

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

VARII
CIVES

La inevitabilidad de la Ética

Siete escritos sobre la importancia
de la ética y su enseñanza

Rafael Silva Vega
(Editor)



La inevitabilidad de la Ética

Siete escritos sobre la importancia
de la ética y su enseñanza



La inevitabilidad de la Ética. Siete escritos sobre la importancia de la ética y su enseñanza

© Rafael Silva Vega (editor académico) y varios autores.

Cali, Universidad Icesi, 2018

176 pp.; 14x21,5 cm

ISBN 978-958-8936-47-5

DOI <https://doi.org/10.18046/EUI/vc.2.2018>

Palabras clave: 1. Enseñanza de la ética | 2. Filosofía | 3. Ética política | 4. Educación cívica | 5. Ciudadanía y temas relacionados
Incluye referencias bibliográficas

Código dewey: 370.114

Primera edición / Agosto de 2018

© **Universidad Icesi**

Rector

Francisco Piedrahita Plata

Secretaria general

María Cristina Navia Klemperer

Director académico

José Hernando Bahamón Lozano

Coordinador editorial

Adolfo A. Abadía

Editorial Universidad Icesi

Calle 18 No. 122-135 (Pance), Cali – Colombia

Teléfono: +57(2) 555 2334 ext. 8365

E-mail: editorial@icesi.edu.co

<http://www.icesi.edu.co/editorial>

Centro de Ética y Democracia

Teléfono: +57(2) 5552334 ext. 8154

<http://www.icesi.edu.co/ced>

Diseño y diagramación

Johanna Trochez | ladelasvioletas@gmail.com

Impreso en Colombia – *Printed in Colombia*

La publicación de este libro se aprobó luego de superar un proceso de evaluación doble ciego por dos pares expertos.

La Editorial Universidad Icesi no se hace responsable de las ideas expuestas bajo su nombre, las ideas publicadas, los modelos teóricos expuestos o los nombres aludidos por el(los) autor(es). El contenido publicado es responsabilidad exclusiva del(los) autor(es), no reflejan la opinión de las directivas, el pensamiento institucional de la Universidad editora, ni genera responsabilidad frente a terceros en caso de omisiones o errores.

El material de esta publicación puede ser reproducido sin autorización, siempre y cuando se cite el título, el autor y la fuente institucional.

Índice

| | |
|--|-----|
| Presentación | 5 |
| Prólogo. Sobre la formación de individuos más conscientes | 9 |
| Prólogo. Sobre a formação de indivíduos mais conscientes | 15 |
| [Cap. 1] Ética como interpelación: importancia de la ética, su agenda, su enseñanza <i>Javier Zúñiga Buitrago</i> | 21 |
| [Cap. 2] Sobre la educación ética <i>Rafael Silva Vega</i> | 43 |
| [Cap. 3] La ética como campo interdisciplinar <i>Raúl Cuadros Contreras</i> | 67 |
| [Cap. 4] Una apuesta en tres líneas. Reflexiones sobre la enseñanza de la ética desde la Universidad Icesi <i>Juan José Fernández Dusso</i> | 85 |
| [Cap. 5] El filósofo en su embate contra la violencia pública de las pasiones. Huellas socráticas con miras a la conciencia moral <i>François Gagin</i> | 105 |

| | |
|---|-----|
| [Cap. 6] Teoría de los afectos y educación ética en Baruch Spinoza <i>Ana María Ayala Román</i> | 121 |
|---|-----|

Apéndice

| | |
|---|-----|
| [Cap. 7] Periodismo y falsas noticias: hacia una ética de la responsabilidad <i>José Gregorio Pérez</i> | 143 |
| Sobre los autores | 165 |
| Índice temático | 171 |

Presentación

Vivimos tiempos difíciles y, como en la novela de Charles Dickens, hemos tenido que seguir luchando contra el modo de pensar de muchos Thomas Gradgrind que nos dicen:

*Ahora, lo que yo deseo son hechos. No les enseñéis a estos muchachos y muchachas otra cosa que hechos. En la vida sólo son necesarios los hechos. No planteéis otra cosa y arrancad de raíz todo lo demás. Las inteligencias de los animales racionales se moldean únicamente a base de hechos; todo lo que no sea esto no les servirá jamás de nada. De acuerdo con esta norma educo yo a mis hijos, y de acuerdo con esta norma hago educar a estos muchachos. ¡Ateneos a los hechos, caballero!*¹

El exceso de este tipo de educación, que se niega a dejar de lado el énfasis en la racionalidad instrumental, dándole un golpe de mano a la virtud para instaurar en el centro de ella como valores supremos el dinero y la libertad de obrar en relación con él, nos ha conducido al realismo grosero de aquél que piensa y afirma, en relación con un problema social como el pauperismo, que “¿cuál es el problema si siempre ha habido desigualdad o pobreza!”; o al cinismo irreflexivo de aquel que no tiene reato al decir, ante un caso de dolo público o invitación al mismo, que “¿cuál es el drama si siempre ha habido

1 Dickens, Charles (2001), *Hard Times*. Mineola, New York: Dover Publications.

corrupción y siempre la habrá!", pues, al fin y al cabo, "¡si no lo hago yo, otro lo hará!" —¡esos son los hechos!—.

El realismo y el cinismo que inculca y promueve el tipo de educación instrumentalista y las mentes que los secundan sin ambages, académicas o no, tiene mucho que ver con casos como el de Odebrecht;² y con la trágica revelación del informe de la Asociación Internacional para la Evaluación del Logro Educativo (IEA) acerca de que de 25.000 estudiantes encuestados para medir sus actitudes cívicas, entre 13 y 14 años de edad, de 900 escuelas de Chile, México, República Dominicana, Perú y Colombia, la mayoría (69%) "están de acuerdo con un estado dictatorial si dicho estado conlleva orden y seguridad" (Schulz, et al, 2018).³

Fetiches como el dinero, el consumo y la racionalidad del pensamiento simple que va en busca siempre de lo útil —de aquello que genera ganancias, o es un medio valioso para simplificar el acceso a ellas— ha terminado por generar un descuido de la ética, de la educación ética, su desprecio o, cuando no, una actitud hipócrita hacia ella. Ya que los ¡hechos son lo útil!, ¡los hechos dicen que todo se mueve por dinero!, por lo tanto toda acción o pensamiento que simplifique su obtención se justifica. El éxito de este modo de razonar nos explica la facilidad con la triunfa el prejuicio en detrimento de la recta educación en una sociedad. El triunfo del prejuicio en la democracia de la antigua Atenas llevó a la ejecución de Sócrates, bajo los supuestos cargos de impiedad y de corromper a la juventud. Y, de paso, nos indica la inevitabilidad del llamado permanente, constante a nuestros conciudadanos para que comprendan la importancia que tiene la ética y su enseñanza para la construcción de una sociedad democrática.

2 Se trata de una investigación del Departamento de Justicia de los Estados Unidos, publicada el 21 de diciembre de 2016, sobre la constructora brasileña Odebrecht, en la que se sostiene que esta empresa habría realizado coimas de dinero y sobornos, a funcionarios del gobierno de 12 países.

3 Schulz, W.; Ainley, J.; Cox, C. and Friedman, T. (2018). *Percepciones de los jóvenes acerca del gobierno, la convivencia pacífica y la diversidad en cinco países de América Latina. Estudio Internacional sobre Educación Cívica y Ciudadana 2016 de la IEA Informe Latinoamericano*. Wellington: IEA.

Presentación

Para que no olviden, aletargados por el prejuicio, en la era de lo útil, la utilidad de lo inútil, el valor de la ética.

La inevitabilidad de la Ética. Siete escritos sobre la importancia de la ética y su enseñanza es, sencillamente, una advertencia en este sentido. Un llamado en el que siete autores, desde distintas agendas investigativas y desde el pensamiento de algunos autores clásicos, ofrecen al lector un conjunto de estudios sobre la importancia de la ética, de su enseñanza, y de la educación en ella hoy. Se trata del segundo volumen de la colección “Varii Cives”, del Centro de Ética y Democracia de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi.

Un sincero agradecimiento a los autores y a la autora por sus valiosos aportes que hicieron posible este proyecto editorial. Y un reconocimiento especial a Maria Clara Dias, profesora de la Universidade Federal Do Rio de Janeiro, por aceptar prologar esta obra.

Centro de Ética y Democracia

Universidad Icesi

Cali, mayo 21 de 2018

[Prólogo]

Sobre la formación de individuos más conscientes

La Ética se caracteriza, de una forma general, por ser el ámbito de la filosofía dirigido a aquellas cuestiones relativas a lo que debemos hacer. No obstante, para comprender mejor la especificidad de esta pregunta, en tanto implica una cuestión filosófica, precisamos antes que nada, distinguir los diversos tipos de respuestas disponibles. Una forma bastante usual de identificar lo que debemos hacer es recurriendo a una autoridad y dejando que sus designios conduzcan nuestras elecciones. Hacemos eso cuando somos niños/as y simplemente apostamos a la autoridad y/o al amor parental como una guía segura para garantizar el éxito de nuestros emprendimientos. Muchos continúan procediendo así durante toda la vida, cuando eligen como patrón decisivo de conducta las prescripciones de entidades transcendentales o de entes idealizados a los cuales delegan su propio poder decisorio.

Una segunda forma prudente de responder a esta cuestión consiste en la tentativa de adecuar nuestra conducta a los códigos socioculturales y legales de la sociedad a la cual pertenecemos. Es de esta forma que procuramos respetar los horarios establecidos para los eventos sociales y académicos en los cuales estamos comprometidos y que, al conducir, tratamos de no beber, obedecer la señalización, etc. Poca o ninguna filosofía es necesaria para saber qué hacer en estos casos.

Por así decirlo, en tales casos, basta una cierta dosis de prudencia y un deseo bastante inmediato de no ser reprendidos social o legalmente.

No obstante, estamos trabajando en un terreno donde las distinciones son apenas de grado y no absolutas. Eso significa que la infracción a una regla de conducta social o a una prescripción legal puede tener un peso distinto en función del papel que, la conducta en cuestión, pueda ocupar en el núcleo de cuestiones que aluden, directamente, a la constitución de nuestra propia identidad. En otras palabras, puedo muy bien optar por tomar un café en la cafetería, llegando atrasada al salón de clases, sin que eso perjudique la imagen que tengo de mí misma. Pero, si tornase esta actitud una rutina, difícilmente podría mantener por mucho tiempo esa imagen, para mí bastante significativa, de ser una profesora que honra sus compromisos. De la misma forma, puedo cruzar una señal de tránsito de manera indebida cuando tengo alguna urgencia por llegar a un lugar y, al mismo tiempo, percibo que tal infracción no causará daños a otros individuos. Pero, si sistemáticamente opto por obedecer o no la señalización adoptando como guía únicamente mis intereses personales, estaré convirtiéndome en una persona que no considera los intereses ajenos, incluso intereses preferenciales tales como mantener mi propia integridad física. Con eso estaré convirtiéndome en un ser nocivo para la sociedad. En el momento en que una aparentemente simple desobediencia a una regla de conducta social y/o legal haya alcanzado este límite, habremos traspasado el ámbito de la moralidad.

La pregunta por lo que debemos hacer en el ámbito de la moralidad es la misma, cuya respuesta, nos remite a la pregunta por el tipo de persona que queremos ser, el tipo de vida que consideramos digna de ser vivida y el tipo de sociedad que queremos construir. De esta forma, no podemos infringir un principio moral al que adherimos sin que el resultado de esta conducta afecte nuestra autoestima. Somos nosotros quienes elegimos principios y valores morales. Y lo hacemos no como respuesta a una exigencia heterónoma sobre nosotros

sino, más bien, como fruto de nuestras reflexiones acerca de lo que creemos que es lo mejor y de lo que queremos para nuestras propias vidas. En este sentido, cuando violamos un principio de conducta que nosotros mismos elegimos y valores con los cuales nos identificamos, estamos hiriendo nuestra propia integridad y distanciándonos de quien nos gustaría ser. Comprendida en estos términos, la moralidad no es algo que nos oprime y subyuga, sino el camino rumbo a nuestra autorrealización personal.

Si estamos de acuerdo en relación con este punto, podemos ahora continuar estableciendo la relación entre las cuestiones nucleares de la moralidad y las otras cuestiones de las que trata la filosofía y componen nuestro universo de cuestiones fundamentales. Conocer o saber acerca de la realidad, reflexionar sobre lo que conocemos y sobre lo que juzgamos valioso, tomar decisiones con base en nuestra interpretación de los hechos y de los sentimientos por ellos generados son actividades en las cuales estamos siempre involucrados, aunque en algunos casos de forma poco comprometida. Es un hecho que nuestras decisiones morales dependen de tales procesos. En este sentido, cuanto mejor, y de forma más precisa, conozcamos la realidad; cuanto mejor identifiquemos nuestros valores y su correlación con nuestro universo de creencias y deseos; cuanto más atentos estemos a los sentimientos generados por nuestras diferentes vivencias y por su capacidad de intervenir en el curso de nuestras acciones, más próximos estaremos de tomar decisiones más acertadas.

Sospecho así, que tanto el ansia por el conocimiento empírico que mueve el universo de la ciencia, como la aspiración por el rigor formal que caracteriza a la matemática y la lógica revelan, en el fondo, la necesidad de apoderarnos de los medios más adecuados para ser y estar mejor en el mundo. Sin tales instrumentos no tendríamos siquiera cómo realizar elecciones, pues nuestro campo de reflexión estaría vacío, o realizaríamos elecciones de forma totalmente arbitraria. Elecciones estas que, por lo tanto, no podrían ser asignadas al agente.

Es aquí, entonces, que la filosofía se pone al servicio de la ciencia, analizando las diferentes formas de saber, métodos, paradigmas y ofreciendo los principios de ordenamiento formal del pensamiento o del lenguaje. Es así que la ciencia, por su parte, retorna a la filosofía, y más particularmente a la ética, haciendo posible respuestas más apropiadas, no obstante, no exhaustivas y definitivas, a nuestra búsqueda por la realización plena de una forma de vida humana.

La ética, distanciada del mundo real y, sobre todo, del conocimiento producido acerca del mismo, pierde, no sólo la base sobre la cual podemos comprobar y rescatar su plausibilidad, sino su propia razón de ser. No obstante, cuando abandonamos la creencia en entidades trascendentes y asumimos la mundanidad de nuestra existencia y de las motivaciones que nos orientan, perdemos definitivamente la posibilidad de ofrecer una fundamentación última de la moralidad, de lo que la haría obligatoria para todo y cualquier individuo. Es, en este sentido, que se vuelve necesario entender la elección por una vida ética como parte constitutiva de un cierto ideal acerca de la vida que elegimos vivir o del tipo de persona que queremos ser. Cuando hacemos la elección por una forma de vida moral, habremos entonces establecido límites precisos para nuestra forma de actuar en el mundo, tanto en lo que tiene que ver con la aplicación del saber que producimos, como en lo que hace a nuestra forma de relacionarnos con nuestro entorno.

Aceptar una perspectiva moral universalista significa vivir de acuerdo con la premisa de que todo y cualquier individuo debe ser considerado como poseyendo igual valor normativo, como igual objeto de respeto. Al adoptar tal perspectiva, reaccionamos con indignación ante cualquier tentativa de restricción de las normas morales a los individuos de una determinada etnia, sexo, ideología, clase social e, incluso, especie. Con esto, excluimos la posibilidad de restricción del ámbito de aplicación de las reglas morales, pero no la libertad de cada individuo de aceptar o no la adopción de una identidad moral.

Si esta comprensión de la moralidad estuviese correcta, entonces nos resta el compromiso de conducir a nuestros jóvenes a la elección

de una identidad moral, lo que supone una formación dirigida a la percepción de las demandas ajenas, para la sensibilización y desarrollo de una cierta razón imaginativa, compatible con el ejercicio creativo de colocarnos en el lugar del otro.

El presente libro es una tentativa de promover una reflexión acerca de la moralidad, con el fin de contribuir a la formación de individuos más conscientes de su compromiso moral para con los demás y para con la sociedad en que viven. No trata únicamente de ofrecer una visión de meros contenidos, de lo que los filósofos supusieron ser la moralidad, sino, también, de fomentar una percepción crítica acerca del modo en que actuamos en las más diversas esferas de la vida social y política y de los valores que determinan nuestras elecciones.

El primer artículo busca destacar la importancia de la ética, por consiguiente, de su enseñanza, como forma de promover el autoconocimiento, el reconocimiento del otro y la construcción de una vida social y política. En este sentido, destaca su compromiso con cuestiones de la filosofía política, tal como indagaciones acerca del mejor régimen político y la forma más adecuada de promover la felicidad, la autonomía, el reconocimiento y la tolerancia en la esfera pública.

El segundo artículo parte de la crisis moral y política de las sociedades contemporáneas y busca, a través de una interlocución con Platón y Aristóteles, recolocar a la ética como indagación sobre la buena vida. En esta trayectoria, el autor apoyará la formación moral como base para la constitución de sociedades auténticamente democráticas.

El tercer artículo destaca la interdisciplinariedad de la ética y la necesaria implicación entre los diferentes campos del saber. Como producto de esta relación, somos confrontados con nuevas cuestiones y con una quiebra de antiguos paradigmas que genera lo que vivenciamos como la crisis moral de las sociedades contemporáneas. La enseñanza de la ética es presentada como un paso decisivo para la comprensión de las diversas formas de vida y para

el desarrollo de una percepción crítica sobre las diversas formas corrosivas de poder.

El cuarto artículo analiza el caso concreto de un programa de ética, el programa de la Universidad Icesi, y discute sus tres líneas de reflexión: la ética profesional; la ética ciudadana y el raciocinio moral. Aborda las metodologías, creencias y emociones que involucran las reflexiones sobre la ética.

El quinto artículo destaca las diferentes tensiones inherentes a la posmodernidad y la necesidad de pensar respuestas compatibles con nuestras creencias actuales, no sólo de la realidad, sino también sobre quiénes somos y a que aspiramos. Para eso, el autor establece una interlocución con diversos filósofos, considerando el modelo griego de construcción de la polis.

El sexto artículo aborda la relación entre estética, afectos y valores. A partir de un diálogo con Spinoza, la autora destaca la importancia de los afectos, revisando nuestras reflexiones acerca de los seres humanos, de la comunidad y, finalmente, de la propia educación.

El séptimo artículo reflexiona sobre los modos de ser y hacer del periodismo colombiano, en un país donde algunos creen que es necesario recordarles a los periodistas, no solo sus derechos, sino también sus deberes y obligaciones con la sociedad civil.

Al editor y a los autores, agradezco la oportunidad de participar de este debate. A los lectores, les deseo que lo disfruten.

Maria Clara Dias

Universidad Federal de Río de Janeiro

[Prólogo]

Sobre a formação de indivíduos mais conscientes

A Ética se caracteriza, de uma forma geral, por ser o âmbito da filosofia voltado para as questões relativas ao que devemos fazer. Contudo, para compreender melhor a especificidade desta pergunta, enquanto uma questão filosófica, precisamos antes de mais nada distinguir os diversos tipos de respostas disponíveis. Uma forma bastante usual de identificar o que devemos fazer é recorrendo a uma autoridade e deixando que seus desígnios conduzam nossas escolhas. Fazemos isso quando somos crianças e simplesmente apostamos na autoridade e/ou no amor parental como um guia seguro para garantir o sucesso de nossos empreendimentos. Muitos continuam a proceder assim durante toda a vida, quando elegem como padrão decisivo de conduta as prescrições de entidades transcendentes ou de entes idealizados aos quais delegam seu próprio poder decisório.

Uma segunda forma prudente de responder a esta questão consiste na tentativa de adequar nossa conduta aos códigos socioculturais e legais da sociedade a qual pertencemos. É desta forma que procuramos respeitar os horários estabelecidos para os eventos sociais e acadêmicos no qual estamos engajados e que, ao dirigirmos, buscamos não beber, obedecer a sinalização etc. Pouca ou nenhuma filosofia é necessária para sabermos o que fazer nestes casos. Por assim dizer, em

tais casos, basta uma certa dose de prudência e um desejo bastante imediato de não sermos repreendidos social ou legalmente.

Contudo, estamos trabalhando em um terreno onde as distinções são apenas de grau e não absolutas. Isso significa que a infração a uma regra de conduta social ou de uma prescrição legal pode receber pesos distintos em função do papel que a conduta em questão possa vir a ocupar no núcleo de questões que dizem diretamente respeito à constituição de nossa própria identidade. Traduzindo, posso muito bem optar por tomar um café na cantina, chegando atrasada à sala de aula, sem que isso abale a imagem que tenho de mim mesma. Mas se tornar esta atitude uma rotina, dificilmente poderia sustentar por muito tempo a imagem, para mim bastante cara, de ser uma professora que honra com seus compromissos. Da mesma forma, posso ultrapassar um sinal, quando tenho alguma urgência de chegar a um local e, ao mesmo tempo, percebo que tal infração não causará danos a outros indivíduos. Mas se sistematicamente opto por obedecer ou não a sinalização adotando como guia unicamente meus interesses pessoais, estarei me tornando uma pessoa que desconsidera os interesses alheios, inclusive interesses preferenciais tais como a manutenção da própria integridade física. Com isso estarei me tornando um ser nocivo à sociedade. No momento que uma aparentemente simples desobediência a uma regra de conduta social e/ou legal tiver alcançado este limite, teremos atingido o âmbito da moralidade.

A pergunta pelo que devemos fazer no âmbito da moralidade é aquela cuja resposta nos remete ao tipo de pessoa que queremos ser, o tipo de vida que consideramos digna de ser vivida e do tipo de sociedade que queremos construir. Desta forma, não podemos infringir um princípio moral que endossamos, sem que o resultado desta conduta reflita na nossa autoestima. Somos nós que elegemos princípios e valores morais. E o fazemos não como resposta a uma exigência heterônoma a nós, mas como fruto de nossas reflexões acerca do julgamos ser o melhor e do que queremos, para nossas

próprias vidas. Neste sentido, quando violamos um princípio de conduta que nós mesmos elegemos e valores com os quais nos identificamos, estamos ferindo nossa própria integridade e nos distanciando de quem gostaríamos de ser. Compreendida nestes termos a moralidade não é algo que nos oprime e subjuga, mas o caminho rumo a nossa autorealização pessoal.

Se estivermos de acordo com relação a este ponto, podemos agora prosseguir estabelecendo a relação entre as questões nucleares da moralidade e as outras questões de que trata a filosofia e compõem o nosso universo de questões fundamentais. Conhecer ou saber acerca da realidade, refletir sobre o que conhecemos e sobre o que jugamos valioso, tomar decisões com base em nossa interpretação dos fatos e dos sentimentos por eles gerados são atividades na quais estamos sempre envolvidos, ainda que em alguns casos de forma pouco engajada. Fato é que nossas decisões morais dependem de tais processos. Neste sentido, quanto melhor, e de forma mais criteriosa, conhecermos a realidade; quanto melhor identificamos nossos valores e sua correlação com nosso universo de crenças e desejos; quanto mais atentos estivermos aos sentimentos gerados por nossas diferentes vivências e por sua capacidade de intervir no curso de nossas ações, mais próximos estaremos de tomar decisões mais acertadas.

Suspeito, assim, que tanto o anseio pelo conhecimento empírico que move o universo da ciência, quanto a aspiração por rigor formal que caracteriza a matemática e a lógica, revelam, no fundo, a necessidade de nos apoderarmos dos meios mais adequados para ser e estar melhor no mundo. Sem tais instrumentos não teríamos sequer como realizar escolhas, pois nosso campo de reflexão estaria vazio, ou realizaríamos escolhas de forma totalmente arbitrária. Escolhas estas que, portanto, não poderiam ser reportadas ao agente.

É aqui então que a filosofia se coloca a serviço da ciência, analisando as diferentes formas saber, métodos, paradigmas e fornecendo os princípios de ordenação formal do pensamento ou da linguagem. É assim, que a ciência, por sua vez, retorna à filosofia, e mais par-

tualmente a ética, tornando possível respostas mais apropriadas, embora, não exaustivas e definitivas, `a nossa busca pela realização plena de uma forma de vida humana.

A ética, distanciada do mundo real e, sobretudo, do conhecimento produzido acerca do mesmo, perde, não apenas a base sobre a qual podemos checar e resgatar sua plausibilidade, mas sua própria razão de ser. Contudo, ao abandonarmos a crença em entidades transcendentes e assumirmos a mundanidade da nossa existência e das motivações que nos orientam, perdemos definitivamente a possibilidade de fornecer uma fundamentação última da moralidade, o que a tornaria mandatória para todo e qualquer indivíduo. É neste sentido que torna-se necessário entender a escolha por uma vida ética como parte constitutiva de um certo ideal acerca da vida que escolhemos viver ou do tipo de pessoa que queremos ser. Ao realizarmos a escolha por uma forma de vida moral, teremos então estabelecido limites precisos para nossa forma de atual do mundo, tanto no que diz respeito a aplicação do saber que produzimos, quanto a nossa forma de nos relacionamos com o nosso entorno.

Aceitar uma perspectiva moral universalista significa viver de acordo com a premissa de que todo e qualquer indivíduo deve ser considerado como possuindo igual valor normativo, como igual objeto de respeito. Ao adotar tal perspectiva, reagimos com indignação a qualquer tentativa de restrição das normas morais aos indivíduos de uma determinada etnia, sexo, ideologia, classe social e, até mesmo, espécie. Com isso, excluimos a possibilidade de restrição do âmbito de aplicação das regras morais, porém não a liberdade de cada indivíduo aceitar ou não a adoção de uma identidade moral.

Se esta compreensão da moralidade estiver correta, então resta-nos o compromisso de conduzir nossos jovens à escolha por uma identidade moral, o que supõem uma formação voltada para a percepção das demandas alheias, para a sensibilização e desenvolvimento de uma certa razão imaginativa, compatível como o exercício criativo de nos colocarmos no lugar do outro.

O presente livro consiste em uma tentativa de promover uma reflexão acerca da moralidade, de forma a contribuir para a formação de indivíduos mais conscientes de seu compromisso moral para com os demais e para com a sociedade em que vivem. Trata-se não apenas de fornecer uma visão conteudística do que filósofos supuseram ser a moralidade, mas, sobretudo, de fomentar uma percepção crítica acerca do modo como atuamos nas mais diversas esferas da vida social e política e dos valores que determinam nossas escolhas.

O primeiro artigo busca destacar a importância da ética, por conseguinte, de seu ensino, como forma de promover o autoconhecimento, o reconhecimento do outro e a construção de uma vida social e política. Neste sentido, destaca seu comprometimento com questões de filosofia política, tal como indagações acerca do melhor regime político e a forma mais adequada de promover a felicidade, autonomia, reconhecimento e tolerância na esfera pública.

O segundo artigo parti da crise moral e política das sociedades contemporâneas e busca, através de uma interlocução com Platão e Aristóteles, recolocar a ética como indagação sobre a boa vida. Nesta trajetória, o autor irá investir na formação moral como alicerce para constituição de sociedades autenticamente democráticas.

O terceiro artigo destaca a interdisciplinaridade da ética e a necessária imbricação entre os diferentes campos do saber. Em decorrência desta relação, somos confrontados com novas questões e com uma quebra de antigos paradigmas que gera o que vivenciamos como a crise moral das sociedades contemporâneas. O ensino da ética é apontado como um passo decisivo para a compreensão das diversas formas de vida e para o desenvolvimento de uma percepção crítica sobre as diversas formas corrosivas de poder.

O quarto artigo analisa o caso concreto de um curso de ética, o curso da Universidade Ecesi e discute suas três linhas de reflexão: a ética profissional; a ética cidadã e o raciocínio moral. Aborda as metodologias, crenças e emoções que envolvem as reflexões sobre a ética.

O quinto artigo destaca as diferentes tensões inerentes à pós-modernidade e a necessidade de pensarmos respostas compatíveis com nossas crenças atuais acerca, não apenas da realidade, mas sobre quem somos e a que aspiramos. Para isso, o autor estabelece uma interlocução com diversos filósofos, revisitando o modelo grego de construção da pólis.

O sexto artigo aborda a relação entre estética, afetos e valores. A partir de um diálogo com Spinoza, o autor destaca a importância dos afetos, revisando nossas reflexões acerca dos seres humanos, da comunidade e, finalmente, da própria educação.

O sétimo artigo reflete sobre as formas de ser e fazer o jornalismo colombiano, em um país onde alguns acreditam ser necessário lembrar aos jornalistas não apenas seus direitos, mas também seus deveres e obrigações para com a sociedade civil.

Ao editor e aos autores, agradeço a oportunidade de participar deste debate. Aos leitores, desejo que desfrutem.

Maria Clara Dias

Universidade Federal Do Rio de Janeiro

Ética como interpelación: importancia de la ética, su agenda, su enseñanza¹

Javier Zúñiga Buitrago

Trataré de mostrar aquí cuál es la importancia de la ética, cuáles sus contenidos fundamentales y la actitud más conveniente para fomentarla. Definiré su tarea en relación con la política y la búsqueda del bienestar individual e identitario. Como quiera que sus requerimientos principales son la felicidad, el respeto a la dignidad y el reconocimiento, sostendré que está llamada a ser brújula del régimen político, del individuo y de los diversos grupos a quién este adscribe su identidad. Propondré que para definir mejor su espacio de acción, sus tareas permanentes y actuales, para defender los valores que ella promueve y que hoy como nunca están amenazados, conviene concebirla como “interpelación”, esto es, invitación constante al conocimiento de sí mismo y de los otros.

1 Este trabajo es resultado de una investigación ya concluida y en proceso de ser publicada que fue patrocinada, en el año 2014, por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Importancia actual de la ética

La importancia de la ética en el mundo actual reside en que llama la atención sobre dos problemas cruciales que a mi entender componen todo el espectro de sus preocupaciones, a saber: la búsqueda de la unidad de la vida humana (felicidad) y el respeto a la dignidad de mi semejante. Quiero decir que llama la atención sobre dos expectativas ineludibles: ser feliz y que mi dignidad sea reconocida, es decir, el hecho de que soy autónomo y tengo una identidad.

Se trata de expectativas que la organización política –también la económica y la jurídica– ha de poder satisfacer.

La reflexión ética (académica, común) marca, entonces, en este sentido, la pauta de lo que debe proveer el sistema político. Ahora bien, como los seres humanos somos históricos-naturales esta reflexión está siempre abierta, dicho de otra manera, la reflexión sobre la felicidad y sobre aquello que nos hace dignos de respeto, es una reflexión por siempre actualizable, referida a la diversidad producida por la historia humana. Lo mismo vale para el ser humano tomado en su particularidad y la particularidad de las evoluciones que sufre a lo largo de su vida.

De lo anterior se sigue que la reflexión ética corre en tres niveles:

1. Uno ontológico que se refiere a lo que somos en cuanto seres humanos, reflexión de la que surge una pauta universal de lo que conviene a un ser humano en cuanto ser humano.
2. Otro más circunscrito que se refiere a lo que conviene a este grupo de seres humanos en su particularidad social, cultural, etc.
3. Otro personal que se refiere a lo que me conviene a mí en particular, al ser humano concreto que soy.

Una indagación en el primer nivel es ineludible porque sin ella abandonaríamos el conocimiento de lo que nos diferencia de otras especies, con lo que perderíamos la pauta para determinar lo que conviene tanto a ellas como a nosotros en particular, lo que sería desastroso en un mundo signado por la agresión del ser humano a los demás seres de la naturaleza. Y abandonaríamos también la posibilidad de una pauta universal para determinar cuándo un ser humano está bien en un mundo de profundas desigualdades económicas, es decir, en un mundo que requiere pautas claras para evaluar las bondades de los diversos sistemas políticos y económicos.

Una indagación en el segundo nivel y en el tercero es ineludible en cuanto el conocimiento de lo que conviene a cada grupo humano, a cada ser humano en particular, es el único que puede proveer de criterios para no frustrar las expectativas legítimas que históricamente cada grupo humano y cada persona se ha formado; expectativas que están directamente relacionadas con valores que les dan identidad, que los hacen ser lo que son en el concierto de la cultura universal. En un sentido evaluativo, este tipo de indagación contribuye al debate acerca de formas de vida agresivas con los seres humanos, quiero decir, que lo agotan, que coartan sus posibilidades de felicidad, dado su carácter intolerante, fundamentalista, totalitario, alienante.

Dicho esto resulta que la reflexión ética es una empresa compleja pues no podría responder a los interrogantes que se plantean en los niveles señalados, sino es con la ayuda de otras disciplinas como la biología, la etología, la sicología, la historia, la antropología, la sociología, la economía, la filosofía de la religión, entre otras. Y tampoco podría responder a sus interrogantes sino es con una indagación constante acerca de sus propios métodos, de los conceptos, de las categorías que históricamente ha desarrollado.

Así, pues, si la reflexión ética es inevitable porque llama constantemente la atención sobre la necesidad de que los sistemas jurídicos, económicos y políticos provean a todos los seres humanos de libertad, igualdad y reconocimiento. Y, por ende, reconocimiento debido a los

demás seres de la naturaleza. En general, porque provee de un punto de mira para dirigir el barco de la historia humana, barco que sigue extraviado en el camino que lo conduce a la destrucción de las dos grandes herencias que recibimos: la naturaleza y nuestros bienes culturales.

En la actualidad colombiana es importante porque contribuiría a dirigir nuestro barco por otras vías que no sean las que han ensayado los llamados países desarrollados con resultados desastrosos y por las que, tradicionalmente, nos han hecho transitar nuestras clases dirigentes: Colombia sigue siendo uno de los países más desiguales del mundo, lo que significa que es de los más infelices y, por ende, donde menos se respeta la dignidad de las personas, donde menos se las reconoce en su diversidad cultural, sin contar con que la explotación irracional de sus recursos convierte a su régimen político y económico en enemigo probado de la naturaleza.

Destacada la importancia de la ética se nos impone preguntar cuál es el régimen que mejor puede responder a sus requerimientos y cómo garantizar que los principios que lo inspiren se mantengan vigentes en las personas al más largo plazo. La última pregunta atañe a la educación ética de los ciudadanos. La primera a la filosofía política.

El régimen político más conveniente

Marxista

El marxismo pone de manifiesto que el capitalismo instrumentaliza a la mayor parte de los seres humanos —no los trata, por tanto, a la altura de su dignidad— y cancela la realización de sus potencialidades, es decir, los deshumaniza. Evidencia el carácter meramente formal, ideológico, de las instituciones jurídicas y políticas burguesas; dicen estas inspirarse de principios de igualdad, de libertad y de tolerancia, pero jamás pasan a una realización auténtica de estos principios.

Basado en este diagnóstico propone construir un régimen político que acabe con la alienación del ser humano en las instituciones burguesas y donde bajo la premisa de una distribución justa de la riqueza y de los esfuerzos para conseguirla, puedan realizarse al máximo las potencialidades humanas.

El problema con el marxismo es que en vía de realizar sus objetivos y bajo la justificación de defender la revolución en marcha contra brotes “reaccionarios”, ha terminado siempre históricamente por crear regímenes políticos represivos que ahogan las posibilidades de crecimiento humano y aportan inéditas formas de injusticia, de alienación, de corrupción política. Con ello ha terminado rehabilitando la necesidad de construir un régimen defensor de la autonomía y de la tolerancia, pero que ya no podrá pasar por alto las exigencias igualitaristas, régimen que llegará incluso a ser desbordado por exigencias de reconocimiento.

Régimen liberal

Libertad e igualdad son según este régimen los valores que deben inspirar el funcionamiento de las instituciones jurídicas, políticas y económicas. Con ello responde a dos requerimientos esenciales que el sujeto político contemporáneo no está dispuesto a transar: espacios de acción que le permita llevar a cabo su particular concepción de la vida buena y una repartición equitativa de los bienes producidos por la sociedad. Se distingue del marxismo en que establece una prioridad de la libertad sobre la igualdad, en aras de que conseguir esta última no lleve a reprimir las conquistas políticas del mundo moderno. Sus adalides presuponen, entonces, que es posible hacer convivir exigencias de libertad y de igualdad en el espacio político sin que esto vaya en detrimento de ninguna. Es así como garantizan satisfacer las exigencias de igualdad de todo ciudadano ofreciéndole principios de justicia que amortigüen las desventajas que le impidan competir equitativamente por los bienes

producidos por la sociedad. Dicho de otra manera: dicho régimen promete proteger a todo ciudadano del impacto desastroso de las mencionadas desventajas sobre la realización de su vida, mediante mecanismos de redistribución de la riqueza en un sano espíritu de competencia leal y de meritocracia (v.gr. educación pública y servicios de salud públicos).

El defecto de tal propuesta —sin ignorar que su fuerza imperecedera es su defensa de la autonomía del sujeto contra los embates de todas las formas de intolerancia y de autoritarismo— es que deja intacto al capitalismo; que con la prioridad que establece de la libertad sobre la igualdad, esto es, con los principios de justicia que ofrece, maquilla los desastres que el capitalismo produce sobre las personas y demás seres de la naturaleza; oculta que es el gestor de las expectativas de una voluntad de potencia, de una particular concepción de la vida buena, de una metafísica cuyo supremo Dios es la acumulación de dinero y el dominio de los otros a como dé lugar.

El defecto de tal propuesta es, también, que, al igual que el marxismo no toma en serio los estragos de la racionalidad instrumental en todas las esferas de la vida humana y sobre la naturaleza, la tendencia a rebajar una y a otra a ser *materia prima* para los proyectos del burócrata.

De lo anterior se sigue que, además de ocultar las condiciones económicas que no permiten la unidad del sujeto; de no asumir seriamente los estragos de la racionalidad instrumental, el liberalismo no tiene suficiente capacidad de convocatoria. Esto se ve, por ejemplo, en que aunque aboga por principios de acuerdo político neutrales con los que de buena gana convergerían los partidarios de doctrinas metafísicas, religiosas, filosóficas, etc., no todos ellos se sienten identificados con dichos principios. Los marxistas, como ya vimos, porque deja intacta la estructura que ellos consideran es la raíz de las injusticias sociales; otros, porque consideran que su identidad, sus particulares preferencias no son reconocidas por dichos principios, lo que no debería llevar a que se los considere como intolerantes, dogmáticos,

irrazonables, malos candidatos, para un contrato político. Sostienen que bien *podrían* converger con el pacto que se les ofrece, pero no se debería contar con que, de entrada, es así.

Exigencias de reconocimiento: transición a la idea de un nuevo régimen político

Se llega por esta vía a una encrucijada, a uno de los más acuciantes problemas actuales para la filosofía política y que, quíeralo o no, ha de encarar todo líder, todo ciudadano: grupos humanos con una historia centenaria y hasta milenaria casi siempre muy desconocida; destinatarios de injusticias inauditas que jamás serán bien compensadas -indígenas, afro, por ejemplo-, se plantan frente al régimen en el que resultaron metidos sin ser consultados, emergen en el espacio público, ponen sobre la mesa graves peticiones de *reconocimiento*.

Se trata de un complejo proceso en el que la diversidad de sujetos puja con el régimen vigente, invasivo, *extranjero* para ellos, cuyas ínfulas le produce desconfianza y en el que rápidamente adivinan sus pretensiones hegemónicas. Le exigen que relativice la consideración que él tiene de sí mismo. Apegados a valores simbólicos, a tierras en las que generacionalmente ha llevado a cabo sus vidas, hacen lo que pueden para resistir las invasiones del capitalismo, en general de la racionalidad instrumental que quiere reducir todo lo que son, eliminarlo. Se defienden aún a costa de sus vidas.

De lo que resulta, si es que el régimen político y económico hegemónico quiere ser justo, que este debe desaparecer o adaptarse a las peticiones de reconocimiento sumariamente descritas. Es un punto de la historia que invita a una inflexión profunda en relación con nuestros semejantes y demás seres de la naturaleza. Ello so pena de un retroceso en la historia y de la afectación irreversible de todo el planeta.

Del anterior diagnóstico se sigue que las expectativas generadas por la inquietud ética siguen en pie. Queremos bienestar, que se respete nuestra dignidad, que se respete la especificidad que nos da iden-

tividad, es decir que se nos reconozca. Exigimos que la satisfacción de una u otra expectativa no vaya en detrimento de las otras dos. En lo que sigue, trataremos de ahondar en el sentido de las mencionadas demandas. Como se verá, no puede uno acometer este tipo de reflexión sin verse obligado a plantear en el mismo movimiento la cuestión sobre la posibilidad de la “enseñanza” de la ética.

La ética: modo, temas y enseñanza

Los contenidos de la ética y la posibilidad de “enseñarla”; es decir, su materia y cómo esta puede ser comunicada, solo pueden concebirse como la “invitación” a una toma de conciencia, como una “interpelación” cuyo objetivo primordial es poner en alerta al sujeto acerca de lo que lo distingue de los demás seres de la naturaleza y a que —con este conocimiento— trate de determinar qué es lo que más le conviene, esto último en el sentido de una “prescripción”, en el sentido de una “dieta”. Es el camino que invariablemente han seguido los clásicos cuando han puesto el acento en que nuestro rasgo distintivo es o bien la razón o bien la capacidad de autonomía, o que como los animales somos susceptibles de sentir dolor, o que nos sentimos íntimamente lesionados si no se reconoce nuestro valor.

La ética es una “interpelación”, la invitación a una “toma de conciencia”, pues sería contradictorio tratar de imponerla o predicarla. Es así porque, a diferencia de la imposición y de la prédica, invoca la autonomía del sujeto, su capacidad de empatía hacia sí mismo y hacia los otros, su capacidad de comprensión de sí mismo y de los otros, en general de su situación general en el mundo.

La ética invita a una toma de conciencia gradual y profunda, que habrá de tener repercusiones sobre la voluntad del sujeto para que actúe en el sentido de la felicidad y el respeto a la dignidad, propia y de los otros. La prédica es un mecanismo externo que persigue la imposición

de una norma: la obediencia a la “prescripción” ética, en el mejor de los casos, debería brotar del conocimiento, de un conocimiento que inspire las acciones del sujeto en pro de sí mismo y de los otros.

Que la ética no pueda concebirse sino como una interpelación alude también a que todos requerimos ser alertados sobre lo que nos conviene en el sentido antedicho, bien porque lo ignoramos o, porque aunque lo conozcamos tendemos a soslayarlo, por negligencia, pereza, cinismo o cobardía. Lo que es muy grave en cuanto se trata de algo que atañe a la conducción de mi vida, a lo que puede afectarla, en el peor de los casos, de manera irremediable.

Felicidad

La ética es, entonces, una invitación al conocimiento de sí mismo, conocimiento que inexorablemente conduce al conocimiento de mi semejante. Es una parada en el camino que sirve para que me interpele acerca de lo que soy, pues de otra manera no podría determinar hacia donde debo conducir mi vida. Se trata entonces de una reflexión sobre mí mismo, sobre el fin último que dar a mi existencia, fin que va a ser como el faro, como la brújula que ha de servir de guía a las acciones particulares de mi vida, a sus distintos episodios, a los diversos capítulos que la componen.

Pero como la vida es compleja y alude a las diversas esferas de acción en las cuales estoy llamado a desempeñar un papel, el fin último que persigo no es uno, no es exclusivo, está compuesto, lo advierta yo o no, por diversos bienes de entrada interrelacionados (ser buen hijo y hermano, buen papá, buen profesional, buen deportista, buen ciudadano, buen artista, buen intelectual y demás). La ética es en este sentido una invitación a determinar quién soy para, con este conocimiento, determinar cuál es el conjunto de bienes que he de perseguir en la vida.

Lo último con una salvedad: como la vida está llena de obstáculos para que alcance todos los bienes que persigo o algunos en

particular –las contingencias de la vida, mis propias negligencias o afecciones o las de los otros o la maldad de los otros (una tiranía, un deplorable sistema económico)–, la ética termina siendo una invitación constante al ejercicio de la prudencia. Y es así porque en el mejor de los casos, debemos arreglárnoslas para alcanzar en lo posible los bienes que perseguimos, en el grado en que las circunstancias lo permitan. Lo contrario sopena de que mi vida se empobrezca, se llene de unilateralidad, de tensiones, de rigorismo, pierda unidad, excelencia.

Dicho lo anterior resulta que la ética es una invitación a ejercer mi prudencia para determinar quién soy y, con este conocimiento, determinar cuáles el conjunto de bienes que he de perseguir a lo largo de mi vida; es una invitación a interrelacionarlos de la mejor manera posible.

Autonomía

En la idea de que la ética es una invitación al ejercicio de la prudencia; de que, en tanto reflexión, es imposible sin el ejercicio de la prudencia, está implícita la invitación al ejercicio de la autonomía, a la mayoría de edad, al uso del propio entendimiento. Sería, en efecto, contradictorio que el esclarecimiento sobre aquello en que ha de consistir mi felicidad estuviera en manos ajenas –los bienes que dicta la sociedad de consumo, por ejemplo, o una tradición opresiva–.

Lo anterior nos dice que la búsqueda de la felicidad, es indisoluble del ejercicio de la autonomía, que el ejercicio de la prudencia es autonomía en acción, que la toma de conciencia del rasgo que nos distingue en el concierto de los seres es una y la misma cosa que la toma de conciencia de que contamos con potencialidades que señalan hacia donde hemos de conducir nuestra vida. Dicho de otra manera: el ejercicio de mi autonomía es condición de la toma de conciencia de mis posibilidades y de la necesidad de expresar esas posibilidades;

de que coartar las mismas, siempre es, al mismo tiempo, coerción de la autonomía, pérdida de autenticidad. Me obligan a ser lo que no quiero ser o abdicar serlo por pereza, cinismo o cobardía.

Reconocimiento y tolerancia

De acuerdo con lo anterior, la ética es una invitación a que ejercite mi prudencia y a que me libere de las estructuras que no lo permiten. Y lo es desde la raíz: sin ella no podría determinar en qué ha de consistir mi felicidad, qué es lo que me identifica y me hace ser lo que soy, la irrevocable necesidad de expresarlo.

Lo último no tiene que ver solo con lo que ontológicamente me constituye. Se refiere también a lo que históricamente me precede y me da una identidad. La ética es también entonces, la invitación a una toma de conciencia sobre el conglomerado en particular al que históricamente pertenezco, sobre lo que distingue a este conglomerado de otros, sobre sus vicios y sobre sus virtudes, sobre sus posibilidades de permanencia y de modificación. Invita a que tome conciencia sobre mi identidad y correlativamente, con sentido crítico y de apertura, sobre la identidad de los otros, incluidas sus preferencias sexuales. También a que los otros tomen conciencia de la mía. No puede ser de otra manera porque sin saber quién es el otro, no podría aproximarme al conocimiento de quién soy. Y como el encuentro con el otro suele darse con injusticias y conflicto, como la idea de felicidad del otro suele excluir la mía, menospreciarla, no puedo eludir el examen acerca de la necesidad de ser reconocido y reconocer a los otros, de no ser violentado.

Es un ejercicio que directamente apunta a la puesta en evidencia de mi identidad. Es una toma de conciencia de la misma, un paso más en la profundización en el conocimiento de mí mismo que arranca con la indagación acerca del tipo de ser que soy (ser con un potencial de felicidad y de autonomía, conocimiento que me da el sentido de mi dignidad).

Tomar conciencia de mi identidad, reconocermé, es necesario, en primer lugar, para hacer balance de los valores que porto y que me constituyen, para, en autonomía, saber cuáles habría de confirmar y cuales aquellos sobre los que preferiré tomar distancia porque potencialmente o en acto pueden inspirar acciones que me lesionen o lesionen a los otros. Es necesario, en segundo lugar, para tomar conciencia de la pluralidad de orígenes que me constituye. Sin esta toma de conciencia, no sabría qué valores hay en mí que debo afianzar y en autonomía y apertura potenciar en un mundo donde el inevitable, constante, necesario, a veces, trágico contacto con nuevas alteridades, me exige tener clara mi ruta, los valores míos que debo proteger, la riqueza cultural que represento y es aporte a la cultura universal.

La historia es el escenario de la diversidad de expresiones humanas que se han ido concretando paso a paso con el correr de los siglos y que, en el mejor de los casos, deberían poder interrelacionarse de la manera más armónica posible. Con lo que llegamos a que tomar conciencia de mi identidad y de la identidad de los otros, tener la capacidad de mirar mi propia complejidad y la complejidad de los otros, es indispensable por una tercera razón:

Sin este conocimiento no tendría la sensibilidad que me permitirá tolerar a los demás, ni siquiera a quienes nunca han sido agresivos conmigo. No podría converger con nadie cuyo origen, costumbres, cultura, preferencias, hacen que yo lo vea como alguien *distinto*. No podría advertir si vale la pena converger con él o serle simplemente indiferente o ponerme alerta porque su manera de ser me hace presumir que puede agredirme, instrumentalizarme, aniquilarme.

Sin la toma de conciencia de mi identidad y de la identidad del otro, no tendría la posibilidad de saber si mis exigencias de reconocimiento en encuentro con las suyas no dejan más salida que enfrentarlo en una guerra a muerte o adaptarme temporalmente a estas exigencias con el riesgo a que mi espera se alargue, tanto y por tantas generaciones que es presumible que me altere, que mi identidad se desgaste, que se modifique esencialmente, que desaparezca...

La última opción es indeseable tanto en cuanto la convergencia razonable con el otro abre la posibilidad de que él se potencie y también yo. A que él haga balance de sus carencias y yo de las mías. Lo que nos dice que la reflexión ética consiste en un constante examen sobre mi idea de felicidad, sobre la dignidad que me otorgo por el hecho de pertenecer a tal o cual conjunto de seres de la naturaleza, o por el hecho de pertenecer a este o aquel conglomerado humano. La prudencia exige, pues, un examen constante sobre los alcances del ejercicio de mi prudencia. No darme a este ejercicio me hace correr el riesgo de desembocar en conclusiones que me conducen a pensar que mi idea de la felicidad es superior a otras, que soy superior a otras personas, que me asisten razones para estigmatizarlas, excluirlas, explotarlas, discriminarlas, cerrar sus posibilidades de desenvolvimiento, aniquilarlas.

Así, pues, sin un ejercicio de delimitación constante de la razón ética, el sujeto corre el riesgo de atentar contra la dignidad de los otros.

Hasta aquí sobre los contenidos de la ética, sus temas, su materia. Debemos ahora acometer el asunto del cómo y si es posible “enseñarla”.

“Enseñanza” de la ética: la ética como interpelación

Que la ética sea una interpelación significa dos cosas que atañen a su “aprendizaje”. Es, en primer término, una invitación a que el sujeto se pregunte qué bienes no está dispuesto a transar, lo que lo lleva a que se pregunte en diálogo íntimo consigo qué lo distingue con la idea de determinar qué es lo más le conviene. Se le pone en evidencia por esta ruta que es un ser histórico-natural que requiere confirmar su ideal de felicidad, su potencial de autonomía y de reconocimiento.

De la seriedad con que se lleve a cabo este ejercicio introspectivo, depende la eficacia del mismo, que sea en verdad una interpelación. Deberá ser, pues, verdaderamente un alto en el camino, una pausa (normalmente el sujeto no se da esta pausa aun pudiendo disfrutarla).

Que lo asuma no significa que vaya a ver con claridad cuál ha de ser su ruta ética, pues el mencionado ejercicio es una ayuda para una toma de conciencia, una ayuda teórica, si se quiere.

La vida misma y sus propios avatares pueden interpelarme, ponerme en la ruta de la interrogación ética. Es aquí, entonces, la confrontación directa conmigo mismo y los demás, la situación que enfrento y me afecta que me lleva a considerar *lo que realmente quiero para mí* en términos de mi dignidad, a esclarecer, en este sentido, qué es lo que tengo que defender, que es aquello a lo que no estoy dispuesto a renunciar.

El problema es que, aunque es siempre benéfica, esta toma de conciencia, puede ser tardía o demasiado tardía, o innecesariamente problemática. De lo que resulta que la teoría ética puede contribuir a acortar el tiempo que tomamos en asumir nuestra dignidad, es decir, a ahorrarnos desgastes innecesarios, a advertirnos a tiempo sobre el valor que tiene para mi vida esclarecer el tipo de felicidad que más me conviene, que soy autónomo y es indispensable que sea confirmada mi identidad.

La teoría ética y la vida son, pues, maestras de la ética. En el mismo sentido, pero desde una mirada más amplia, podemos decir que la teoría ética y la experiencia histórica son maestras de la ética. A lo largo de la historia humana se van decantando principios éticos rectores, principios que han llegado a costar sangre en las luchas de liberación, principios a los que la teoría ética da una expresión formal.

Dijimos que la ética plantea al régimen político requerimientos a los que este debe responder; que este debe garantizar las condiciones para que los individuos sean felices, autónomos y reconocidos en su diferencia ¿Pero qué garantiza que aquellas valoraciones que han costado tanto históricamente, de las cuales los individuos se han hecho devotos, perduren en el más largo plazo, es decir, que las generaciones siguientes, sigan siendo devotas de ideales razonables de felicidad, autonomía y reconocimiento? ¿Qué garantiza que estos ideales sigan siendo la piedra de toque de las instituciones jurídicas y políticas?

Estas preguntas implican una decisión que versa sobre la educación ética de los ciudadanos en los diferentes escenarios en los que se desempeña desde los comienzos de su existencia. Alude a un problema tan complejo y dinámico y que exige soluciones tan situadas, que sobre él solo cabe aquí formular algunas indicaciones generales:

Indicaciones sobre el fomento de la ética

1. *La ética no es una tarea exclusiva de filósofas y de filósofos, su contexto exclusivo no es una cátedra especializada.* Es así porque la naturaleza misma de sus asuntos incluye a todos los seres humanos, rebasa, el ámbito del aula, de cualquier claustro, compete a los diversos contextos de la vida y abarca todas las “etapas” de la vida (la necesidad de reconocimiento, por ejemplo, va siempre conmigo y con los otros). Es mi tarea en cuanto padre, hijo, hermano, maestro, profesional, ciudadano. Lo anterior no obsta para que cualquiera se inicie en la ética como disciplina filosófica. Todos deberíamos hacerlo. Consultarla, como lo planteamos más arriba, pueden ahorrar tiempo en la toma de conciencia de los asuntos de la ética, en la comprensión ética de la vida. Estos textos, además, proporcionan categorías y conceptos, todo un bagaje metodológico que sería torpe desdeñar.

2. *La “formación” ética debe evitar convertirse en una prédica. Nada puede reemplazar la toma de conciencia autónoma del sujeto sobre los asuntos que a ella competen.* Siendo sus asuntos mí propio bienestar y el bienestar del otro, el respeto a mi propia dignidad y a la dignidad del otro, es decir, asuntos que comprometen todos los ámbitos donde interactúo, su fomento está supeditado a las diversas formas que puede adoptar la comunicación humana. Por su propia naturaleza estos asuntos riñen con todo intento de transmitirlos desde instancias que no invoquen la autonomía del sujeto, que intenten atemorizarlo y alienarlo afín de que cumpla la “norma”. La tolerancia, por ejemplo, se fomenta

menos con discursos sobre la tolerancia que poniéndola en práctica. En un nivel discursivo ella debe ser, a lo sumo, una invitación, una siembra de inquietud, de preocupación sobre los temas señalados.

3. *Los temas fundamentales de la ética son la felicidad (la vida buena) y el respeto a la dignidad del otro.* El último tema conlleva la idea del fomento de la autonomía y del reconocimiento, pues en la medida que me reconozco como sujeto y reconozco al otro como sujeto me veo impelido a respetar mi propia identidad y la identidad del otro (identidad histórica y arduamente construida).

Podría objetarse que proponer los mencionados énfasis es excluyente pues otros han probado ser esenciales y otros están surgiendo con el desarrollo de nuevas tecnologías, de las ciencias de la vida, con el cambio de sensibilidad hacia seres distintos a los humanos, sensibilidad que impone incluirlos en la esfera de la obligación moral, etc.

Podría responderse que el respeto a la dignidad se refiere a todos los seres de cuya dignidad vamos tomando conciencia a lo largo de la historia venciendo prejuicios religiosos, ideológicos, etc (los animales, por ejemplo los ecosistemas) y que el bienestar del ser humano es un caso de la pregunta por el bienestar de la diversidad de los seres vivos tomados en su particularidad y en su conjunto (ecosistemas, la vida en el planeta y en otros planetas, etc.).

Se puede afirmar, por lo demás, que la felicidad y el respeto a la dignidad del otro son temas que han prevalecido históricamente. El primero como un tema característico de la antigüedad, el segundo del mundo contemporáneo. Son temas éticos en cuanto subrayan que es una lesión grave impedir que un ser no pueda desarrollar ni su potencial de autonomía ni su potencial de felicidad, que es un atentado a su identidad más profunda.

Una cuarta indicación se sigue de aquí:

4. La agenda de la ética no deber ser abstracta, debe mantenerse abierta, ha de estar en permanente apertura a los nuevos retos que plantee el desarrollo histórico. Dicho de otra manera, aunque la ética tenga unos temas fundamentales, su agenda debe ser abierta y dinámica como abierta y dinámica es la historia humana misma. En efecto, los énfasis de los que hemos venido hablando no llevan a un descuido de lo que podrían considerarse (i) temas más concretos de la ética. Tampoco de lo que podríamos considerar (ii) temas nuevos de la misma, incluidos los que el devenir histórico propone a las diversas comunidades políticas, algunos de los cuales podríamos considerar (iii) urgentes. Por el contrario, los temas fundamentales de la ética, sirven de faro, dan posibilidades de reflexión y de salida a los problemas nuevos, como quieran que son el producto de una decantación histórica, no en vano defienden su permanente actualidad y su presencia.

(i) La eutanasia, la pena de muerte, el aborto, por ejemplo, se han vuelto temas constantes de la ética, temas que podrían considerarse más “concretos” que la felicidad y el respeto a la dignidad humana. Pero, no más uno indaga en primer plano las discusiones sobre estos temas, advierte que suelen enfocarse, por turnos, sea desde una perspectiva *deontológica*, sea desde una perspectiva *teleológica*, según se llame la atención sobre este o aquel aspecto del problema. Es así como la mirada al problema del aborto suele ser espontáneamente *deontológica* cuando se pone sobre la mesa de la discusión la dignidad del ser humano que “viene en camino” y, espontáneamente *teleológica*, cuando avizoran las repercusiones sobre la vida, o como suele decirse sobre “proyecto de vida” de una madre joven, de una mujer violada, el que tenga un hijo indeseado.

Que los dos enfoques se combinen de manera espontánea evidencia que aluden a rasgos profundos de nuestra identidad ética. En síntesis, el tratamiento de los temas más concretos de la ética terminan remitiéndose a la felicidad y al respeto a la dignidad del otro, convergiendo con ellos, que es lo mismo que decir que se remiten a las intuiciones de base, a las certezas más profundas

que marcan nuestra identidad ética. Esta identidad, por supuesto, aunque se refiera a rasgos ontológicos, es dinámica. Es probable que nuevos avances del conocimiento, problematicen los supuestos sobre el ser humano y las demás especies, supuestos que hoy parecen inamovibles.

Lo que al parecer permanecerá inamovible –mor del método– es la necesidad de situar el análisis ético en un nivel ontológico, pues, de lo contrario, nos quedaríamos sin guía, sin criterio, respecto de lo que conviene al ser humano en tanto humano y a las demás especies de la naturaleza.

(ii) Lo mismo sucede con los problemas que surgen con el desarrollo de las sociedades, de las ciencias, de las tecnologías. Un tema, por ejemplo, como el de la violación de la privacidad, del control de los ciudadanos, con la ayuda de desarrollos informáticos, la creación de panópticos a gran escala con cámaras de seguridad, querámoslo o no terminan inspirándose de los dos enfoques de los que venimos hablando. Lo que aquí se reclama –y que no es meramente, un asunto político– es el derecho a no ser vigilado sin mi consentimiento, es decir, a ser tratado como ser autónomo, así como a un espacio privado, a ese bien que es condición de mi felicidad.

(iii) Y hay un tema que lamentablemente va y vuelve a lo largo de la historia humana y que surge cuando se violenta a tal grado la dignidad humana que incluso amenaza con agotar el sentido de la propia existencia: *el mal*. Con él vienen otros temas emparentados con la ética pero que desbordan sus linderos y ya resuelven en la sicología, la religión, la espiritualidad. Son ellos el *perdón* y la *resiliencia* como condiciones para refundar el proyecto de mi vida, para reasignarle un sentido a esta, de ser posible, o para reorientarlo.

Que la idea del perdón en una dimensión colectiva se vuelva vigente en algún país –Colombia, por ejemplo– en algún territorio del mundo, evidencia que la ética debe seguir insistiendo sobre sus temas, así como la necesidad de que los sistemas económicos, jurídicos

cos y políticos respondan a sus requerimientos. De lo contrario seguirían siendo ciegos y arrastrando a la humanidad entera a la catástrofe, a la crisis mundial que hoy nos agobia y a la que no solo le está marcando el paso esa metafísica dogmática, enmascarada, alienante como la que más, que inspira a los agentes de la racionalidad instrumental, sino, también, la nueva deriva hacia la intolerancia religiosa y política que se cierne sobre nuestra especie.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1993). *Ética Nicomáquea* (trad. Julio Pallí Bonet). Madrid: Gredos.
- Aron, R. (1934). “De l’Objection de conscience”. En *Revue de Métaphysique et morale*, n° 41, pp. 133-145. Retomado en *Revue Commentaire*, 8 (28-29), 1985, p. 291-297.
- Aron, R. (1986). *Introduction à la philosophie de l’histoire : essai sur les limites de l’objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1997). “Sobre la objeción de conciencia”. En *Estudios políticos* (María Antonia Neira de Bigorra). México: Fondo de Cultura Económica.
- Aron, R. (2003). *Mémoires*. Paris: Robert Laffont.
- Bentham, J. (2008). *Los principios de la moral y la legislación* (trad. Margarita Costa). Buenos Aires: Editorial Claridad.
- Canto-Sperber, M. (2001). “Felicidad”. En *Diccionario de ética y de filosofía moral* (Monique Canto-Esperber). México: Fondo de cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud* (Jose M. Ripalda). México-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu* (trad. Wenceslao Roces). Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Principios de la filosofía* (trad. Juan Luis Vernal). Buenos Aires: Sudamericana.
- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique* (trad. Gilbert Kahn). Éditions Gallimard.
- Heidegger, M. (1962). *Chemins qui ne mènent nulle part* (Trad. Wolfgang Brokmeier). Éditions Gallimard.
- Heidegger, M. (1958). *Essais et conférences* (trad. André Preau. Préface de Jean Beaufret). Éditions Gallimard.
- Honnet, A. “Reconocimiento”. (2001). En *Diccionario de ética y de filosofía moral* (Monique Canto-Esperber). México: Fondo de cultura Económica.
- Kant, I. (2005). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (trad. Manuel García Morente). Madrid: Tecnos.
- Labarrière, J. (2001). “Aristóteles”. En: *Diccionario de ética y de filosofía moral* (Monique Canto-Esperber). México: Fondo de cultura Económica.
- MacIntyre, A. (2001). *Tras la virtud* (trad. Amelia Valcárcel). Barcelona: Crítica.
- Artunduaga, A. (2018). *Una interpretación habermasiana del discurso mítico y político indígena en la modernidad. El caso del pueblo Nasa, Colombia*. Tesis de Doctorado aprobada con mención de meritoria, Departamento de filosofía Universidad del Valle, 10 de mayo 2018.
- Marx, K. (1975). *Manifiesto del partido comunista*. Pekín: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K. (1974). *La génesis del capital*. Moscú: Editorial Progreso.

- Marx, K. (1983). *El Manifiesto comunista y otros ensayos*. Madrid: Sarpe.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844: esbozos para una crítica de la economía política*. Madrid: Sarpe.
- Marx, K., y Engels F. (1974). *La génesis del capital* (Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda). Buenos Aires: Colihue.
- Mill, J. S. (2002). *El utilitarismo: un sistema de la lógica* (trad. Esperanza Guisán). Barcelona: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1972). *Genealogía de la moral: un escepticismo polémico* (trad. Andrés Sánchez Pascual). Madrid: Alianza Editorial.
- Nozick, R. (1992). “La felicidad”. *Meditaciones sobre la vida*. Madrid: Gedisa.
- Rawls, J. (1996). *El liberalismo político* (trad. Antoni Domènech). Barcelona: Crítica.
- Rawls, J. (1997). *Teoría de la justicia* (trad. María Dolores González). México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad* (trad.). Barcelona: Paidós.
- Taylor, C. (2005). “La conducción de una vida y el momento del bien” en *La libertad de los modernos* (trad. Horacio Pons). Buenos Aires – Madrid: Amorrortu.
- Taylor, C. (2006). *Las fuentes del yo* (trad. Ana Lizón). Barcelona: Paidós.
- Tugendhat, E. (1988). “Ética antigua y moderna” en *Problemas de la ética* (trad. Jorge Vigil). Barcelona: Crítica.
- Valencia, L. (2018). *Reconocimiento en la ley 70: un triunfo histórico que se diluye*. Tesis de doctorado pendiente de ser sustentada. Doctorado en filosofía, Universidad del Valle, Cali, Colombia.
- Weber, M. (2007). *La ciencia como profesión; la política como profesión* (trad. Joaquín Abellán). Madrid: Espasa Calpe.

Williams, B. (1993). “Conflicto de valores”. En *La fortuna moral: Ensayos filosóficos 1973-1980* (trad. Susana Marín). México: UNAM.

Zúñiga, J. (2018). *Interpelación ética y lucha contra el rigorismo en algunos textos de ficción*. En imprenta.

Sobre la educación ética¹

Rafael Silva Vega

Para AVRA

El “73 por ciento de estudiantes colombianos aprueban una dictadura”. Este fue uno de los titulares con los que abrió el diario *El Tiempo* de Colombia en su edición del 11 de abril de 2018. Con preocupación se daba una voz de alerta en razón de los últimos resultados del reporte latinoamericano “Estudio internacional de educación cívica y ciudadana” (ICCS), el cual, de acuerdo con el diario, “revela un nivel preocupante de valores antidemocráticos y orientaciones antisociales en gran parte de los jóvenes encuestados” (*El Tiempo*, 2018). El informe realizado por la Asociación Internacional para la Evaluación del Logro Educativo (IEA), citado por *El Tiempo*, encuestó a 25.000 estudiantes de octavo grado, entre 13 a 14 años de edad, de 900 escuelas de Chile, México, República Dominicana,

1 Este trabajo es producto del proyecto de investigación *La virtud ciudadana dentro de los límites de la formación religiosa en Cali*, adscrito al grupo Nexos –Grupo interdisciplinario de estudios socioculturales y psicológicos– de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Icesi de Cali-Colombia, y financiado por esta misma institución, cuyo investigador principal es Rafael Silva Vega. Agradezco a Diana Patricia Quintero, profesora del Departamento de Estudios Jurídicos de la Universidad Icesi, por la lectura que realizó al borrador inicial de este escrito y sus oportunos comentarios.

Perú y Colombia para medir las actitudes cívicas de los alumnos y sus competencias ciudadanas. Lo más doloroso del informe, citado por el diario colombiano, es que la mayoría de los estudiantes encuestados (69 por ciento) “están de acuerdo con un estado dictatorial si dicho estado conlleva orden y seguridad” –según los datos del informe Perú y Colombia ostentan los porcentajes más altos en esta medición, 77 y 73 por ciento. Pero lo más preocupante del informe, tal como lo reseña el diario, es que

Si la premisa de orden y seguridad cambia por beneficios económicos, la cifra sigue siendo relevante. En el promedio de los países, el 65 por ciento de los estudiantes están de acuerdo con una dictadura. Perú sigue siendo el primero con un 72 por ciento y Colombia, de tercero, marca un 68 por ciento (El Tiempo, 2018)

El informe de la Asociación Internacional para la Evaluación del Logro Educativo (IEA) (Schulz, et al, 2018) deja sensibles preocupaciones sobre la crisis de la educación en las democracias latinoamericanas, sobre las deficiencias de una educación orientada, fundamentalmente, a la búsqueda de la prosperidad económica, del lucro, como un modo estrecho y decadente de entender el éxito persona y social. Es decir, de unas democracias que abandonaron la educación mayestática, como *formación del carácter*, para dar paso a la instrucción y al adiestramiento para el éxito económico –con las desastrosas consecuencias develadas por el informe de la IEA. Este modelo educativo, al desplazar la educación ética a un lugar marginal, para darle prioridad en su agenda al desarrollo de capacidades en los individuos para el éxito económico en el sistema productivo capitalista, pudo haber generado cierto tipo de malentendidos sobre la naturaleza misma de la ética y lo que significa educar en ella. Uno de esos malentendidos, producto del afán de que la educación formal –la escuela, el colegio y la universidad– se enfocarán en lo útil, es decir, en las habilidades para el trabajo productivo, consistió en popularizar la idea, que en últimas no es más que un prejuicio, que la educación ética es socialización moral

y que, en tal sentido, la “familia es la primera escuela ética” (Agudelo, 2013: 106). Un prejuicio del que no han escapado los propios académicos que se ocupan de estos asuntos y que evidencia su deformada comprensión de lo que es la ética y la naturaleza de la educación ética.

Este trabajo no se va a ocupar de la genealogía ni de la historia de este malentendido, sólo de elaborar algunas ideas para aclararlo. En tal sentido, la primera parte está dedicada a un esbozo de lo que es la ética o acerca de cómo entenderla. La segunda a aclarar qué es propiamente la “socialización moral” y su relación con la familia. La tercera, en conexión con las dos partes anteriores, a dar algunas pistas sobre qué es la educación ética y la importancia de que esta recupere su espacio en la educación formal.

La ética como forma de indagación

La ética es un saber. Un saber sobre cómo obrar justamente, sobre cómo actuar apropiadamente. Pero, ante todo, sobre cómo lograr esto en relación con uno mismo y con los demás. En este sentido se trata de una indagación sobre la vida buena, es decir, sobre cuál es la mejor vida posible o la más óptima. Este es el tema del que trata la ética en su sentido más auténtico. Era casi que inevitable que la búsqueda de este saber haya sido asumida, originariamente, por la filosofía. Y que la radicalidad de la pregunta que orientó para siempre este tipo de indagación, por parte de Sócrates, según se cuenta (Jenofonte, 1993), se haya acentuado justo en el momento de crisis de la antigua democracia ateniense. Por eso lo que parece ser una coincidencia es más bien una necesidad. No es de extrañar que la búsqueda de ese tipo de saber cobre vigencia en contextos sociales de crisis. Justamente por esto es que Leo Strauss llegó a afirmar que:

Toda acción (...) está encaminada a la conservación o al cambio. Cuando deseamos conservar tratamos de evitar el cambio hacia lo peor; cuando de-

searnos cambiar, tratamos de actualizar algo mejor. Toda acción (...), pues, está dirigida por nuestro pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Un pensamiento sobre lo mejor y lo peor implica, no obstante, el pensamiento sobre el bien (Strauss, 1968: 10).

En este sentido, el tipo de conocimiento que busca la ética es de carácter prescriptivo. Esto quiere decir que se formula en términos de recomendaciones, de sugerencias sobre una posible forma de vida buena, perfectible. Esa ha sido la naturaleza de la ética, fue la que tuvo entre los primeros filósofos griegos, que enfrentaron tales cuestiones; y la que ha conservado hasta nosotros, siempre apuntando a la búsqueda del bien humano. Conviene aclarar que el hecho de ser prescriptiva le viene a la ética, como disciplina filosófica, del tipo de preguntas que ella enfrenta, que no son otras que las que se plantea, sobre estas cosas, el hombre común en su vida ordinaria: ¿qué he de hacer?, ¿cuál es el mejor tipo de vida que puedo vivir?, ¿cómo debería tratar a los demás?, ¿cómo los demás han de tratarme a mí?, etc. Como puede verse, detrás de todas ellas siempre hay una búsqueda del bien y un pensamiento sobre el bien.

Las acciones éticas del hombre común, en su vida ordinaria, están dirigidas por su pensamiento sobre el bien. O por la búsqueda del mismo. El asunto es que, como lo mostraron los primeros teóricos de la ética, Platón (1998) y Aristóteles (1985), en el hombre común ese pensamiento sobre el bien tiene sólo el carácter de opinión (*δόξα*), es decir, de un tipo de pensamiento que aún no ha sido validado y que, por lo tanto, no puede ser tomado como un conocimiento verdadero (*ἐπιστήμη*).

La conciencia del bien que dirige todas nuestras acciones tiene el carácter de opinión: no nos la planteamos como problema, pero reflexivamente se nos presenta como problemática. El mismo hecho de que nosotros podamos plantearla como problema nos lleva hacia un pensamiento del bien que deja de ser problemático; nos encamina hacia un pensamiento que deja de ser opinión para convertirse en conocimiento (Strauss, 1968: 10).

La función de la ética, como disciplina filosófica, ha sido, precisamente, la de ayudarnos a poder dar el paso de la mera opinión sobre el bien, hacía un conocimiento validado del mismo. En este caso la ética ha sido, también, un método para tal propósito. Y los primeros filósofos éticos lo fueron a causa de esta forma de exploración y del desarrollo de este tipo de metodología. Su tarea consistió, entonces, en tomarse en serio las preguntas del hombre común sobre el bien, junto con sus opiniones al respecto, para convertirlas en conocimiento. En este caso, los primeros filósofos éticos se enfrentaron a la realidad misma sin desfigurarla. Tomaron en sus manos las preocupaciones más genuinas sobre la vida humana, del hombre común, y las convirtieron en preguntas universales; con lo cual evidenciaron que se trataba de preguntas estructurales a nuestra vida —más allá de cualquier tiempo, lugar o ser humano que se las formule—, perennes. Y que, en tal sentido, poseen una dignidad tal que ameritan ser resueltas a través de un pensamiento calmo y razonado que nos evite la arbitrariedad de la opinión ciega, a causa de una creencia infundada.

Platón y Aristóteles han sido, para nosotros, el mejor ejemplo de esto. Por eso lo primero que habría que pedirle a una persona que se muestre interesada por el estudio y el aprendizaje de la ética es que se evite llegar a estos filósofos desde las falsas noticias que, desde hace mucho, se han difundido sobre ellos. Que su lectura es aburrida; que lo que dicen son meras especulaciones, ideas sin ninguna utilidad o sin la bendición de la ciencia positiva; que sus pensamientos son cuestiones ideales que están tan alejadas de la realidad que son de poco valor para el hombre pragmático que debe vivir en un mundo real, hecho de escoria, y aprender, con principios realistas, cómo sobrevivir en él. Que para qué leer autores tan antiguos, que vivían en mundos tan distantes del nuestro que ya no tienen nada que aportarnos para la comprensión de nuestro presente (mejor leer la literatura de punta). Falsas noticias que se difundieron desde una academia dogmáticamente positivista, y que se popularizaron tanto que terminaron convirtiéndose en verdades de apuño dentro de las mayorías. Prejuicios.

La ética de Platón y Aristóteles no se corresponde para nada con esas falsas noticias. Tomemos por caso el libro primero de *La República* de Platón. El tema trasversal de este es la pregunta sobre ¿qué es lo justo?, ¿qué es la justicia? O ¿cuál es la sociedad justa? —¿cuál es la mejor sociedad?—, como también de los libros restantes en sus diversas formas. A primera vista esta parece una pregunta abstracta, filosófica, pero en el fondo no es más que la pregunta más vital del hombre común, de cualquiera, en su vida corriente. Antes de esta cuestión Platón se plantea una preocupación preliminar e introductoria al tema de la justicia: ¿qué es la vejez?, ¿en qué consiste esta etapa de la vida? Una pregunta no menor para el hombre común que está en esta etapa de la vida o cercano a ella. Una pregunta vital o propia del mundo de la vida, como diría Husserl, un algo concreto (1991).

Lo fascinante al dar inicio a la lectura del libro primero de *La República* es ver que Platón, que ha sido considerado por antonomasia un pensador idealista o deductivo, no abre el análisis con un discurso abstracto o a priori sobre estos temas. Todo lo contrario. Usa los distintos personajes de su diálogo para poner en boca de ellos las opiniones o las representaciones sociales más comunes o conocidas sobre estas preguntas y estos temas en su época. Y las recupera en su diálogo para analizarlas, más allá de que esas opiniones pertenezcan a personajes ilustres o ilustrados, o sean creencias arraigadas en la mayoría. Céfalos, un venerable anciano con el que inicia la conversación, es el personaje a través del cual Platón nos informa sobre la opinión arraigada en su época de que la vejez es mala y la causa de muchos males para las personas, pues, de acuerdo con esa opinión, ella es la causa de que tengamos que privarnos de los placeres juveniles del amor, la bebida y los banquetes, entre otros males —cualquier parecido con nuestra realidad no es una mera coincidencia. Céfalos mismo es el que se encarga de desvirtuar la validez de esa opinión argumentando que la vejez no es mala ni buena en sí misma; que las quejas referidas no se deben a ella sino al carácter de los hombres, al tipo de vida que han llevado y llevan y que les hacen soportable o insoportable esa etapa de la vida. Por lo tanto el problema no es la vejez sino cuál es la mejor

manera de vivirla. Lo que dispone la inquietud sobre si la juventud es un bien en sí mismo —para lo que valdría la pena leer y releer *El guardián entre el centeno* de Salinger (1995).

Céfalo también es el preludio al tema siguiente, el de la justicia. A través de él Platón nos informa de la famosa opinión del poeta lírico Simónides de Ceos de que la justicia consiste en “decir la verdad y dar a cada quien lo que le pertenece”. Por medio de Polemarco nos da a conocer la polémica y difundida idea, en su época, de que la justicia no es otra cosa que “hacer el bien al amigo y mal al enemigo”. Y con Trasímaco la tesis, hecha para el paladar de quienes gustan ser realistas, de que la justicia “no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”. El grueso del libro primero de *La República* está dedicado al examen de cada una de estas opiniones, al análisis del alcance y la validez de cada una de ellas. Pero más allá de los resultados a los que llega Platón en este ejercicio, que no son del interés de este trabajo, lo importante a subrayar son dos cosas. Lo primero es que, querámoslo o no, esas opiniones que recoge Platón para controvertirlas, a más de veinticinco siglos, nos siguen siendo muy familiares. Y lo que es peor, en muchos sentidos, siguen dominando como creencias en variados ámbitos de nuestra existencia y unas de ellas están más extendidas en ciertos sectores de la población —que no se molesta en examinar sus implicaciones. Lo segundo es que esto pone en evidencia que la ética para Platón no es un saber abstracto alejado de la realidad. Por el contrario, se funda en las preocupaciones e intuiciones de las personas en su vida en común, es decir, parte de la realidad misma con el fin de convertir en conocimiento lo que es una mera opinión o intuición en las personas. Esto también quiere decir que si la ética, como disciplina filosófica, es prescriptiva esto se debe, simplemente, a que ella toma en sus manos sin ningún tipo de escrúpulo positivista las inherentes preguntas prescriptivas que, de forma natural, emergen en cualquier momento de la vida de una persona, con el fin de proveerlas de un estatus filosófico y hallarles respuestas fundadas en razones válidas. Y lo hace porque reconoce la profundidad y urgencia con la que las personas, en su vida en común, se formulan este tipo de preguntas. Es decir, su deseo de orientarse al actuar justo.

Otro tanto podemos evidenciar con una obra como la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles. A pesar de las diferencias metodológicas en su indagación acerca del bien humano, que lo condujeron a resultados tan distintos a los de Platón, Aristóteles no puede evitar, en su indagación, partir de las opiniones o las representaciones sociales más comunes o conocidas en su época sobre cuál es el bien del hombre y en qué consiste. Y al igual que Platón, retoma en su indagación esas distintas intuiciones sin importar que provengan de personajes doctos o sean creencias arraigadas en la población, o en sectores de esta.

No es sin razón el que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa -los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa-. La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, pero su actitud tiene algún fundamento porque muchos de los que están en puestos elevados comparten los gustos de Sardanápalo. En cambio, los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política (Aristóteles, 1985: 134).

Esta cita de la *Ética Nicomáquea* muestra claramente que Aristóteles no entiende la ética como un saber abstracto o desconectado de la vida humana. Al contrario, se trata para él de una disciplina filosófica que se funda en algo tan concreto como las preocupaciones o intuiciones del hombre sobre la naturaleza de la vida buena, la suya y la de su comunidad. En este sentido la ética como disciplina filosófica es la rama de la filosofía que se acerca más a la vida cotidiana de los hombres. O, para usar las palabras de Strauss, a “la vida afilosófica, a la vida humana” (1968: 12).

Justamente por lo anterior, los filósofos éticos entendieron a la ética como una ciencia práctica y no como una ciencia abstracta. Pero, de todos modos, como una búsqueda de la verdad sobre la naturaleza de la vida buena, del bien humano. Y dado que esa verdad no está al alcance de la mano, la ética, como búsqueda de ella, se hace necesaria. De

otra parte, como sostiene Strauss, la ausencia de conocimientos ciertos sobre un objeto que no es neutro –pues “está sujeto por naturaleza a aprobación y desaprobación, aceptación y repulsa, a alabanza y a crítica” (1968: 14)– no significa que los hombres no tengan pensamientos sobre él. Lo que implica que la ética siempre va precedida de opiniones sobre ese objeto. De ahí que la filosofía ética sea un “intento de sustituir esas opiniones” por un conocimiento cierto sobre ese objeto. En este caso ella no consiste en poseer el conocimiento cierto, sino en buscarlo (Strauss, 1968: 15). Y lo busca con un método que le es propio en tanto que disciplina filosófica, y que la distingue de otras formas de esclarecimiento de la verdad. Como afirma Wolin:

Se puede distinguir la filosofía de otros métodos de esclarecimiento de la verdad, como la visión mística, el rito secreto, las verdades de conciencia o los sentimientos particulares. La filosofía afirma que versa sobre verdades a las que se llega públicamente y que son públicamente comprobables (2012: 24).

Lo que indica que la ética, como forma de indagación de un objeto que no es neutro y sobre el que busca conocimientos ciertos, identifica lo que ella considera verdad con un tipo público de conocimiento al que se llega mediante ciertas reglas. Esto supone, de antemano, una actitud calma y razonada que nos ayude a superar la arbitrariedad de la creencia ciega, para poder examinar nuestras propias opiniones y confrontarlas con las ajenas. Esto con el fin de hallar un conocimiento que, al tener una validez hallada y probada por un razonamiento conjunto, pueda ser candidata a ser postulada como un conocimiento de carácter público. Es decir, un conocimiento que puede ser aceptado por cualquier persona, una vez que haya sido sopesado mediante su razón; y que, al tiempo, pueda ser validado en la discusión pública. El mejor modo de expresar esto es afirmar que el método por excelencia de la ética es la argumentación razonada. Y una buena manera de comprender este tipo de metodología es leer las obras de Platón y Aristóteles para poder ver esta forma de razonamiento en vivo. Y para quien no quiera ir tan lejos,

por ahora, le valdría leer un modo explicativo de esto en el capítulo primero de la *Ética práctica* de Peter Singer (1995).

Llegados a este punto podemos advertir una cuestión crucial en relación con la ética como forma de indagación. Ella es una especie de criba para eliminar las impurezas de nuestros pensamientos sobre el bien y la vida buena, las opiniones de los conocimientos. Para separar el barro del oro —que es tras lo que queremos ir. En este sentido, ella se convierte en un instrumento valioso que, una vez que lo hemos usado y lo aprendemos a usar, se nos reclama como indispensable en nuestra vida. El mismo Kant, uno de los filósofos éticos más influyentes en el mundo moderno y cuya forma de pensar produjo una ruptura con toda la tradición anterior a él, no pudo separarse de esta comprensión de la ética. Así, en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, él admite que:

Se va tejiendo, pues, en la razón práctica vulgar, cuando se cultiva, una dialéctica inadvertida, que le obliga a pedir ayuda a la filosofía, del mismo modo que sucede en el uso teórico, y ni la práctica ni la teórica encontrarán paz y sosiego a no ser en una crítica completa de nuestra razón (2007: 19).

La cuestión clave, entonces, está aquí. ¿Cómo aprender a usar ese instrumento? Y ¿cómo saber usarlo bien? Pues, de la ética habría que decir lo mismo que Karen Armstrong ha dicho sobre la religión, “es como el sexo y el arte. Hay quien los practica mal y quien lo hace bien. Si lo haces bien, puede ser sublime” (2002: 11).

La socialización moral

Dice la sabiduría popular que la educación ética de las personas empieza en la familia. Y, arrastrados por lo que se ha convertido en nuestros tiempos en un eslogan, las personas del común y hasta quienes se dedican al estudio del tema coinciden en afirmar que “la familia es un punto de partida esencial en la forma-

ción de las personas”, el lugar principal donde las personas descubren los valores, “la primera escuela ética” (Agudelo, 2013: 106). Pero si esto es cierto, entonces, ¿por qué el estado de cosas actuales?, ¿a qué se debe las recurrentes crisis, en términos éticos, que estamos viviendo? ¿Cómo se explica la profunda desigualdad social, la pobreza, el individualismo extremo, la violencia, el machismo; la discriminación sexual, racial, política, religiosa; el cinismo, la corrupción y la frivolidad en la que viven muchas personas en el mundo de hoy? Quizás lo que la sabiduría popular quiere decir no es que la familia sea “la primera escuela ética” sino, más bien, que debería serlo. Pero esas son dos cosas distintas.

Empecemos con la primera. Realmente, la familia no es “la primera escuela ética” para las personas. No lo es en el sentido en que aquí hemos definido ética —como un tipo de indagación para convertir la opinión en conocimiento cierto. La familia no es un espacio social que se caracterice, propiamente, por este tipo de actividad. Aunque sí sea el primer espacio para la socialización moral de las personas. Es a través de la familia que los seres humanos tienen su primer contacto con la normatividad moral del contexto social e histórico que les toca por suerte habitar. En ella se da su primer acercamiento con eso que los griegos antiguos llamaron *ethos*. Es decir, con los usos y costumbres que una sociedad ha establecido como los principios normativos valiosos (buenos) para que, a través de ellos, las personas guíen sus acciones y sus conductas. Esto por vía de ciertas formas de imposición, de acuerdos o de una experiencia que ha indicado el éxito de ciertas formas de obrar, más que de otras, para determinados propósitos. Todo parece indicar que la familia ha sido un medio eficaz de transmisión, aprendizaje e incorporación de este tipo de normatividad.

Generalmente, y salvo contadas excepciones, la socialización moral que se inicia en la familia reproduce desde la temprana edad patrones tradicionales de conducta, de vida y de pensamiento. En este sentido, se trata, por lo general, de una inculcación acrítica que tiene como fin reproducir formas culturales rutinarias, sedimentadas por el tiempo;

que se posan en el fondo del cuerpo y de la mente de las personas, de tal forma, que son difíciles de remover. Lo que esto quiere decir es que la socialización moral cumple un papel importante en el sostenimiento del *statu quo* de la moralidad social. Su utilidad funcional es la defensa y conservación, mal que bien, de un patrimonio histórico, de una tradición de usos y costumbres en el que las sociedades y asociaciones humanas se complacen, por la seguridad psicológica individual y colectiva que reporta. Y que puede resultar de utilidad consciente y deliberada para ciertos individuos o grupos de ellos que desean, por intereses definidos, perpetuar determinadas formas de vida. Este fenómeno de la influencia de la familia en la socialización moral de las personas y sus implicaciones para la vida política democrática de las sociedades ha sido de permanente interés para los estudiosos de la ética social.

Muchos y variados teóricos, a lo largo del tiempo, han detectado este fenómeno de la inculcación acrítica que procede por vía de la familia. En tal sentido, sus teorías ético-políticas se pueden leer como una reacción a este descubrimiento. De esto da cuenta la oposición de Aristóteles a la opinión, que empezaba a hacer carrera en su tiempo, de que “es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos” (1993: 41). La actitud negativa de Platón en *La República*, en su diseño sobre la sociedad justa, en relación con la institución de la familia (1998). Los análisis de Polibio sobre la corrupción en los Estados a causa de la fuerza de las costumbres (1999: 234 a 247). Las observaciones de Maquiavelo acerca de la influencia de la socialización moral de la familia sobre las acciones políticas de los ciudadanos (Machiavelli, 1971), y del peso de la costumbre y el hábito en la vida política (Silva, 2018: 19-46). La interpretación marxista sobre la relación entre la familia, el Estado y la sociedad (2017). La relación de continuidad que observa Dewey entre la obediencia producida por la socialización moral de la familia y la obediencia política en las sociedades (1991: 41-42). La investigación sobre la moralidad pública, en México del siglo XIX, de Fernando Escalante (1993). O el trabajo de Seyla Benhabib sobre el “multiculturalismo y la ciudadanía de género” (2006: 145-178).

Particular interés tienen, al respecto, los estudios de John Dewey. En obras como *The Public its Problems* (1991), *Democracy and Education* (2004) y en *Human Nature and Conduct* (2008) él se dedicó a estudiar la relación entre las costumbres —como hábitos colectivos u organizados— y los hábitos en la conducta humana; es decir, la influencia de la socialización moral en la vida social y política de los individuos, como su relación con la educación en las sociedades democráticas. Los estudios de Dewey nos han ayudado a comprender lo que él mismo llamó “la naturaleza positiva del hábito” (2004: 9-21), su propensión a tomar posesión del cuerpo, de la mente y del pensamiento de las personas. Y, a través de este proceso, su capacidad para construir un orden, un sistema de creencias y prácticas, un ambiente de legitimidad para determinados modos de pensar y obrar; y para perpetuarlo induciendo a las personas a asumir ese orden como el principio de seguridad psicológica de su existencia física, política, moral y económica, como una verdad para venerar y defender de cualquier peligro. Según Dewey:

Mientras los seres singulares en su singularidad piensan, desean y deciden, lo que ellos piensan y se esfuerzan por lograr, el contenido de sus creencias e intenciones es un contenido proporcionado por la asociación (1991: 25).

En este caso esa asociación primera es la familia y la sociedad. Pero Dewey entendió que esa primera socialización moral puede poner en peligro la libertad humana en tanto que ella se ejerce, primordialmente, a través de costumbres y hábitos de mala calidad, que generen disposiciones individuales y colectivas rutinarias, muertas, que sólo producen obediencia. Por eso afirma que los “niños que han vivido por la fuerza en la dependencia crecen dentro de hábitos de dependencia y sujeción” (1991: 10). Esto significa que si bien Dewey entendió la naturaleza positiva de la costumbre y del hábito él, también, reconoció la naturaleza libre del hombre, es decir, su capacidad para obrar por sí mismo, por sus propios pensamientos e intenciones, su capacidad para saber elegir qué hábitos deben orientar su vida. Por eso comprendió que la educación en una sociedad democrática

depende de cómo se resuelva esta tensión permanente entre el hábito muerto –rutinario– y la libertad como un hábito inteligente –como una disposición reflexiva que me permite elegir libremente qué hábitos tener. Dewey comprendió bien el estado de la sociedad moderna al identificar que esta vive, permanentemente, en una tensión consigo misma. Una tensión que él describe lucidamente, así:

Los cuerpos de los hombres están constantemente comprometidos en atacar e intentar cambiar algunos hábitos políticos, mientras que otros cuerpos de otros hombres los apoyan activamente y los justifican (1991: 6).

Aquí está la cuestión, ¿en qué puede contribuir la socialización moral a la formación de una sociedad democrática? Aún más, en qué medida contribuye cuando la experiencia diaria y la observación de los hechos y de ciertos fenómenos actuales, como el ingreso de las redes sociales al mundo de la ciudadanía y sus efectos en esta, nos dicen que justamente lo que se evidencia ante nuestros ojos es una tensión permanente entre el ámbito de esa moralidad y los principios que rigen nuestras construcciones democráticas del momento. Un buen ejemplo de esto son los resultados que nos muestra el informe de la Asociación Internacional para la Evaluación del Logro Educativo –IEA– (Schulz, et al, 2018). Esa misma contradicción es la que aparece cuando el niño o el joven hacen su ingreso a la escuela o a la universidad. En un sugestivo trabajo titulado *Political Education in a Democracy*, sobre las relaciones entre socialización y educación política, publicado en 1971, Harold Entwistle sostiene que “es evidente que los niños suelen acudir a la escuela con percepciones políticas que no son las de la teoría democrática” (2012: 20) y que, en tal sentido, se pone en evidencia que “la socialización política precoz es a menudo deformadora y disfuncional para una sociedad democrática y abierta” (2012: 21).

Lo mismo que sostiene Entwistle sobre “la socialización política” puede decirse sobre la socialización moral. Los niños y los jóvenes llegan a la escuela y a la universidad recubiertos con un duro ropaje que les ha provisto la socialización moral. Por esto sería engañarse

pensar que los profesores de ética se enfrentan con sujetos que están desprovistos de disposiciones, actitudes, estructuras cognoscitivas, formas de pensar y obrar. La experiencia enseña, muy al contrario, que la socialización ya ha hecho un trabajo importante y eficaz antes de que las personas ingresen al sistema de educación formal. Muy en el fondo la socialización moral, en la familia y la sociedad, imprime en los sujetos profundas convicciones no examinadas, prejuicios, difíciles de remover: que la ética es relativa, que es subjetiva, que es lo mismo que la religión, que es sólo un sistema ideal sin utilidad alguna, que se aprende en la calle y es imposible enseñarla en la escuela o la universidad, que es una cuestión de buenas maneras o la imposición de lo que los más fuertes determinan como bueno o justo. Estos prejuicios, hábitos mentales o formas de razonamiento incorporadas, se traducen en actitudes de laxitud e indiferencia moral, cinismo, dogmatismo, egoísmo, intolerancia, irrespeto hacia los demás, exclusión, escepticismo y nihilismo —en el sentido de afirmar que “los conflictos de valores no puedan ser resueltos por la razón humana” (Strauss, 1992a: 35-80). Y ese tipo de prejuicios y actitudes, producto de la socialización moral, son hostiles a los principios ético-políticos de nuestra actual teoría democrático-constitucional que es objeto de transmisión en los sistemas de educación formal. En este sentido es que no es correcto sostener que la familia es “la primera escuela ética” para las personas. Tal como lo sostiene Entwistle:

(...) las disciplinas y los ritos de los hogares, de la vecindad, de los grupos de la misma edad e incluso de las mismas escuelas, pueden robustecer unas actitudes que sean autoritarias, discriminatorias, deferentes y hasta delictivas, en oposición a las (...) democráticas (2012: 23).

La segunda cosa que hemos supuesto es que, quizá, lo que la sabiduría popular busca afirmar es que la familia debería ser la primera escuela ética. Pero, en caso de que lo llegase a ser no sería a causa de la propia socialización moral sino, más bien, de un distanciamiento de la misma. Las razones de lo primero ya están aclaradas, en parte, por

la naturaleza positiva del hábito y de la costumbre. Es decir, porque la familia y la sociedad tienden a reproducir hábitos rutinarios, muertos. Y, de lo segundo, sólo estará por verse en la medida que la familia sea cada vez más intervenida por la educación. Pero si es verdad, como se ha sostenido en una larga historia del pensamiento ético, social y científico, que el arraigo del hábito y de la costumbre es tan fuerte en los seres humanos (Dewey, 2004), entonces hemos de pensar que la educación formal es el espacio privilegiado e idóneo para la formación ética de las personas. Basta, para sostener esta afirmación, observar que la tensión que Dewey nos reveló en sus estudios, entre la escuela y el ambiente social (tradiciones sociales), se mantiene. Y que, en su permanencia, ella sigue asignando a la escuela el rol de luchar contra la hostilidad de la socialización moral a la construcción y consolidación de una sociedad libre y democrática; es decir, al fin ético que se propone la educación: la búsqueda de una sociedad mejor. Dewey lo expresa así:

(...) es misión del ambiente escolar eliminar, hasta donde sea posible, los rasgos perjudiciales del medio ambiente existente para que no influyan sobre los hábitos mentales. Aquel establece un medio de acción purificado. La selección no solo aspira a simplificar, sino también a eliminar lo que sea indeseable. Toda sociedad esta abrumada con lo que es trivial, con las ramas muertas del pasado y con lo que es positivamente perverso. La escuela tiene el deber de eliminar tales cosas del ambiente que ella proporciona y por tanto de hacer lo que pueda para contrarrestar su influjo en el medio social ordinario. Al seleccionar lo mejor para su uso exclusivo, lucha por reforzar el poder de esto mejor. A medida que una sociedad se hace más ilustrada, comprende que es responsable no sólo de transmitir y conservar la totalidad de sus adquisiciones existentes, sino también de hacerlo para una sociedad futura mejor. La escuela es el agente principal para la consecución de este fin (Dewey, 2004: 33).

Esto nos dice de paso que la socialización moral es, en cierta medida, el límite que enfrenta la educación ética; y la barrera que toda persona tiene que enfrentar en la búsqueda de una vida buena, más amplia y rica, que la eleve por encima de una vida no pensada, no reflexiva, ordinaria, trivial, sin novedad y creatividad en la acción.

La educación ética

Educación ética no es lo mismo que socialización moral. Esta última es un aprendizaje mecánico, regular, con el fin de inculcar hábitos rutinarios. La primera es una actividad normativa, de mejoramiento. En este sentido la educación ética es un tipo de formación que implica una labor pedagógica especializada, hecha por expertos, con el fin de aportar a las personas objeto de ella los elementos indispensables para que puedan por sí mismas construir, dentro de las condiciones objetivas en las que se encuentren, el tipo de vida más óptima que deseen llevar. Visto así, la educación ética es un ejercicio que consiste en enseñar una actividad, una praxis, un saber hacer algo. Ese saber hacer cristaliza en la inculcación, el desarrollo y el perfeccionamiento de una disposición en particular que no es más que una actitud investigativa permanente acerca de cuál es el mejor tipo de vida posible, cuál es la vida buena o la más óptima, para uno mismo y en relación con la de los demás. En este sentido, como actividad de mejoramiento, la educación ética tiene como función servir de instrumento a las personas para que puedan convertir la *opinión* en *conocimiento*, para que confronten la ignorancia con el conocimiento, para eliminar el prejuicio inculcado en la socialización moral y alcanzar, así, un conocimiento que puede ser validado.

En *Political Education in a Democracy* Entwistle sostuvo, con razón, que “no puede considerarse educada a una persona que conserve durante toda su vida sus primeras disposiciones socializadas” (2012: 24). Y que, por lo tanto, “la educación exige la adquisición de conocimientos y el desenvolvimiento de aptitudes necesarias para el análisis crítico” (2012: 24). En este sentido, la educación ética no consiste en plantar una teoría ética racional, cualquiera que ella sea, en la mente de las personas o una ideología sino, más bien, en alentar en ellas la reflexión crítica sobre su mundo moral y sobre mundos morales relacionados o ajenos al suyo —no importa que sean de otra época. Lo que implica un compromiso con la ampliación de los horizontes mentales y de comprensión de la realidad moral de las personas. Una salida de

su propio mundo hacia territorios ajenos, que les permita ver el suyo a distancia, observarlo con serenidad para poder entablar con él un diálogo crítico y responsable; y que les capacita para ver sus propias valoraciones y estilos de vida en contraste con las de otras personas y contextos diferentes al suyo, con el fin de poder examinar si sus creencias o modos de pensar son los más acertados. De esta forma, la educación ética tiene como fin formar a las personas para que sean capaces de considerar su propia forma de vida, sus ideas, creencias y disposiciones morales a distancia, es decir, de una forma crítica. Su propósito es combatir el prejuicio, la creencia tan arraigada de que nuestro propio punto de vista, nuestras creencias, conceptualizaciones, formas de vida y valores son superiores en relación con las de cualquier otra persona, o son válidas por el hecho de ser las nuestras. La educación ética es, por antonomasia, la inculcación de este tipo de disposición en las personas. Ese es el mayor bien que ella ha de ofrecerles. Por eso Platón sostiene en la *Apología de Sócrates* que:

El mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y (...) digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla (1998: 1-19).

Esa comprensión sobre la educación ética iniciada por Sócrates y Platón es en la que siguen insistiendo en sus escritos Martha Nussbaum (2005) y Peter Euben (1997). Se trata, para usar las palabras de Strauss, de un tipo de entrenamiento en “la forma más alta de modestia, por no decir de humildad” (2007: 21). O si se quiere:

Es a la vez un entrenamiento en audacia: nos exige una ruptura completa con el ruido, el apuro, la irreflexión, la vulgaridad (...). Exige de nosotros la audacia implícita en la determinación de contemplar las visiones aceptadas como meras opiniones, o de contemplar las opiniones medias como opiniones extremas que probablemente estén tan equivocadas como las más extrañas o las menos populares (2007: 21).

De algún modo tiene que ver con la inculcación de un cierto tipo de disposición, de un hábito activo, inteligente que nos posibilita la deliberación y una vida libre y consciente, una vida examinada, pensada, guiada por una acción creativa, con invención e iniciativa. Visto así, la educación ética tiene como propósito apartarnos de los hábitos malos, de los hábitos rutinarios, sin pensamiento, que detienen el mejoramiento, y encaminarnos a la adquisición de lo que Seyla Benhabib ha llamado “el punto de vista moral”, el cual:

(...) se corresponde con aquella etapa del desarrollo de individuos y colectividades que han superado la identificación de lo que “se debe” con lo “socialmente válido” y así han ido más allá de una comprensión convencional de la vida ética a una postura de cuestionamiento y razonamiento hipotético. La mayoría de las más altas culturas de la historia humana, que diferencian entre los mundos de lo natural y lo social, son capaces de producir tal cuestionamiento y tal disyunción entre “el deber moral” (das moralische Sollen) y la “validez o aceptabilidad social” (soziale Geltung) (Benhabib, 2006a: 19).

Por eso, es decir, por las características del tipo de disposición que privilegia la educación ética, para su inculcación, es que esta labor no puede estar en manos de cualquiera ni puede realizarse de cualquier manera. El espacio apropiado en donde puede ejercerse la educación ética es la educación formal –la escuela, el colegio, la universidad–. Ese es el lugar por excelencia para su práctica, dado que es ahí en donde los niños y los jóvenes pueden identificar, de forma consciente y reflexiva, los límites de la visión idiosincrática de las ideas, conceptos y actitudes morales con los que están dotados de primera mano –como en cualquier otra área de su vida: lo estético, lo político y hasta lo científico mismo. Y, en este sentido, la educación ética, para adelantarse de forma adecuada, requiere ser realizada por personas idóneas, profesionales formados para tal fin. Personas que además de tener incorporado el hábito reflexivo, el hábito de someter su vida a un permanente examen, como lo enseñó Sócrates –pues este es el mayor bien que la educación ética le puede aportar a los individuos

y el fin al cual ella sirve—,² tengan un conocimiento de la tradición de su contexto cultural, de su pasado y presente histórico, de lo que la gente ha pensado y dicho sobre cómo han de vivir las personas, sobre qué es lo bueno, lo correcto o el ideal de vida buena —a la manera como lo hicieron, siguiendo una especie de metodología etnográfica, Platón, Aristóteles, Maquiavelo o el mismo Spinoza—. Además un conocimiento de la realidad moral de otras sociedades, de sus formas de vida, su cultura y sus debates en relación con la vida buena. Y, por último, una sólida formación en filosofía moral, es decir, en ética y en historia de la ética. Y esto es lo más importante, porque fue lo que Strauss llamó un entrenamiento en “la forma más alta de modestia” o un “entrenamiento en audacia” para “ser engañados con menos frecuencia por la afirmación ambigua y el argumento no pertinente” (Oakeshott, 2000: 74).

El problema de nuestro tiempo es que, por un diseño en el modelo educativo, la educación formal abandono o, simplemente, no asumió la educación ética o, en su defecto, la deformó. A esta falencia especial de la educación formal es que muchos pensadores y pensadoras, del siglo XX y XXI, se han referido cuando han advertido una crisis en la educación. Y han insistido en que el rumbo perdido de la educación, su ida al despeñadero, se debe a su afán por preparar bien a las jóvenes generaciones para la “prosperidad económica”, es decir, para la buena vida antes que para la vida buena. De ahí su llamado a recuperar la enseñanza de las humanidades como una urgente necesidad en las sociedades de hoy (Nussbaum, 2010).

Ahora que está el llamado apremiante de no enseñar más para el lucro sino, para usar el oxímoron evocado por el libro de Nucio Ordine (2013), de enseñar para aprender a ver la “utilidad de lo inútil” o de la ética, por así decir, conviene que volvamos a debatir y

2 Lo que concuerda con la forma como se ha entendido la ética en la primera parte de este trabajo. Es decir, como una forma de indagación, una especie de criba para eliminar las impurezas de nuestros pensamientos sobre el bien y la vida buena, las opiniones de los conocimientos. Para separar el barro del oro.

a reflexionar sobre qué entender por ética, cómo entender el ejercicio de la educación ética, de su enseñanza. Es decir, qué enseñar cuando se la enseña y cuál es el fin de esta enseñanza. Sobre lo cual ya se han enunciado algunas ideas aquí. Como que nos esforcemos por recuperar la educación ética en el espacio de la educación formal.

Referencias bibliográficas

- Agudelo Jaramillo, A. (2013). "Aporte ético de la familia y el sistema educativo a las organizaciones". En: *Horizontes Pedagógicos*. Volumen 15. Nº 1. Pp. 104-116. Corporación Universitaria Iberoamericana.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1993). *Política*. Madrid: Editorial Altaya.
- Armstrong, K. (2002). *Una historia de Dios. 4000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Benhabib, S. (2006a). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Dewey, J. (1991). *The Public its Problems*. New York: Swallow Press.
- Dewey, J. (2004). *Democracy and Education. An Introduction to the Philosophy of Education*. India: Aakar Books.
- Dewey, J. (2004). *Human Nature and Conduct*. New York: Barnes and Noble.
- El Tiempo (2018) Edición del 11 de abril de 2018. <http://www.eltiempo.com/vida/educacion/niveles-de-educacion-ciudadana-y-civica-en-colombia-iccs-iea-2013580>

- Entwistle, H. (2012). *Political Education in a Democracy*. New York: Routledge.
- Escalante Gonzalbo, F. (1993). *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la república mexicana. Tratado de moral pública*. México: Colegio de México.
- Euben, P. (1997). *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Frederick, E. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado: en relación con las investigaciones de L. H. Morgan*. México: Publicaciones Editoriales.
- Jenofonte (1993). *Recuerdos de Sócrates*. Madrid: Editorial Gredos.
- Husserl, E. (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Kant, I. (2007). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Machiavelli, N. (1971). *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni editore.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Oakeshott, M. (2000). *El racionalismo en política y otros ensayos*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Ordine, N. (2013). *L'utilita dell'inutile. Manifesto*. Italia: Gruppo Editoriale Fabbri-Bompiani.
- Platón (1998), *La República*. En: *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Polibio (1999). *Historias*. Madrid: Planeta DeAgostini.
- Salinger, J. D. (1995). *El guardián entre el centeno*. Madrid: Alianza Editorial.

- Schulz, W.; Ainley, J.; Cox, C.; and Friedman, T. (2018). *Percepciones de los jóvenes acerca del gobierno, la convivencia pacífica y la diversidad en cinco países de América Latina. Estudio Internacional sobre Educación Cívica y Ciudadana 2016 de la IEA Informe Latinoamericano*. Wellington: IEA.
- Silva Vega, R. (2018). *La educación política en Maquiavelo y otros escritos*. Colección “Varii Cives”. Cali: Universidad Icesi, Centro de Ética y Democracia.
- Singer, P. (1995). *Ética práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, L. (1968). *What is Political Philosophy?* Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1992). *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2007). *Liberalismo antiguo y moderno*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Wolin, S. (2012). *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

La ética como campo interdisciplinar¹

Raúl Cuadros Contreras

En este artículo sostenemos la necesidad de reconocer la emergencia y creciente conformación de un campo interdisciplinar para la investigación de fenómenos morales que reclaman una conceptualización ética flexible y adecuada. La ética, pensada desde los problemas morales que pretende comprender, y no como disciplina cerrada con sus aparatos teórico-metodológicos definidos, requiere entrar en diálogo con otras áreas del saber, con otras prácticas, sujetos y escenarios. El análisis, estudio y comprensión de los problemas asociados a las moralidades contemporáneas excede las barreras disciplinarias tradicionales y exige nuevos entramados metodológicos y conceptuales que convergen en lo que a continuación se denominará como el *campo de la ética*.

Hablamos de un *campo de saber*, en el sentido acuñado por Bourdieu, en relación directa con el concepto de campo social propuesto

1 Este trabajo está inscrito en el marco de la investigación encargada de formular el proyecto de la maestría en investigación *Ética y problemas morales contemporáneos* de UNIMINUTO, entre 2013 y 2015. Un antecedente de dicho trabajo fue el proyecto de investigación “Aristotelismo, Kantismo y Utilitarismo: continuidades y rupturas”, presentado a una convocatoria interna de investigación en esta misma universidad a finales de 2011 y ejecutado entre 2012 y 2013.

por él mismo, pero que no debe ser asimilado o interpretado simplemente como espacio social. En este caso referido a los problemas morales contemporáneos y caracterizado por la interacción de la ética, de la filosofía práctica, las ciencias sociales, las artes y un conjunto de saberes emanados de las experiencias de múltiples comunidades y grupos sociales a lo largo del siglo XX. Para Bourdieu el campo es: “un sistema de líneas de fuerza: esto es, los agentes o sistemas de agentes que forman parte de él pueden describirse como fuerzas que, al surgir, se oponen y se agregan, confiriéndole su estructura específica en un momento dado del tiempo” (2003: 9). Sistema de líneas de fuerza que goza de relativa autonomía con respecto a otros sistemas. De modo que, la ética, en tanto que *campo de saber*, implica la conjunción de múltiples agentes que tensionan y enriquecen el espacio académico para reconfigurar el campo de visibilidad e inteligibilidad de los problemas morales contemporáneos. Pero dicho campo tiene una génesis amplia ligada a hondas transformaciones sociales acaecidas en el siglo XX.

Las diversas transformaciones sociales y culturales que han tenido lugar, principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XX, han sido determinantes en la configuración de las *identidades* o *modos de ser* individuales y colectivos: la experiencia de la segunda guerra mundial y de los campos de exterminio, la derrota del fascismo y la emergencia de distintas revoluciones sociales y políticas, la caída de la mayoría de las dictaduras militares y la apertura de nuevos regímenes políticos democráticos, los procesos de descolonización que, entre otras cosas, abrieron paso al reconocimiento del problema de la alteridad en las ciencias sociales, el *boom* económico de la segunda posguerra, así como el conjunto de transformaciones en la esfera del desarrollo industrial y técnico con el cada vez mayor impacto en la naturaleza, la emergencia de nuevos movimientos y actores sociales (afrodescendientes, movimientos juveniles, feministas, de género, ecologistas y animalistas entre otros), el establecimiento de una economía globalizada, la caída de los denominados países socialistas, por mencionar sólo algunas de las más representativas, han dado lugar a la emergen-

cia de nuevas moralidades y subjetividades, así como a la emergencia de nuevas representaciones, preocupaciones y objetos de estudio que han reconfigurado todo el campo de la ética.

Evidentemente, desde este punto de vista, la ética, entendida como el estudio de lo moral, no puede estar alejada de los acontecimientos sociales y culturales de nuestra época. Por esta razón, se ha hecho necesario estudiar la Ética, no tanto o no solamente como una rama de la Filosofía, sino en relación con los problemas morales contemporáneos. Pues resulta evidente que hay que concentrar esfuerzos de investigación sobre las relaciones que guardan todos esos cambios sociales y en los modos de ser que ha enfrentado el hombre común de estos tiempos con las categorías que la tradición filosófica occidental ha postulado para comprender tradicionalmente los fenómenos morales y las transformaciones en el pensamiento ético, en el mundo académico y en la sociedad.²

La pertinencia de este enfoque puede justificarse atendiendo los siguientes cuatro factores, que serán desarrollados a continuación: (a) el acrecentamiento de antiguas y la emergencia de distintas crisis que pueden ser calificadas como morales en las sociedades contemporáneas; (b) el ensanchamiento y la complejidad de las moralidades e identidades humanas; (c) la vigencia de la ética como disciplina y las transformaciones conceptuales en la misma o en el campo de estudios de la filosofía; d) La incorporación de la ética junto con el estudio de los problemas morales contemporáneos a los estudios de posgrado, lo que testimonia su reconocimiento como problemas de investigación interdisciplinarios. Por último, introducimos al final un bosquejo de algunas de las más importantes necesidades objetivas que al mismo tiempo testimonian y reclaman la asunción de un campo de saber ético interdisciplinar.

2 Como se sabe, buena parte de los desarrollos en el pensamiento ético contemporáneo proceden no sólo de la academia, sino de las elaboraciones que diversos movimientos sociales –de género, raciales, ecologistas, animalistas, etc.– y variados sujetos sociales –comunidades médicas, empresas, entre otros– han construido en su esfuerzo por comprender o transformar su propia experiencia o la de otros desde un punto de vista moral.

Acrescentamiento y emergencia de crisis morales en las sociedades contemporáneas: “Ni reír ni llorar, comprender”

Si justificar es dar buenas razones en favor o en contra de una decisión o de una posición y, en ese sentido, se contrapone a la arbitrariedad, la justificación de la ética o de la necesidad de la ética, podría quizá enfrentarse a una situación paradójica. Frecuentemente, los argumentos que podrían citarse con buen juicio para favorecer dicha empresa también podrían usarse para denostarla: la apabullante presencia de atrocidades humanas a lo largo del siglo XX y de lo corrido del XXI bien podrían llevar a personas sensatas a sostener, precisamente, que no tiene sentido escribir discursos o hacer estudios sobre ética, así como pretender que la enseñanza de ésta tenga alguna validez o eficacia en la vida social y personal.

Comentarios de esta clase, proferidos con frecuencia por personas cultivadas y no particularmente escépticas, pueden escucharse en diferentes ámbitos cuando se piensa en otras atrocidades más cercanas, como las cometidas por los distintos actores del conflicto armado en Colombia. En este sentido, puede producirse la impresión de que el diagnóstico previamente presentado no sirve tanto para persuadir como para disuadir sobre la pertinencia o necesidad de defender la importancia del estudio de la ética.

Sin embargo, tal como han sostenido distintos teóricos morales, entre otros el contemporáneo Jonathan Glover, si bien es necesario reemplazar la vieja “pobre y mecánica psicología” heredada de la Ilustración que confía en el progreso moral y que cree ciegamente en la existencia y la operancia de una ley moral, también lo es mantener la esperanza –también ilustrada– de la consecución de un mundo menos cruel y más humano:

La esperanza de que si nos comprendemos mejor a nosotros mismos podemos contribuir a crear un mundo con menos miseria [...] Hay más cosas que entender acerca de nosotros mismos, y cosas más oscuras que las que en general

han aceptado quienes comparten esta esperanza [...] Tenemos que examinar con firmeza y claridad ciertos monstruos que llevamos dentro. Pero eso forma parte del proyecto de enjaularlos y domarlos (Glover, 2001: 25).

La crueldad y la destrucción han existido a lo largo de la historia. No obstante, esto jamás ha impedido que los teóricos morales hayan indagado en este ámbito, pues precisamente en él se pone en juego lo que se es y lo que se puede llegar a ser. La persistencia de la atrocidad que se hizo más fuerte a lo largo del siglo XX y que continúa en el siglo XXI gracias al incremento de la capacidad de acción de los humanos (para crear y para destruir) exige nuevos esfuerzos comprensivos sobre la condición propia y las posibilidades de modificarla.

En este marco compartimos, de la mano con Rafael Gutiérrez Girardot (1986), la convicción de que el conocimiento producido en la universidad debe contribuir al esclarecimiento de la vida personal y colectiva. Por esta razón consideramos que es posible y necesario contribuir al esfuerzo por producir aproximaciones comprensivas y fundamentadas sobre los problemas morales del presente, en diálogo con la tradición.

Por otra parte, el hecho de que, en la historia mundial contemporánea de las atrocidades, la sociedad colombiana ocupe un lugar destacado y el que se encuentre ante la expectativa de producir un giro en contra de esa larga tendencia histórica, no dispensa de la ardua tarea de interpretación moral de las actuaciones. Por el contrario, las circunstancias actuales compelen a pensar críticamente el propio pasado y encarar crítica e imaginativamente las posibilidades de futuro. Nos resistimos entonces, precisamente tanto al escepticismo inmovilista como al entusiasmo confiado; lo que implica un reto y un esfuerzo aún mayor para el pensamiento y la imaginación ético-política. Por esta razón, se ha acogido la máxima de Spinoza: ni reír ni llorar, comprender.

El ensanchamiento y la complejización de las moralidades humanas

Es necesario estudiar la inmensa pluralidad de moralidades que han florecido en las sociedades contemporáneas. El mismo Jonathan Glover sugiere esa otra posible veta de indagación moral empírica:

La historia moral reciente excede con mucho las discusiones éticas y los horrores de factura humana que aquí se analizan. Una concepción más generosa incluiría también los cambios en la familia, en la manera de tratar a los hijos y en las relaciones entre hombres y mujeres. Y también incluiría, entre muchas otras, las actitudes ante la pobreza, los cambios religiosos, el impacto de la ciencia en nuestro pensamiento sobre cómo vivir, las actitudes con respecto al sexo y a la muerte, las relaciones entre las diferentes culturas y las actitudes ante los animales, el mundo natural y el medio ambiente (Glover, 2001: 19).

En una dirección similar discurre Peter Singer en *Una vida ética* (2000). El filósofo y activista resume sus principales inquietudes en unas pocas cuestiones: la necesidad de conceder importancia al dolor y de luchar por evitarlo o aminorarlo en todos los seres sintientes, su posición en contra de la santidad de la vida humana —que se relaciona con su actitud en defensa de la eutanasia—, su preocupación y exigencia de compromiso con el combate del hambre en el mundo. Aquí, en realidad, se resume una parte destacada del tipo de preocupaciones y de actitudes morales que se expresan en las formas de vida de muchas personas y grupos humanos en nuestro mundo contemporáneo.

También Hans Jonas (1975) ha sintetizado las experiencias, preocupaciones y modos de vida de muchos ciudadanos que consideran que el principal problema ético planteado para esta época es el de la responsabilidad con el planeta, con la biósfera y con las generaciones futuras, movido principalmente por una actitud y exigencia de *cuidado del ser* (Heller y Fehér, 1995) que nace de la consciencia de la terrible capacidad destructiva de la tecnología contemporánea.

Se podrían agregar aún algunas otras preocupaciones o posibles objetos de investigación a los ya mencionados: las nuevas maneras de concebir la infancia en las sociedades contemporáneas, las relaciones amorosas y sexuales atravesadas por la pluralidad creciente de perspectivas de género, los modos en que la ciencia y la tecnología moldean la vida de las personas, sus cuerpos y sus subjetividades, la influencia ética y política que tienen los medios masivos de comunicación en la configuración de la vida de los ciudadanos y en las relaciones sociales (no sólo mediante la difusión de ideas o valores, sino también por el moldeamiento estético de sus subjetividades), o las relaciones entre las culturas y las razas, tanto a nivel geopolítico como a nivel urbano en las sociedades multiculturales.

Ahora bien, muchos de estos fenómenos están asociados a problemas morales que se visibilizan a través de feroces debates éticos, políticos y jurídicos, evidenciando la emergencia de esos nuevos modos de ser que, quieren validarse y que riñen con otros ya establecidos. Tales son los casos de los debates sobre la plausibilidad jurídica y ética del aborto, el derecho al matrimonio o a la adopción de niños por parejas del mismo sexo, los debates sobre la validez de la producción de alimentos transgénicos, sobre el uso científico de células madre, la terapia celular o el alquiler de vientres, etc.

Podrían incluirse también en este grupo, las discusiones acerca de la reparación de las víctimas de conflictos armados, que incluyen debates sobre cuáles deben ser las políticas adecuadas para hacer justicia a su memoria. En el caso colombiano, la firma de un acuerdo de paz entre el gobierno nacional y la guerrilla de las FARC, pone también de manifiesto la inmensidad de retos éticos y políticos que se plantean para la sociedad hacia un futuro cercano, más allá de los tremendos retos económicos y sociales que una genuina transformación como ésta supone. Por lo que se ha podido ver hasta el momento, la actitud del establecimiento hacia las causas objetivas —económicas, sociales y políticas— que generaron el conflicto armado se mantiene incólume lo mismo que la evasión de sus responsabilidad fundamental en la crueldad desatada en medio del conflicto: ni el más mínimo atisbo de disposición hacia una

verdadera reforma agraria, todo lo contrario, la acumulación de tierras sigue su marcha; las modificaciones al ya limitadísimo acuerdo, sobre todo en favorecer las condiciones para que los empresarios y terratenientes no tengan que comparecer ante la JEP; mientras que el asesinato diario de líderes sociales no para cuando vamos ya cerca de 300 asesinados desde que inició el proceso de negociación.

El estudio detenido de este tipo de asuntos puede ayudar a la comprensión de estas problemáticas e introducir nuevos argumentos y nuevas rutas de exploración y de reflexión, que alimenten los debates ciudadanos relacionados con ellos, enriqueciendo así, la vida pública internacional y nacional. En esta dirección se han hecho muchos esfuerzos desde distintas disciplinas —algunas Facultades de Derecho han jugado un papel importante al respecto, así como diversos programas académicos, institutos especializados, interdisciplinarios y observatorios de diversa índole— para ayudar a iluminar estas problemáticas. Sin embargo, sigue haciendo falta focalizar en el estudio del sentido propiamente moral de estos fenómenos y prácticas, procurando elaborar propuestas éticas y políticas a partir de dicho estudio.

En este sentido, el campo emergente de los estudios éticos se interesa no sólo por las tradiciones éticas clásicas y contemporáneas, en tanto modelos indispensables que permiten guiar las reflexiones sobre los fenómenos morales y otros objetos de reflexión y teorización filosófica en sí mismos, sino también por la reflexión sobre la “materialidad moral contemporánea”, es decir, aquellas nuevas preocupaciones, problemas y sujetos morales que han emergido y de los que ya se han dado ejemplos. Un ejercicio así demanda por fuerza una aproximación interdisciplinaria para acometer problemas del mundo:

La calidad de las disciplinas estará definida ante todo por el problema que se procura resolver y por la amplitud de la solución que se pretende encontrar [...] la conjunción de disciplinas que deban interactuar para resolverlos [los problemas] en la forma más adecuada depende de la naturaleza misma de cada uno de esos problemas y de la amplitud de la solución que se busca (Remolina, 2010: 58).

Por esta vía, se intenta no sólo conocer esa pluralidad de formas de ser y de actuar en su condición problemática, sino también pensar, a partir de ellas, nuevas maneras posibles de ser y nuevas formas de convivencia social y de realización personal, lo que involucra la producción de nuevos conocimientos en el campo específico de la ética.

Ciertamente, un interés como el que se persigue exige una aproximación interdisciplinaria y asumir sin ambages la pluralidad y heterogeneidad de la ética, como todo un *campo* en el que interactúan, conviven y luchan con discursos, prácticas, saberes, proyectos y programas morales y políticos propios de instituciones académicas y todo tipo de grupos o movimientos sociales.

De esta forma, se propende por un diálogo entre filosofía y ciencias sociales,³ por un lado, y entre academia y experiencia vital, por el otro. Lo primero, por cuanto las ciencias sociales desde sus orígenes hasta estos días se han ocupado de fenómenos morales, que es necesario identificar y tomar como fuente para el diseño de nuevas propuestas éticas y políticas. Lo segundo, porque concedemos primacía a la experiencia individual y colectiva.

La vigencia de la ética y las transformaciones en la disciplina o el campo de estudios de la filosofía

Desde el punto de vista de la tradición filosófica, la filosofía práctica ha ganado un espacio indiscutible y puede ser considerada como una de las áreas más dinámicas de la filosofía contemporánea. Si en la antigüedad la filosofía, en sentido fuerte, era ante todo metafísica, y si en la modernidad fue

3 En principio pues, como se verá con claridad más adelante, una empresa como la que se propone debe estar abierta al diálogo y al trabajo en equipo con personas y grupos de diversos ámbitos del saber académico, como la literatura, las artes, el derecho, las ciencias naturales y la tecnología.

la epistemología, puede decirse que en la actualidad, la filosofía en sentido fuerte es la Ética y la Política (atravesadas en muchos momentos por la Estética).

Es cierto que el siglo XX produjo todo tipo de derivas difíciles de clasificar o directamente inencasillables (piénsese en los casos de Wittgenstein, Heidegger, Husserl, Adorno, Benjamin, Dewey, Foucault, Deleuze, Gadamer, Ricoeur, Perelman, entre muchos otros) y que dio lugar a otras nuevas clasificaciones, al punto que gran parte de la filosofía académica contemporánea es muy especializada (filosofía de la mente, de la técnica, del lenguaje, de la ciencia, y de múltiples ciencias —de la biología, de la matemática, de la física, y un largo etcétera).

No obstante, buena parte de lo que escribieron esos filósofos (la célebre conferencia sobre Ética de Wittgenstein, la Mínima Moralia de Adorno, las reflexiones sobre el cuidado de sí de Foucault, las reflexiones sobre la técnica y sobre el cuidado del ser de Heidegger, las reflexiones sobre las relaciones entre filosofía y política cultural de Rorty e incluso las disertaciones sobre la técnica y sobre la crisis de la humanidad europea de Husserl) y de lo que escriben otros actualmente (piénsese, por ejemplo, en los casos de Agamben, Ranciere, Habermas, Searle, etc.), tiene una impronta ética inconfundible (para no hablar de todos los que se han dedicado o se dedican de manera especializada a su estudio y a su reformulación: Taylor, Rawls, Habermas, Ricoeur, MacIntyre, Jonas, Singer, Nussbaum, Dussel, entre otros).

En este panorama, la Ética ha ido ampliando su peso dentro del mundo académico y obteniendo simpatizantes que provienen muchas veces de áreas distintas a la filosofía. Este “viraje ético” que parece estar experimentando el mundo académico en general y el filosófico en particular, se debe en gran parte a las enormes transformaciones que trajo consigo el siglo XX y que se enunciaron antes. Todas esas transformaciones han cuestionado los viejos sistemas y clasificaciones filosóficas, impactando directamente en las categorías formuladas por las distintas tradiciones de pensamiento ético. El estudio de ese

impacto, y del surgimiento de nuevas categorías de análisis en el seno de las nuevas teorías éticas, podría contribuir a comprender los nuevos problemas morales a los que se ve enfrentado el sujeto contemporáneo. Éste es justamente el reto que hay que asumir: un diálogo constante entre las grandes tradiciones de pensamiento ético, las nuevas experiencias morales de nuestro tiempo y las nuevas interpretaciones que sobre ellas van emergiendo.

La proliferación de programas de posgrado en Ética⁴

La academia, con los programas de posgrado (Maestría y Doctorado) en ética o en campos afines en los que se han ido creando líneas de investigación en Ética, en el mundo y en parte también en Colombia, se ha ido apropiando de la pregunta por el pasado y el presente de las indagaciones éticas, pero también por el presente y el futuro, es decir, por la esperanza de que estas indagaciones incidan en la consolidación de nuevas conductas y por ende en un nuevo orden social. Sin importar en qué enfaticen los

4 Este apartado se basa en un rastreo de las maestrías existentes en Ética. Este rastreo se realizó siguiendo cuatro líneas de búsqueda: a) Maestrías en Ética ofrecidas por programas internacionales; b) Maestrías en Ética ofrecidas por programas latinoamericanos; c) Maestrías en Ética que se ofrecen en Colombia; d) Maestrías en Colombia que, aunque no especializadas en Ética, tienen alguna línea de investigación relacionada con este campo. Se consultaron 42 maestrías en todo el mundo, de las cuales 14 se ubicaron en Colombia (1 Maestría en Ética y política, 1 Maestría en ética y Problemas Morales Contemporáneos, 3 en Bioética y 9 maestrías con líneas de investigación dedicadas, directa o indirectamente, a la Ética). Esta información es relevante en la medida en que aporta un panorama amplio de la creciente oferta de programas de posgrado en el campo y proporciona elementos de contrastación, en tanto que, al mismo tiempo, evidencia la relevancia que este tipo de programas está ganando en la actualidad. Otro ámbito relevante lo constituyen la creación de unidades académicas o académico-administrativas dedicadas al estudio y la promoción del pensamiento ético bajo distintas modalidades, desde la construcción de programas y cursos de Ética o Ética profesional en el pregrado e incluso también en el posgrado, hasta la disposición de estrategias transversales a lo largo de todo el currículo.

programas –si en una dimensión o enfoque teórico o empírico–, lo cierto es que la importancia concedida al estudio de la ética parece responder en todos los casos a esfuerzos comprensivos del presente similares al que aquí nos interesa.

A partir del estudio del estado de los programas de Maestría en ética que existen en el mundo se pueden obtener, entre otras, las siguientes conclusiones: en primer lugar, la mayoría de los programas de Maestría en Ética intenta proveer a los investigadores y estudiantes que participan de sus actividades curriculares canales de acceso a las problemáticas sociales que van, desde los enunciados teóricos, hasta los estudios de caso más especializados, lo que se convierte en la oportunidad para enlazar la tradición teórica con la cotidianidad de los sujetos o con lo que acaece en la sociedad.

En segundo lugar, la mayoría de los programas de postgrado en ética justifican su pertinencia en la medida en que, de acuerdo con el contexto social, histórico y político en el que se inscriben, se ocupan de los problemas éticos que allí se presentan, tratando de ofrecer algunas alternativas de reflexión e incluso de solución para ellos. En tercer lugar, es importante señalar que, aunque algunos programas van dirigidos, casi exclusivamente, a fenómenos y problemas locales, la gran mayoría, al tiempo que reconocen la necesidad de pensar el propio contexto, se orientan hacia los problemas morales contemporáneos con un enfoque global, es decir, se entiende la necesidad de trascender los contextos sociales particulares en un esfuerzo por pensar la totalidad.

Es destacable, en cuarto lugar, que las maestrías de este tipo no dejan de preguntar por la felicidad, la justicia, la vida buena o por el fundamento de la conciencia moral, es decir por el saber ético más tradicional, lo que evidencia que consideran imprescindible un componente teórico sólido en el que se discuta a partir de presupuestos teóricos el valor y la importancia de este saber.

En quinto lugar, en muchos casos, la ética es tratada como un saber transversal que está en diálogo constante con otros saberes y profe-

siones, lo que conduce a ofrecer programas interdisciplinarios en los que se plantea de antemano la importancia de pensar en clave ética los problemas particulares que surgen en otros campos. En este sentido, se puede afirmar que estos programas hacen total énfasis en la dimensión aplicada de la ética y en la necesidad de pensar los problemas morales presentes en los distintos ámbitos de la sociedad contemporánea.

Por último, cabe resaltar que una buena parte de los programas reconoce el vínculo entre la ética, la toma de decisiones y la reflexión como un elemento fundamental a cultivar en todos los ámbitos de la vida, y que, por lo tanto, debe tener una presencia transversal en los planes de estudio.

Necesidades morales objetivas

Para terminar, tratando de ser sintéticos, es preciso enumerar un conjunto de necesidades sociales de carácter moral que dan sentido a esta idea de la emergencia de un campo interdisciplinar para la investigación de fenómenos éticos.

Cuanto más capaz se ha hecho la humanidad de conocer el mundo –natural/social–, de transformarlo y de dominarlo, tanto más capaz de destruirlo se ha vuelto. Las posibilidades de transformar y de crear se acompañan con las de destruir y hacer sufrir. En tal sentido, las demandas morales emergen en todos los ámbitos de la vida, desde los más prestigiosos y bien reputados hasta los más comprometidos: como el ejercicio de la ciencia, de la tecnología, el cuidado de la salud, el ejercicio de la economía, del gobierno y de la misma justicia. Porque no se puede negar que hoy las personas son más libres que nunca, pero, al mismo tiempo más susceptibles de ser sojuzgadas y vulneradas.

Nunca antes en la historia las demandas éticas han aparecido tan evidentes y tan relevantes, a la vez que tan difíciles de realizar, el siglo

XX ha sido el siglo, no sólo de la máxima crueldad, sino también el de la emergencia de nuevas y crecientes exigencias de cuidado, de solidaridad y de justicia. Ha sido así como surgieron múltiples expresiones políticas e ideológicas que problematizan y ensanchan el ámbito de incidencia de la reflexión ética.

Así, en un plano meramente conceptual, la demanda social de la ética se ha hecho manifiesta como nunca antes en la historia, justamente por esa terrible confluencia entre la capacidad de obrar –y gozar– y la posibilidad de sufrir o padecer. En este marco, aparecen como muy relevantes un conjunto de demandas sociales de carácter moral:

Reconocer el fuerte rol corruptor del capital, en especial del capital financiero internacional

Los escándalos de corrupción son el pan de cada día en nuestro país y en el mundo. Existen por ello innumerables programas anticorrupción generados por diversas agencias internacionales. Evidentemente la corrupción tiene implicaciones económicas y sociales que obligan a ocuparse de estos temas, pero el carácter moral del fenómeno de la corrupción es un lugar común en múltiples niveles de la sociedad, sin embargo, en la mayoría de las ocasiones no se pasa de la queja y de las valoraciones procedentes del sentido común, que insisten en que todo ocurre por una supuesta “pérdida de valores”. No se les ha ocurrido pensar que puede tener que ver con la imposición de nuevos y muy arraigados valores procedentes del sistema económico imperante y de su más cruda manifestación internacional, el gran capital financiero transnacional, que recorre el mundo en busca de ganancias y que es una fuente casi infinita de corrupción. De modo que es necesario estudiar las relaciones entre sistema económico y la emergencia de nuevos valores como un marco reflexivo para comprender el fenómeno de la corrupción.

Comprensión de la diversidad de formas de vida

La heterogeneidad y complejidad de las distintas formas de vida en las sociedades contemporáneas, así como la emergencia de nuevos problemas morales y nuevos conflictos de valores asociados a las pugnas valorativas de esas distintas formas de vida, plantean nuevos retos al pensamiento ético. En tal sentido, se requiere formar personas capaces de articular el estudio de las grandes tradiciones de pensamiento filosófico ético con las nuevas tendencias de pensamiento ético contemporáneo, para desarrollar las categorías de análisis adecuadas que den cuenta de esa complejidad y diversidad moral de este tiempo.

Cualificación de la capacidad argumentativa y deliberativa

La diversidad de perspectivas morales que conviven, muchas veces de manera conflictiva, en las grandes ciudades, pero también en las localidades rurales y urbanas, obligan a aprender a discernir sobre valores, pues no se trata de promover una única preferencia valorativa de manera dogmática, pero tampoco de aceptar de manera irreflexiva o hasta cínica todas esas perspectivas. En sociedades tan complejas como las actuales se impone con más urgencia que nunca la necesidad de aprender a discernir sobre opciones valorativas, a justificar razonablemente las propias opciones y a controvertir con propiedad las que se consideren inaceptables. En tal sentido es preciso contribuir a la formación de ciudadanos mejor cualificados para deliberar, justificar sus decisiones y acciones y comprometidos con la asunción seria de los grandes debates de la vida pública.

Despliegue de la imaginación ético-política

En un país como Colombia, signado por la violencia endémica y en el que se acaba de firmar un acuerdo de paz que se encuentra en crisis, en donde la promesa de reconciliación entre diversos actores sociales

enfrentados brutalmente hasta ahora se avizora cada vez más incierta, pues persisten graves contradicciones sociales y políticas y diversas formas de impunidad. Los retos para el pensamiento ético se hacen apremiantes, reconduciendo a las relaciones entre ética y política y economía. Es preciso desplegar la imaginación ético-política para ayudar a pensar nuevas maneras de ser y de relacionarse alejadas de la barbarie.

Reconocimiento y afirmación de nuevos escenarios de reflexión y acción moral

Como se ha indicado en distintos lugares del texto, la reflexión y la acción ética se han multiplicado y diversificado desde mediados del siglo XX. Desde entonces, han ido apareciendo numerosos escenarios de reflexión y acción moral que han contribuido a la emergencia de nuevas formas de pensamiento ético, tales como: las comunidades médicas interesadas en la corrección moral de sus prácticas; las organizaciones que se preguntan por la responsabilidad social, si bien no siempre estén tan dispuestas a asumir las implicaciones profundas de dicha pregunta; los grupos y asociaciones y movimientos sociales de diverso tipo dedicados al cuidado del medio ambiente o a la defensa de los animales no humanos; los grupos defensores de los derechos de minorías étnicas, sociales, de género, económicas de diverso tipo, e incluso los espacios tradicionales de enseñanza en todos sus niveles, pues la enseñanza de la ética se ha constituido en un tema de investigación en sí mismo para muchas universidades del país, entre muchos otros.

Pensar problemas morales de alcance global

Existen múltiples problemas morales propios de una sociedad globalizada o que interesan especialmente a ella, es preciso aprender a pensar sobre ellos y sobre cómo encarar sus implicaciones nacionales o locales. Se trata de problemas como los asociados a la justicia internacional —que nunca son meramente jurídicos—, o los relacionados con el cuidado del medio ambiente, o las relaciones entre las razas y las

civilizaciones o incluso las relaciones entre los géneros —en especial los vinculados a las distintas formas de violencia de género—, también los que surgen con las peculiaridades de la interacción en medios tecnológicos —como la ética hacker, el espionaje electrónico, el manejo de los datos y la información—, o como los derivados de la práctica de la investigación científica natural y social.

Retos y demandas éticas de las profesiones

Los ámbitos tan especializados ligados al ejercicio de las distintas profesiones también demandan cada vez más reflexiones, prácticas, procedimientos y hasta instrumentos de intervención muy específicos de tipo ético; son muy conocidas las preocupaciones en el ámbito médico y el del periodismo lo mismo que las de los investigadores de los más diversos ámbitos disciplinares, pero son muchas otras las profesiones que han ido ganando conciencia de la importancia de una adecuada formación ética como parte sustancial de la calidad académica de sus profesionales. Es necesario ayudar a cualificar a este tipo de profesionales y cooperar interdisciplinariamente con las instituciones de formación, con las facultades y las asociaciones de profesionales interesados en perfeccionar la formación de sus grupos de interés.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, P. (2000-1, 2003). *El oficio de científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Heller, A y Fehér, F. (1995). *Biopolítica: la modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona, Península.
- Gutiérrez Girardot, R. (1986). “Universidad y sociedad”. En: *Revista Argumentos* No. 14-15-16-17. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

- Glover, J. (2001) *Humanidad e inhumanidad: una historia moral del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- Jonas, H. (1975) *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Remolina, G. (2010). “¿Qué es la interdisciplinariedad?” En: *Orientaciones Universitarias* No. 43. La interdisciplinariedad en la universidad. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Singer, P. (2000). *Una Vida Ética*. Madrid: Trotta.
- Torres, S. J. (1998). *Globalización e interdisciplinariedad: El currículo Integrado*. Madrid: Ediciones Morata.

Una apuesta en tres líneas. Reflexiones sobre la enseñanza de la ética desde la Universidad Icesi¹

Juan José Fernández Dusso

La estructura de cursos en ética de la Universidad Icesi está compuesta por tres líneas diferentes de reflexión. Una primera que gira en torno a preocupaciones propias del ejercicio profesional particular, tanto para estudiantes de pregrado como de postgrado. Una segunda volcada hacia la reflexión sobre el mundo social, que hace parte de un conjunto más amplio de los denominados cursos de formación ciudadana ofrecidos a estudiantes de pregrado. Y una última, más reciente y que forma parte del conjunto de electivas liberales de pregrado, que pone en el centro de sus preocupaciones lo que algunos colegas del Seminario de ética han llamado reflexiones sobre lo íntimo (cursos estos denominados formalmente como de razonamiento moral). La apuesta en tres líneas, relativamente reciente, se diferencia de lo ofrecido durante los primeros años de la década pasada por la aparición -en este orden temporal- de la segunda y tercera líneas aquí en mención.

1 Este trabajo se apoya en el programa de estudios sobre justicia y reconocimiento adelantado durante el 2017 y en el proyecto de investigación sobre sentimientos morales y representaciones de ciudadanía entre estudiantes de pregrado de la Universidad Icesi en los años 2012 y 2015.

Esta estructura puede entenderse como una respuesta a las transformaciones de la Universidad Icesi desde finales del siglo pasado. De una pequeña universidad privada reconocida por su origen como escuela de negocios, la universidad pasó en los últimos 20 años a ganar reconocimiento en otros campos de la enseñanza y, más lentamente, la investigación. Esto se hace evidente en la multiplicación de facultades y programas de pregrado y postgrado (en nuevos campos de las ciencias naturales, sociales y médicas, para mencionar solo algunos que den cuenta de tal explosión), y en los reconocimientos institucionales que acompañaron dicha ampliación.

Su expansión llevó a un aumento significativo de la población estudiantil. Una cada vez más heterogénea no solo por el aumento en la variedad de sus programas y la visibilidad regional obtenida en consecuencia, sino además por la amplia oferta —propia y externa— de becas que incorporó. Así, la universidad pasó de tener una población de estudiantes proveniente en su mayoría de la clase media de Cali, a contar con una mucho más diversa tanto por los intereses y aspiraciones profesionales, como por los orígenes (geográficos, sociales) de buena parte de ella.

La ética profesional, primera de las tres líneas, ofrecida en sus inicios para un cuerpo de estudiantes de negocios y administración, provenientes en su mayoría de la clase media caleña, ponía el acento en la reflexión sobre el principio de responsabilidad. Allí, entonces, los docentes conjugaban formaciones en filosofía o administración, con experiencias profesionales en distintos ámbitos de la vida académica y empresarial.

La ética ciudadana, que aparecería durante el segundo lustro de este siglo, acogería un cuerpo de estudiantes mucho más amplio y formularía preguntas que pondrían el acento en la preocupación por el reconocimiento y la justicia social.² En este caso el cuerpo de profesores habría

2 Con matices según el curso de ética ciudadana del que se tratase: esta línea los ofrece en ética y economía, en ética y democracia, en ética y tecnologías, en ética y diversidad, entre otros.

variado también: menos filósofos y administradores que en la primera fase, más docentes provenientes de las ciencias sociales.

La última y más reciente línea, aquella de cursos sobre razonamiento moral, atiende un puñado de estudiantes tan variado como reducido por la más baja oferta de grupos que hasta hoy ofrece. Su nacimiento surge en parte de la transformación parcial del equipo docente que compone nuestro Seminario de ética. Una que dio un renovado espacio a docentes con formación en filosofía, con posiciones diferentes frente a la manera de vivir la política, con interpretaciones distantes sobre la justicia (como concepto, como meta), con visiones divergentes sobre el lugar de la identidad y el reconocimiento en dicha reflexión.

La enseñanza de la ética, con cada cambio, obligó a la formulación de nuevas preguntas, a la apelación a distintos tipos de herramientas teóricas, casos y documentos, y a la definición de nuevas aproximaciones para el debate en clase. Cada una de las líneas existentes se vio afectada por la aparición de la subsiguiente. Más la segunda por la tercera, no obstante, que la primera por las otras dos.

Este texto se propone ofrecer una reflexión sobre algunos aspectos de la experiencia docente en estos cursos de ética. No desde la construcción de un solo bloque argumentativo sobre nuestras experiencias. En cambio, presentando discusiones en torno a dos preocupaciones recurrentes: aquella sobre el lugar de la ética en la formación ciudadana; aquella sobre distintas aproximaciones pedagógicas para abordar dificultades en el aula.

Dos ejercicios de investigación diferentes apoyan los distintos momentos de este escrito. Por un lado, el texto se apoyará en el programa de estudios sobre justicia y reconocimiento adelantado durante 2017 por un puñado de profesores del Seminario de ética. Por otro lado, el texto estará apoyándose en un proyecto de investigación llevado a cabo por docentes de ciencias sociales y de ética, en los años 2012 y 2015, sobre sentimientos morales y representaciones de ciudadanía entre estudiantes de pregrado de la Universidad Icesi.

Las distancias, las promesas: identidades, reconocimiento y la aspiración de independencia

La ética profesional, impartida durante los primeros años a estudiantes de pregrado y postgrado en áreas de los negocios y la administración, conjugó el uso de casos de estudio sobre el ejercicio de la gerencia, provenientes de escuelas de negocios norteamericanas y de ejercicios de investigación propios del Seminario de ética, con documentos propios de los campos de la filosofía, la ética de los negocios, la sociología y la psicología experimental. Las lecturas serían siempre cortas (simplificadas cuando fuese necesario por la vía de la selección de algunos apartes), y el énfasis estaría siempre puesto sobre los dilemas que representan para el gerente medio o el profesional en ascenso distintos momentos de la vida empresarial. Hilados los casos a partir de la consideración de la organización empresarial como ambiente y agente moral,³ los cursos construirían de manera original una visión sistematizada de los tipos de eventos que recurrentemente deberán afrontarse, las dimensiones y personas a considerar, y la utilidad de reconocer distintos tipos de razonamientos morales en contextos de discusión y discrepancias dentro de la organización, para construir bajo el manto del buen liderazgo reflexiones personales y conjuntas que garanticen las decisiones profesionales más cuidadas posibles.

Perspectivas funcionalistas y críticas de la ética empresarial⁴ serían introducidas en los debates como caminos alternativos para encontrar

3 Como ambiente moral, en tanto tiene implicaciones sobre el carácter moral de los miembros que constituyen la organización. Como agente moral, en tanto tiene implicaciones sobre los distintos contextos en los que opera. Sobre la materia se recomiendan Goodpaster (2003), Porter y Kramer (2006), Garriga y Melé (2004).

4 Hacemos referencia a perspectivas funcionalistas cuando apelamos a aquellos textos que ponen el énfasis en la necesidad de establecer roles, responsabilidades, jerarquías, objetivos, visiones, procesos o valores formales como los caminos más adecuados para reducir los problemas éticos dentro de una organización. Por su parte, las perspectivas críticas recuerdan las importantes limitaciones de las visiones funcionalistas, y la necesidad en cambio de apelar al criterio (y de formarlo por ello) para fortalecer los caminos de la organización.

solución a los diversos problemas. La manifestación expresa sobre la conveniencia de aprovechar proposiciones propias de cada perspectiva estaría siempre presente, y sin embargo la apuesta pedagógica (de la construcción conjunta de conocimiento mediante el constante debate grupal) defendería la evidente preferencia del grupo de docentes por la construcción de nuevas disposiciones entre los estudiantes: disposiciones críticas frente a su lugar en las dinámicas de la organización.

Salvo por algunas pocas discusiones sobre el lugar de las mujeres o de personas procedentes de minoría étnicas en el mundo de las organizaciones privadas,⁵ las discusiones centrarían su atención en los efectos de las decisiones empresariales sobre empleados *blancos* de la clase media agrupada en el aula,⁶ o sobre los mercados formales de la economía neoclásica. La responsabilidad (la consideración por los efectos de mis decisiones sobre la organización y sobre otros, así como sobre el carácter mismo del decisor), abarcaría el centro de toda discusión. Se trataría así de una lucha en contra del *animal laborans* arendtiano, aunque mucho menos ambiciosa que la aspiración al *homo faber* de dicho trabajo (Arendt, 1958).

Que la política, por sobre el trabajo físico, fuese la llamada a proveernos una guía, fue de cierta manera la consigna que condujo a las preguntas en los nuevos cursos de ética: aquellos de formación ciudadana. Mientras que los primeros cursos seguirían existiendo fundamentalmente para los postgrados en negocios y economía,⁷ los nuevos

5 Un caso escrito en Estados Unidos sobre un joven profesional afrodescendiente sería utilizado con frecuencia en los cursos. Con casi la misma frecuencia, ese caso debería transformarse en uno de discriminación hacia las mujeres: el debate entonces se activaría, ya que bajo la formulación de discriminación étnica el público asistente no siempre encontraría preocupaciones ni referencias.

6 Nunca de manera explícita o deseada, siempre de manera inevitable.

7 Para los pregrados aparecería lo que se conoce como cursos curriculares EP: cursos disciplinares en los que se introducen algunos casos a lo largo del semestre, que además de ofrecer herramientas teóricas o prácticas, estimulan la reflexión ética. Por requerimiento de acreditaciones internacionales, dentro del conjunto de cursos de ética ciudadana, uno o dos grupos del curso 'ética y organizaciones' (más de ética profesional que ciudadana) se mantendrían.

entrarían a reemplazarlos en el pregrado, cubriendo los requisitos del Ministerio de Educación sobre la obligatoriedad de un curso de ética para todo estudiante de pregrado en universidades del país. La ampliación de los programas en Icesi y del consecuente número de estudiantes aumentaría la cantidad de cursos y temáticas ofrecidos, generando la necesidad de atraer nuevos docentes al Seminario. Los nuevos docentes de las ciencias sociales llegarían para ocupar ese lugar.⁸

Con ellos, la responsabilidad profesional dejaría de ser el eje central dentro de las discusiones. En cambio, la discusión sobre los efectos distributivos de los mercados capitalistas, las nuevas tecnologías, o los múltiples legados culturales (de la colonia, de la modernidad), serían los focos de atención y debate.⁹ La ética es política, sería la consigna central. Obvia, valiosa. A veces también rabiosa: la aspiración a la soberanía individual estaría en el fondo de las motivaciones de buena parte del grupo de docentes. El reconocimiento como punto de llegada de toda discusión en el aula expresaría el camino para procurar dicha aspiración.

En estos cursos, el *homo economicus*, las instituciones como el resultado de consensos, la soberanía como ejercicio voluntario de decisión, serían supuestos a derrumbar. Se trataría, entonces, de develar la imposibilidad de la soberanía individual para reclamarla, paradójicamente después, desde otra forma de reconocimiento.¹⁰ La sociología clásica (con las redes de Durkheim, las relaciones de poder de Marx, las instituciones de Weber...), sería un primer recurso para ello. El reconocimiento estaría construido por los estudiantes a partir de estos descubrimientos.

8 Para los pregrados en medicina y ciencias naturales, se crearían cursos de ética profesional especiales. Profesores especializados en ética médica y bioética cubrirían estas necesidades. Los cursos de ética ciudadana no serían ofrecidos para los estudiantes de estos programas.

9 Con algunas excepciones: a veces, como para algunos grupos del curso de 'ética y economía', predominaría el debate epistemológico.

10 De alguna manera, una crítica a visiones más voluntaristas del individuo, así como a teorías contractualistas, que ponen el acento del reconocimiento en la capacidad de decisión, antes que en el conocimiento contextualizado de sí mismo y de los otros (Markell, 2003: 11-12).

Para estos docentes de las ciencias sociales, introducidos al mundo de la ética, el problema podría traducirse en cómo desentrañar el viejo dilema que planteaba Duesenberry: *la economía tiene todo que ver con cómo las personas toman decisiones; la sociología en cambio con cómo las personas no tienen opciones que tomar*.¹¹

Para resolverlo, los primeros soportes teóricos provendrían, consciente o inconscientemente, de debates sobre identidades y reconocimiento. Una parte de los docentes mantendría su visión de la sociedad como una de múltiples y complejas identidades que se interponen, y de la formación ciudadana como una que procure el concienzudo reconocimiento de dichas identidades como gesto necesario para la vida democrática. Las políticas afirmativas del reconocimiento, por ejemplo, estarían en el centro de los debates.

Otra parte del grupo defendería una visión más radical: la de identidades como necesariamente provisionales y, desde allí, la de cambios sustanciales —e incluso permanentes— como caminos fundamentales para la aspiración de la soberanía individual.¹²

11 Duesenberry (1960). Por supuesto, el estado de ambas disciplinas es diferente en 2018. Sus transformaciones teóricas han logrado un mayor grado de sofisticación (acercándose entre ellas, apoyándose con frecuencia en los aportes de la psicología experimental). Ejemplos de distintos trabajos en ambos frentes pueden ser Thaler (2015) o Beckert (2016). Sobre las nuevas aportaciones teóricas podrían darse varios debates. No será el caso aquí. Basta mencionar que varios de los docentes del grupo han sabido reconocer dichos trabajos para aprovecharlos crítica y recursivamente en el aula.

12 En este respecto, dos vertientes sobre la provisionalidad de las identidades pasan por las aspiraciones de los docentes de los campos de la economía política de tradición marxista, y por las de aquellos —y aquellas— de las teóricas de género, adscritos al Seminario de ética. Sobre las múltiples lecturas del trabajo de Marx y la reflexión en torno a la libertad y la autorrealización, ver Saint-Upéry (2015). Esta sería una reflexión importante para la primera vertiente. Sobre, por ejemplo, las estrategias ‘transformativas’ de Fraser, en oposición a las ‘afirmativas’, ver la reflexión de Markell (2003). Esta sería una discusión pertinente en torno a la segunda vertiente. Como se verá más adelante, las múltiples visiones sobre identidades y reconocimiento se mantendrán dentro del grupo docente; los cambios en el aula empezarán a generar preguntas para algunos de los miembros del Seminario, mientras que en algunos casos las más firmes convicciones se mantienen.

Los programas de estos nuevos cursos apelarían a textos más o menos cortos, pero siempre completos, provenientes de la mencionada sociología, la teoría política, la antropología económica, la literatura, la psicología experimental. Como en los primeros cursos mencionados, cine y documentales apoyarían los ejercicios además.

Pasados unos años, los cambios en el aula fueron llevando a nuevas dinámicas. Los cursos estarían compuestos por una población mucho más heterogénea. Tanto por la formación de los estudiantes y sus múltiples intereses, como por sus lugares geográficos de proveniencia, sus orígenes sociales, sus aspiraciones particulares. Lentamente no se trataría más de estimular a ciudadanos renovados en la acción y la argumentación, responsables frente a unos otros, siempre ausentes y merecedores de reconocimiento. Ahora, en el aula, el reconocimiento sería mutuo y se gestaría, y transformaría, en el compartir de múltiples contextos, visiones, argumentos y experiencias personales. La identidad sería así provisional, pero no enteramente: debería ser también retrospectiva.

Estos cambios marcarían nuevas divergencias dentro del Seminario. Obligarían a los docentes a repensar el problema de la soberanía como meta. Los debates cargaban hasta entonces con la desatención recurrente de una evidente incoherencia: aquella entre la aspiración a la soberanía y los supuestos ontológicos sobre los cuales se construía.

Tras las divergencias, y algunos cambios en el grupo del Seminario (nuevos miembros, mayor experiencia de aquellos de la segunda ola), algunos docentes hallarían su espacio en la construcción de la tercera línea de cursos de ética: aquella sobre el razonamiento moral, pensada para reflexiones más íntimas. Por otra parte, el grupo que seguiría cubriendo los cursos obligatorios de ética ciudadana se partiría en dos. Aquellos, críticos o liberales, que insistirían en su visión inicial. Y aquellos que, en diálogo con los docentes de los nuevos cursos de razonamiento moral, seguirían motivados por la promesa de la soberanía y las lecturas críticas sobre las cuales se formaron, pero haciendo a la par esfuerzos por incorporar en la reflexión la inevitable incoherencia que los debates en el aula hacían aflorar.

Algunos de los nuevos cursos de razonamiento moral pondrían en juego la reflexión sobre la impropiedad de nuestros actos.¹³ Sobre el reconocimiento como búsqueda ingente. Sobre el intentar y fallar. Sobre nuestras acciones, aspiraciones y emociones: sobre la finitud entonces, o la posible necesidad de abdicar frente a la rabiosa promesa de soberanía, de infinito, de independencia, que nos hemos trazado.¹⁴ Sobre la felicidad puesto el acento, más que en la justicia.

El desinterés, el desencanto: emociones, creencias y métodos

Arrancar un curso de ética obliga siempre a romper una expectativa habitual entre los estudiantes: la ética, este curso, no versará sobre la incorrección de sus actos. Será una invitación a pensar.

Durante los últimos años ha sido insistente la idea de incorporar las emociones al ejercicio de la reflexión ética en el aula. Es a través de ellas que la conexión con los estudiantes se llegaría a alcanzar. De forma recurrente, los cursos de ética dictados por el grupo de Icesi han puesto en juego dicha aproximación. Tanto aquellos de la primera línea como los de la segunda y tercera. Apelar a las emociones a través de un par de pequeños casos puede ser la clave para generar expectativas durante el primer encuentro en el aula, captar el interés de los estudiantes e iniciar la reflexión.

Y sin embargo la cosa no es tan fácil. Con frecuencia, el resultado de discutir unos primeros casos es el de una pequeña porción de los estudiantes cautivados (conmovidos, algunos incluso extrañados; en los

13 No en el sentido de inapropiados: en el sentido de que no nos son completamente propios. De que están condicionados, por ejemplo. Pero, sobre todo, de lo impredecible de sus efectos: de cómo mis actos, y lo que digan de mí, le pertenecen a otros. Sobre una discusión más detallada, ver Arendt (1958), o el mismo Markell (2003) retomándola.

14 Sobre esto ver, por ejemplo, Serrano (2011).

que el interés empiece a aflorar). Pero el despertar del grupo entero puede tardar. Un fenómeno que se hizo más recurrente durante el cambio hacia los nuevos cursos de ética ciudadana. Entre aquellos que no despertaban ante las primeras prácticas, el desinterés (en la mayoría) y el desencanto (entre unos pocos), serían los problemas a abordar.

¿Cómo? Si seguimos a Aristóteles en la idea de que las creencias son bases esenciales para la emoción, tenemos que saber reconocer que nuestra conexión con buena parte del grupo no podrá surgir de la apelación a nuestros propios intereses, convicciones personales y más profundas creencias. Verdad de Perogrullo tal vez, pero que hemos procurado recordarnos a lo largo de las múltiples discusiones sobre la enseñanza de la ética en nuestras tres líneas mencionadas.

Si las creencias son bases esenciales para la emoción, las emociones, según los contextos y los lugares de procedencia de cada cual, inevitablemente cambian. Textos de historia de las ideas sabrán recordárnoslo: nos lo recuerdan al presentar la simpatía como una emoción propia de la modernidad (Frevert, 2011), o la noción de individuo -y sus implicaciones- con el surgimiento y consolidación de la tradición judeo-cristina (Siedentop, 2014). Nos lo recuerdan al explicar, por ejemplo, la aparición de la defensa de la igualdad de derechos a partir del cambio en creencias rastreadas entre los siglos trece y dieciocho de la Europa occidental (Scheler, 1994 y Polanyi, 1944). Pero nos lo recuerdan también al presentar períodos más cortos de la historia reciente. Como lo hace Frevert (2011), al mencionar la confesión de la actriz Hanna Schygulla sobre la imposibilidad de relacionarse con el sentido de honor de su personaje en la película *Effi Briest*, un personaje proveniente de un momento histórico apenas si lejano al de la actriz citada: poco más de ocho décadas las separaban.

Y podemos seguir acortando los tiempos. Casi reducir la variación en creencias y emociones a una sola generación, a un solo espacio. En *El ocultamiento de lo humano*, Martha Nussbaum (2006) lo deja claro al recordar el papel de la familia y la crianza en la construcción de las creencias, y la forma en que emociones relacionadas a estas se manifiestan.

Dicho lo anterior, para incorporar al debate a aquellos jóvenes desinteresados (aquellos que desde el arranque no manifiestan emoción alguna), insistir sobre lo que el docente considera importante, o apelar a sus referencias -generacionales, disciplinares- más caras, puede presentar desconexiones e imposibilitar así el resultado esperado. El reto no debería pasar en estos casos, entonces, por insistir directamente en el afloramiento de las emociones de estos estudiantes, sino por encontrar en ellos las creencias que puedan animar una reflexión concienzuda y compartida con el resto del grupo.

Algunos de los resultados de nuestra investigación sobre sentimientos morales y representaciones de ciudadanía ayudan a lograrlo. El desinterés en las discusiones sobre el mundo social, por ejemplo, es común en estudiantes de ciertos programas de pregrado y de postgrado: programas abarrotados de manuales de texto, recetas preestablecidas para el oficio y bajos estímulos para la solución de problemas. Programas de pregrado en los que la formación en distintos tipos de lenguajes suele ser mucho menos exigente, y para los que se reconoce cómo parte importante de sus inscritos llega allí por conveniencia o acaso inercia, más que por una búsqueda profunda de intereses o alguna manifiesta convicción personal.

En el caso del desencanto la situación es otra. El desencanto parte de una visión negativa de toda posibilidad genuina de cambio social. El mundo de la política, como la sociedad misma, desalienta por su inmovilidad, corrupción y falta de compromiso para resolver problemas de violencia, pobreza, seguridad, y tantos otros habituales más. Ubicar parte del origen de este desencanto en un tipo de formación académica es más complicado: nuestras aproximaciones han mostrado que se expande entre disciplinas de forma por ahora poco clara. La hipótesis sobre el origen económico de los desencantados es una que quisiéramos explorar. Pero, porque es baja la presencia del desencanto y porque los resultados sobre la hipótesis todavía han de llegar, es preferible evitar la enunciación de la misma en este texto. Lo cierto es, sin embargo, que el problema puede ubicarse en la desconfianza

sobre el aparato público y nuestro sistema político de representación. Una desconfianza construida, probablemente, a partir de opiniones libres y titulares múltiples, que constituyen los retazos sobre los que descansa una creencia particular. Aquí, entonces, el problema no es tanto el de abrir el espacio para identificar sus creencias, sino en cambio el de identificar los orígenes mismos de aquellas que el desencanto evidente permite entrever.

En los casos del desinterés entre los jóvenes, viajar al futuro ha sido un camino para lograr una atracción inicial. No para hablar de inmediato sobre el mundo social, pero para estimular discusiones conjuntas sobre lo que es para ellos una vida bien vivida, o en un lenguaje más cercano a los estudiantes, la felicidad. Novelas como *Tiempos difíciles* suelen ayudar. Las expectativas de Thomas Gradgrind, las de su hija Louise o aquellas del obrero Blackpool, suelen conectar a los estudiantes con su situación personal: las expectativas de sus padres, sus aspiraciones laborales, las rupturas familiares, o la sensación que genera en ellos el incansable himno al liderazgo efectivo y el éxito empresarial. El vínculo que construyen con personajes de la novela permite la exploración de reflexiones aparentemente ausentes, pero sin duda valoradas tanto por ellos como por el grupo en general. Eso abre la posibilidad del diálogo, y de allí el camino para reconocer sus intereses y creencias.

Pero los recursos pueden ser otros también. Pequeños ejemplos los acercan más rápidamente a una reflexión sobre la posibilidad de la felicidad, mientras la literatura va calando a lo largo de las clases. Pueden ayudar películas que aborden las nuevas dinámicas de profesionales jóvenes en el mundo laboral: la flexibilidad, la competencia, el dinero, el éxito, la belleza, la familia, la inestabilidad. Las posibilidades que tales dinámicas abren, las habilidades que estimulan, pero así también las desigualdades que estructuran, o los nuevos miedos que generan, serían los puntos de partida para un debate que los invite a reflexionar.

En buena parte de nuestros cursos ha sido útil asociar los ejercicios anteriores a algunas ideas de la sociología económica o de la psicología experimental. Esto ha ayudado lentamente a develar cómo los merca-

dos, sus agentes, suelen tomar decisiones y forjar el carácter a partir de las condiciones propias de su contexto particular. Nadie, les demostrarían estos ejercicios, es al parecer maestro de su propio andar.

Los sueños de muchos empiezan con esto a ser evaluados por ellos mismos. Varias de las creencias de esos hasta entonces desinteresados jóvenes empiezan a aflorar. Y a ser puestas a prueba. Desde allí la reflexión sobre la soberanía individual puede empezar a darse. Y la conexión con el mundo, la intuición del valor de unos mínimos compartidos, de la justicia y la política entonces, empieza para ellos también a rodar.

En los casos del desencanto, un camino diferente es conveniente. Como en los casos anteriores, abrir los espacios para el descubrimiento es una mejor alternativa que la interpelación. Pero en los casos del desencanto, como ya lo dijéramos, las creencias se nos hacen rápidamente evidentes. La cuestión pasa aquí entonces por cómo ayudarlos a descubrir que la duda razonable es constitutiva de cualquier reflexión. Una vez detectados los orígenes de su desencanto, la exploración de caminos indirectos, menos esperados, ha sido una estrategia para sembrar esa duda e impulsar la reflexión. Un ejemplo a continuación:

Hace pocos meses, en una entrevista para promocionar su película *Zama*,¹⁵ a la directora argentina Lucrecia Martel le preguntaron por la dificultad de abordar el tema del aburrimiento en el cine. Haciendo referencia a los funcionarios públicos (como es el caso del personaje principal), la directora se permite proponer el aburrimiento como punto de partida de prácticas corruptas en el ámbito estatal: “(los funcionarios) no saben para quién trabajan, no relacionan su trabajo con la comunidad que los rodea. En ese sentido, la corrupción es una salida existencial, al menos trabajan para sí mismos.” Martel considera, siguiendo con su respuesta, que “la gestión de la cosa pública ha perdido toda conexión con la felicidad pública”, por lo que muchos en las burocracias han perdido la fe en su gestión particular.

15 Revista *Semana*, (20/03/2018).

Ante una discusión sobre el lugar del aparato público en las transformaciones de la sociedad, aquel desencantado esperará una formulación del problema sin duda muy lejana a la de la directora argentina. Porque no trata de reanimar su fe en las posibilidades de transformación social, a partir de la invitación a juzgar prácticas indebidas en contextos que no obstante se informan más amplios y en los que prevalece la corrección. Porque no trata tampoco de hacerlo al ponderar la multiplicidad de resultados sociales alcanzados desde la gestión pública. O porque de entrada no sugiere nuevos mecanismos institucionales que incrementen las capacidades para ejercer control. Lugares comunes, en fin, que el desencantado ya tantas veces habrá escuchado. Con formulaciones como la de Martel, se tratará de sembrar dudas razonables sobre la posibilidad de cambio, a partir de un ejercicio concienzudo de reflexión sobre el otro.

Las ponderaciones mencionadas, la responsabilidad individual, el rediseño institucional, nuevos mecanismos de control o incentivos para la gestión, aparecerán sin duda como resultado de dicha reflexión. Así como deberán aparecer también (a fuerza del reconocimiento de los estudiantes o, ante la ausencia, de la demostración del profesor) miradas más críticas sobre la cuestión: aquellas que destacan los efectos distributivos de todo arreglo institucional, y los consecuentes intereses de actores de poder que a todas luces procurarán mantener el *statu quo*. Pero la preocupación por el sentido del oficio, el poder de los vínculos y las estructuras de reconocimiento serán seguramente inesperados. Serán así más valiosos como puntos iniciales de conversación. Y probablemente, aunados a las demás consideraciones, también como dimensiones singulares para estimular la imaginación política.

Por supuesto, una pregunta surge ante el ejemplo anterior: ¿cómo no perderlos ante ‘semejantes’ subjetividades? Finalmente en asentar nuevas certezas reside buena parte de su formación. De Hirschman dice Adelman (2016) lo siguiente: “Los juegos de palabras no eran un capricho. Los desarrollos paradójicos, al revés e invertidos, presentes en sus imágenes y aforismos favoritos, son un reflejo del mismo

estilo que hizo valer en su perspectiva sobre el mundo.” En el posibilismo de Hirschman podríamos hallar una respuesta: las paradojas y las experiencias excepcionales, formuladas a partir de un humor que se apoyaría en juegos del lenguaje, serían una provocación inteligente frente a los motivos de su insatisfacción con las ciencias sociales. En el caso de Hirschmann, una insatisfacción que sentiría por la construcción retrospectiva de teorías que destruyen la capacidad de proyectar distintas soluciones y así múltiples futuros probables, así como por el uso de leguajes expertos que desconectan al académico y tecnócrata de la vida de las personas sobre las que sus teorías y políticas recaen. En el caso de los jóvenes, esas provocaciones serían un camino para sacudir sus desencantos.¹⁶

Una última anotación sobre las emociones: indignación y resentimiento

La distancia fundamental entre aquellos docentes del Seminario de ética de Icesi ha pasado en los últimos años, como ya se habrá advertido, por sus posiciones con respecto a la exigencia de soberanía individual; con respecto a su posición sobre la posibilidad de un mundo que garantice a todos la autorrealización. En estas distancias, la indignación (presente o no, tibia o imparable) ha sido una emoción fundamental.

Distintas lecturas pueden encontrar como uno de varios orígenes de la indignación al resentimiento. Distintas lecturas, además, hallan en el resentimiento un valor fundamental, en tanto fuerza esencial para el cambio social.¹⁷ Martín Moruno (2013) lo recuerda ya cuando cita autores como Adam Smith o Virginia Wolf.

16 Sobre otro tipo de provocaciones (¿y la posibilidad de varias de ellas en el mundo occidental del presente?), ver Sócrates en Vlastos (1991).

17 Habría también otras emociones para estimular el cambio. Ver Nussbaum (2013), por ejemplo, para abrir el debate.

Nuestras experiencias en el aula, hasta ahora, han dado cuenta de la indignación como emoción que aflora a lo largo de múltiples debates. La percepción del resentimiento como fuerza motivadora de dicha emoción, sin embargo, ha sido poco frecuente. Y cabe decirse además que, si bien las diferencias han sido grandes (y por ello distanciamientos personales por momentos también), el resentimiento se ha visto poco en los debates entre colegas de Seminario.

Más cercanos a Scheler (1994) que a Nietzsche (1887), solemos ubicar la ebullición del resentimiento en momentos específicos de malestar social. Actualmente, por ejemplo, manifestaciones asociadas a una parte de la coalición electoral del presidente Trump o de políticos profesionales de la Europa occidental (en general ciudadanos blancos de las clases trabajadoras de dichos países) ha dado cuenta del poder político de dicha emoción. Pero estas manifestaciones pueden hallarse también entre actores de base de gobiernos progresistas del subcontinente. Y, por supuesto, también entre importantes sectores burgueses de las coaliciones de derecha, que potencian la reacción conservadora ante el avance de victorias sociales alcanzadas por las izquierdas sudamericanas. En Colombia, la contienda electoral actual, así como el debate político nacional de los últimos 16 años, ha estado marcado por una singular polarización. Una que ha sido articulada por sectores de derecha que muestran no solo altísimos niveles de indignación, sino una indignación alimentada por evidentes manifestaciones de resentimiento.

Más recientemente, la reactivación internacional de la necesaria agenda feminista puede encontrar en el resentimiento una de las varias emociones que dan lugar a la indignación de algunas de sus militantes.¹⁸ Para el caso de nuestros grupos de estudio, esta nueva agenda feminista, y el resentimiento como una de las varias emociones que la alimentan, ha entrado al espacio académico sin los costos

18 Emoción ya documentada en Ferlito (2013), o la citada Martín Moruno (2013). Por otro lado, y siguiendo el resentimiento como emoción que se traduce en respuesta masculina a la movilización de estas agendas, ver Dermineur (2013) en el mismo volumen.

que tuvo que sufrir aquella agenda de la economía política de tradición marxista (cargada, esta también, en muchos casos de aquella potente emoción¹⁹). Para explicar estas diferencias, sin duda nuestro marco institucional importa. Pero el asunto no es este. Lo es en cambio que las victorias obtenidas por la actual agenda feminista, aunadas a la polarización que prometen los años venideros en política económica, social y de seguridad para el país, deberían abrir el espacio para una agenda de investigación más profunda sobre el lugar de estas emociones en el cambio social y la transformación institucional. Y, para ello, sobre el lugar de ellas en la configuración de identidades y formas del reconocimiento en la vida política nacional e institucional²⁰. Sobre felicidad y política entonces, sobre la reflexión ética como duda razonable, sobre la herida que representa las aspiración a las soberanías y la imposibilidad de sus satisfacciones absolutas.

Referencias bibliográficas

- Adelman, J. (2016). *El idealista pragmático: la odisea de Albert O. Hirschman*. Bogotá: Uniandes.
- Arendt, H. (1958). *The Human Condition*. Varias ediciones.
- Beckert, J. (2016). *Imagined Futures. Fictional Expectations and Capitalist Dynamics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dermineur, E. (2013). “Mechanisms of Collective Resentment: Gender Wars and the Alteration of Patriarchy in Eighteenth-Century Rural France”. En Fantini, B., Dolores Martín Moruno y Javier Moscoso. *On Resentment: Past and Present of an Emotion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Dickens, Ch. (1854). *Tiempos difíciles*. Ediciones varias.

19 De nuevo, Scheler (1994) o Saint-Upéry (2015), como ejemplos.

20 Desde la historia hay algunos pocos trabajos. Ver Garrido (2015).

- Duesenberry, J. (1960). "Comment on Gary Becker's 'An Economic Analysis of Fertility'". En *Demographic and Economic Change in Developed Countries*, ed. National Bureau of Economic Research. Princeton: Princeton University Press.
- Ferlito, S. (2013). "Responding the Injury: On the Shadow Economy of Female Resentment in Cristina di Bolgiojoso's 'On the Present Condition of Women and their Future'". En Fantini, B., Dolores Martín Moruno y Javier Moscoso. *On Resentment: Past and Present of an Emotion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Frevert, U. (2011). *Emotions in History – Lost and Found*. Budapest, New York: Central European University Press.
- Garrido, M. (2015). "Do Recognition and Moral Sentiments Have a Place in the Analysis of Political Culture? Honor, Contempt, Resentment and Indignation in the late Colonial Andean America". *Storia della Storiografia*, 67-1.
- Garriga, E. y Domènec Melé. (2004). "Corporate social responsibility theories: Mapping the territory". En *Journal of Business Ethics* 53 (1-2):51-71.
- Goodpaster, K. (2003). "Notas sobre la empresa como ambiente moral", *Harvard Business Review*.
- Markell, P. (2003). *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Martín Moruno, D. (2013). "Introduction. On Resentment: Past and Present of an Emotion". En Fantini, B., Dolores Martín Moruno y Javier Moscoso. *On Resentment: Past and Present of an Emotion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Nietzsche, F. (1887). *La genealogía de la moral*. Varias ediciones.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano: repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.

- Nussbaum, M. (2013). *Political Emotions*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Polanyi, K. (1944). *La Gran Transformación*. Varias ediciones.
- Porter, M. y Mark Kramer (2006). “Estrategia y sociedad”, Harvard Business Review.
- Revista Semana, (20/03/2018). Entrevista a Lucrecia Martel. Recuperado de: <https://www.semana.com/cultura/articulo/entrevista-con-lucrecia-martel-directora-de-zama/561005>
- Saint-Upéry, M. (2015). “Tres derrotados del marxismo: pseudociencia, historia, ontología”. *Revista Nueva Sociedad*, No 256, marzo-abril.
- Scheler, M. (1994). *Ressentment*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Serrano, V. (2011). *La herida de Spinoza*. Editorial Anagrama. Madrid.
- Siedentop, L. (2014). *Inventing the Individual. The origins of Western Liberalism*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Thaler, R. (2015). *Misbehaving: The Story of Behavioral Economics*. New York: W.W. Norton & Company, Inc.
- Vlastos, G. (1991). *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

El filósofo en su embate contra la violencia pública de las pasiones. Huellas socráticas con miras a la conciencia moral¹

François Gagin

“Les extrêmes me touchent”

Gide.

Amenudo el cuestionamiento ético atañe no solamente a la actividad filosófica en las academias instituidas, como lo son nuestras actuales universidades, sino que corresponde, también, a inquietudes mundanas nutridas por las dosis de violencia que devienen de las crisis societarias. Cada uno en su vida fue y será testigo del furor que encierran gestos y palabras de intolerancia. En esa globalización que circunscribe nuestra modernidad o nuestro presente y que, mal que bien –quizás más mal que bien– nos define y nos regula en nuestros quehaceres mundanos, el hombre o el ciudadano

1 Este trabajo es producto de la investigación doctoral “L’esthétique des passions et leur régulation stoïcienne”, para optar al título de Doctorat de Philosophie en la Université de Paris VIII.

del común —las dos nomenclaturas son equivalentes en el decir popular— busca afanosamente unas respuestas y unos cánones ético-políticos que no desdigan ni de su individualidad ni de su autonomía moral, aunque ese afán, a decir verdad, se parece más a un desconsuelo escéptico y huraño.

En verdad, con la muerte reciente de las ideologías que expresaban los contenidos de los actos humanos en término del bien y del mal y que se interesaban por los medios de producción y de ganancia, un sopor y un hastío nutrido de fuerte indiferencia invaden hasta los corazones más generosos y altruistas. Si hasta los más progresistas de los ideólogos o advertidos en los asuntos políticos se resisten en convocar, en sus análisis y en la defensa de los intereses que les importa en relación con tal o cual colectividad, la noción de progreso que imperaba hasta muy poco en las ciencias sociales y económicas, no habría que asombrarse de un retorno de lo religioso y de una resurgencia de prácticas obscurantistas ajenas al despliegue de una razón triunfante.

Cada época tiene y sufre los defectos que sus secretas aspiraciones engendran (en los que participan de algún modo de la *cosa* política), se dirá; los valores referenciales reguladores de nuestras conductas, tanto en el seno de la esfera privada como de la pública, no son perennes, lo sentimos y lo sabemos. ¿Tendríamos que lamentarnos de ello? De ninguna manera. Un rápido examen antropológico e histórico nos aseguraría de una ganancia cultural: con el desvanecimiento de lo sagrado y de los valores que le son inherentes, el hombre conquistó —en gran parte gracias a la posibilidad de un trabajo remunerado— su autonomía; por supuesto, lo que anunciamos tan brevemente es fruto, en realidad, de una sacralización de los valores humanistas, del desarrollo del capital y de la industria entre el siglo XVIII y el principio del XX y de los efectos de dos guerras mundiales. Poco importan, aquí, los motivos, las causas y principios que incidieron en esta reivindicación ultrajante de la primacía de todo lo que hace la marca de nuestra individualidad nutrida y elogiada por los medios de comunicación, con su correlato que sería la pérdida de la *auctoritas*.

Es un hecho, distinguirse es un imperativo para el individuo moderno; la tradición permanece como un referente, ciertamente, porque dejó de ser, precisamente, el referente obligado, indiscutible y operante en el diario vivir. Ya el sello que la familia o el grupo comunitario, hace poco, imprimía durablemente en la existencia de uno de sus miembros —enunciación aquella que nos evita hablar en términos de lo que se entiende conceptualmente por individuo— dejó de ser el elemento substancial de la subjetividad moderna; ciertamente nadie niega que uno es producto de una historia, mas nadie tendría la osadía de creer que cumplimos con un destino (familiar, societario, etc.); abiertos a nosotros mismos en un devenir y ajenos al mundo, ¿qué nos queda? ¿La familiaridad con los otros, el amor como valor? ¿La indiferencia y la violencia que unos con otros ejercitamos? ¿Es el hombre incomprensible para el hombre?

Detrás de esas preguntas se perfila la cuestión de la condición humana y la del origen de las sociedades; varias son las hipótesis en ese dominio: el hombre es un ser *político* que requiere de los otros —utilitarismo, filantropía, he aquí unas apuestas sobre el fundamento de esa sociabilidad, a menos que se trate de apelar a un chivo expiatorio que resuelva la violencia primitiva —tal como lo hace René Girard (1986). Si queremos inscribirnos en esa racionalidad (occidental) que nos constituye, quizás acudir a los griegos —en este caso, se trata más de una convicción que de una mera hipótesis— nos ayudaría a pensar nuestro presente si estamos de acuerdo en reconocer que no nos hemos olvidado de una *humanitas* (Gagin, 2002a) —como decían los romanos—, esto que constituye todavía —esperémoslo— una *cultura* (entendida como ese cultivo, en nosotros, de una parte noble) que nos permite trascender nuestra existencia singular y otorgarle un sentido; un sentido que se requiere sobre todo si, a pesar de ese sentimiento de lo absurdo que nos arropa, no queremos renunciar a vivir.

Lo hemos entendido, no estamos lejos de promover aquí un elogio de la filosofía. En esto la civilización greco-romana es decisiva, pues asumía el filosofar desde la experiencia viva (en alma y cuer-

po) de tal modo que aquella actividad se proclamaba la actividad por excelencia que el hombre podía emprender, definida ésta, en los tiempos clásicos y helenísticos, como el arte de vivir: *technê tou biou y ars vitae*. Y, si nos situamos históricamente en el amanecer de la polis, en un modo nietzscheano –escogemos ese modo de manera ilustrativa ya que siempre somos intérpretes parciales cuando de los presocráticos se tratan– afirmaríamos de manera enfática (y ciertamente un poco perentoria) que esos pensadores –sabios–, cuya voz era oracular y profética, pensaban lo que vivían a la vez que vivían lo que pensaban; lo que los vuelve unos pensadores trágicos (de la existencia) por excelencia. Recordemos, por otra parte, que la experiencia mítica condiciona la experiencia del logos; la segunda no desmiente de la primera, la amplifica, le otorga una dimensión universal, rivaliza con ella y la acompaña (Vernant, 1965). *Mythos* y *logos* son las caras de una misma moneda que es el lenguaje, el cual es un modo de decir la inmanencia del cosmos. Existe un modo heleno de rivalizar simpáticamente al instaurar una connivencia entre lo micro-cósmico de la existencia humana y lo macro-cósmico de la *physis*. No insistimos en ello, pues nuestro propósito es otro en ese escrito, el de revelar que la filosofía –desde la elección socrática, fundamento canónico del despliegue de todas las escuelas antiguas– no es ajena al embate de las violencias de las pasiones, así como también requiere de una situación agónica –¿conflictiva?– en la puesta en presencia (real o ficticia) de una competencia inevitable y suscitada entre unos modos de vida filosóficos.

Todas las sociedades conocieron la violencia y, por cierto, el mundo griego no escapa a ese estado de cosas; las modalidades, el grado y los efectos de dicha violencia –nos estamos situando aquí desde la esfera de lo público– cambian según la historia de las mentalidades. No nos ocupamos de esta historia que valora en su justa medida los menesterosos, opacados por las figuras (heroicas) que son supuestamente el motor de los acontecimientos mayores, ni tampoco de la Historia –entendida como el flujo progresista y triunfante de un Gran Relato–, en su lugar nos centramos en un uso *racional* o en una recons-

trucción del decir y del pensar con miras a las experiencias que tocan a la finitud humana. Se sabe de la barbarie griega por parte de sus propios actores, precisamente porque son esos griegos que tuvieron la facultad de no desviar la mirada (por medio de la poesía, del teatro y de la historia) frente a los efectos nocivos de la *hybris*. Este desenfre-no probado y relatado —un relato vivido— logra, desde el mito de los poemas homéricos, su expresión ética vía el *logos* porque, precisamente, se dio una suerte de estetización de la misma.

Los mitos encierran su propia lección: que el hombre sobrepase la medida —su medida—, e irremediablemente él pagará el precio de sus actos; los dioses, esos dioses antropomórficos cuyos sentimientos exacerbados son *demasiado humanos* y cuya realidad (o existencia) se debe a una idealización por parte del hombre, y únicamente del hombre (en tanto que es un héroe), de su naturaleza propia (sus potencias manifestadas en la flor de la juventud). Los dioses aman visceralmente —si se nos permite ese adverbio—, con un amor envidioso, a los hombres que no son para siempre. La finitud humana —esto de evidenciarse y sentirse como un ser mortal más que saberlo— se prueba en los contornos de la inmortalidad divina en el seno de la inmanencia cósmica. Sí, se percibe y se desprende del acontecer arcaico del *mythos* ese sentimiento trágico del vivir (humano), para retomar una expresión ya clásica.

Desde la *Iliada*, hasta por lo menos el siglo V donde florecen las artes liberales en Atenas, lo que distingue al griego del bárbaro no es una ausencia de barbarie en palabras y gestos en el primero, opuesto a su presencia efectiva en el otro: en verdad, ambos son partícipes de la humanidad por el hecho de poseer lenguaje y por ser, al mismo tiempo, los actores sufridos de la inconsecuencia de sus actos. Lo que los distingue es que en el caso de los griegos esa inconsecuencia no se constituirá en el rasgo substancial de sus producciones artísticas (incluida la del filosofar); he aquí una voluntad de provocar un sentimiento, gracias a un cultivo ordenado del lenguaje (*logos*), lo cual libera y esa liberación abre, por ende, unas perspectivas probadas en el escenario escolar, lo diremos en un momento.

Ahora bien, la diferencia distintiva –los que gustan de las nociones pre-científicas en boga en las ciencias humanas hablarán en términos de incommensurabilidad– que la modalidad figurativa y musical de la civilización helena inscribe frente a la amorfia del mundo bárbaro es la posibilidad de configurar unas experiencias (aunque negativas) de la libertad.² Ciertamente el griego reconoce a la civilización del bárbaro, su anterioridad en materia de religión, de costumbre, hasta de ciencia, pero, eso sí, no pone en duda su servilismo.³ Lo que distingue al griego del bárbaro, es la dependencia del hombre en relación con sus deseos o su caos interior, que afecta tanto al déspota como a sus sujetos y que les impide acceder a la libertad, la cual es una consciencia de sí mismo, de su existencia, en relación estrecha con tal o cual régimen político de vida. Al representar la barbarie, esto es el servilismo engendrado por la *hybris* pasional, sobre la escena trágica, el griego se purifica de las pasiones y de la barbarie (la propia y la ajena).

2 Recordemos que por cuestión de tiempo, o más bien de espacio, no alcanzamos a hondarnos en los matices de las afirmaciones anteriores (sobre la barbarie); dichas afirmaciones son el preámbulo para entender la razón por la cual la filosofía debe convivir con la violencia de las pasiones, aunque su deseo es transcenderlas o purgarse de ellas. Es desde un cultivo racional del alma que se valora heroicamente la singularidad de la existencia, tal como lo veremos en seguido. En cuanto a ese decir y vivir la libertad, se puede consultar mi artículo, “Las andanzas griegas de la libertad” (Gagin, 2002b).

3 Un ejemplo de esto son las palabras de Ifigenia en *Ifigenia en Aulis* de Eurípides: “Es al bárbaro que le conviene obedecer al griego, mi madre, y no lo contrario / pues ellos son unos esclavos y nosotros somos unos hombres libres” (1998a: 1401 – 1402). Y las de Helena hacia el coro de las captivas griegas en *Helena* de Eurípides: “Debo vivir en medio de las costumbres bárbaras, y lejos de los míos, / esclava, yo que nací libre, / pues donde los bárbaros cada uno es esclavo, salvo aquel que manda” (1998b: 274 – 276). Según la Helena de Eurípides sólo el tirano (bárbaro) es libre; dudamos de dicha afirmación por lo menos desde esa voluntad socrática de tender al bien y a la verdad con su correlato que nadie obra mal sino por ignorancia. Si el tirano actúa como lo está haciendo es porque se confunde o ignora su naturaleza de hombre; de ahí que si le enfondamos un verdadero saber dejaría de comportarse tal como lo hace. La revelación platónica a través de la *Carta VII* (Platón, 1982) nos demuestra que existe un abismo entre el optimismo procediendo del intelectualismo socrático y la realidad a la cual está confrontado el filósofo.

Al hablar mal su propia lengua y, por ende, al hablar mal el griego (*barbaridzein*), el bárbaro nunca está a distancia de sí mismo, su vida es sufrida, librada a la voluntad del tirano. No tiene esa posibilidad que procura el *logos*. ¿Es decir, que el griego tiene que violentarse para dominar la parte bárbara presente en él? Sí, de alguna manera, si es que efectivamente la filosofía se da como una *ascesis*, un ejercicio del alma consigo mismo. Sabemos que la exigencia filosófica implica a la existencia entera y sabemos que, para bien o para mal, es Sócrates que encarna de manera a-temporal una definición y una realización canónica del filosofar. Si retomamos y adoptamos la lectura platonizante que Hadot hace de la filosofía antigua, diríamos que ella procede siempre de una elección fundamental de vida, la cual se traduce en reglas, máximas, discursos y prácticas siempre compartidas en una relación que pone en escena a un maestro con sus discípulos, o a unos amigos (Hadot, 1998).⁴

Lo anterior se debe a la definición que procede del nacimiento de Eros, por boca de la sacerdotisa Diótima en el *Banquete*, y que configura un retrato (sustancial e idealizado) de Sócrates y, en definitiva, de lo que se entiende en la antigüedad por filósofo y filosofía; hijo de Penia (Pobreza) y de Poros (Ingenio), el Amor (Eros) es un intermedio (*Daimôn*) entre los hombres y los dioses, así mismo es *a-topos*, por acostarse donde la noche lo coge. Esos dos calificativos comúnmente asociados al eros filosófico —ese deseo de sabiduría— nos sitúa dramáticamente en el escenario político de la filosofía, si no negamos que el hijo de la partera (vía el platonismo) constituye tradicionalmente el canon referencial e ineludible —verdad inconcusa— y, a la vez, el escollo —la ironía— de todo el despliegue de la filosofía, de su acontecer griego hasta nuestro presente.⁵

4 Así mismo, se puede consultar, del mismo autor, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006) y *Elogio de Sócrates* (2008).

5 Como un ejemplo del enigma socrático, dentro de tantos y tantos, ver Jean-Joël Duhot, *Socrate ou l'éveil de la conscience* (1999: 5- 7): “¡Otro libro sobre Sócrates! ¿Qué se sabe de más sobre aquel a quien se le atribuyó la función de padre de la filosofía? Nada, claro está, ninguna información nueva milagrosamente encontrada, ningún

Muchos de los clásicos de la filosofía arrojaron, bajo su propio pensamiento, al hombre, a la figura de Silene, de tal modo que sugerimos que habría, ahí, para quien se dice ser un filósofo y para los que cuestionamos esa entidad filosófica (auto-proclamada) una prueba forzosa. Quien no logre esa prueba no sería digno de pertenecer al panteón de los amantes de la verdad, a sabiendas de que el intento de *ensayar* la atipicidad socrática bien puede tornarse en un contrario, en una inversión del platonismo.

Que la filosofía procede de una elección voluntaria que condiciona y *modela* –le otorga un *eidos*– la existencia entera de quien asume dicha elección (*proairesis*), conlleva rastrear la importancia de ese otro cercano o lejano que el filósofo inquieta, al mismo tiempo que está inquietado por esa presencia alterna. Esa cercanía es doble; por un lado, esa *tensión* entre la *a-topia* filosófica y los márgenes filosóficos se presenta, en una apariencia visible, bajo los hospicios de la esfera pública o del espacio político. El filósofo es un actor, actor de su propia vida, que

manuscrito salido del polvo o desde una biblioteca. Los datos históricos se resumen en unas pocas palabras: un ateniense del siglo V, condenado a muerte en 399, a los setenta años, por unos motivos que nos parecen en contradicción absoluta con la figura que trazan los testigos de su vida. ¿Es posible, entonces, lograr otra cosa que esa compostura a la cual accedieron todas las épocas, al transformar a Sócrates en una suerte de muñeca folclórica que unas generaciones de profesores vistieron a su manera para volverla la mascota de la clase y de una disciplina que siempre se rehuyó a enseñar? El problema se debe a que tenemos demasiado y muy poca información. Muy poca, porque él no escribió nada y porque los testimonios dejan demasiadas zonas oscuras; demasiado, porque justamente esos testimonios desdibujan unos retratos discordantes. (...) Sócrates no es solamente el primero y el último maestro de una tradición occidental que lo traicionó constantemente al mismo tiempo que se reclamaba de él. Si travestimos su imagen, la revolución que produjo en la configuración del saber es una de las más profundas que se ejerció sobre nuestra civilización. Todos los que trabajaron sobre el pensamiento griego saben que el material de los filósofos es siempre el mismo, a tal punto que la investigación de las fuentes pudo ser en ciertos momentos la actividad esencial de los especialistas. Se toma una idea, un concepto, una fórmula, se intenta saber de dónde esto proviene, y siempre se encuentra. Los filósofos reelaboran el mismo material del cual se puede fácilmente rastrear las peregrinaciones y los avatares. Ahora bien, Sócrates es el hombre de los comienzos absolutos. No porque lo habría inventado todo, sino porque antes de él las cosas no tenían el mismo sentido”.

requiere para su juego del público íntimo de los discípulos: estamos aquí en el tiempo y el espacio de la *scholê*, una temporalidad escenográfica que compite con aquella expresiva y singular de todos los que habitan y hacen a la *polis*. Recordemos, de paso, que solo la razón (común) debe ser considerada –desde la *conversión* filosófica– como el criterio de verdad; esto no debe entenderse como una negación de los sentidos sin los cuales ninguna vida y su transformación serían posibles –y en primer lugar esta aspiración a una excelencia, pensada, vivida e inscrita en el *hic et nunc*– sino como el reconocimiento de una finitud, de unos límites que no marcarían una imposibilidad constitutiva de la naturaleza humana (griega) porque, precisamente, la sensibilidad específicamente helena en oposición radical a la barbarie de esos otros –griegos y bárbaros confundidos cuando no sobrepasan su idiocia– (Mondolfo, 1998)⁶ promueva un cultivo del *logos*, facultad anímica capaz únicamente de aprehender el Todo, con el fin de estar plenamente presente a nuestras expresiones somáticas.

Los ejercicios del alma, en la filosofía, implican los del cuerpo y vice-versa.⁷ La disposición escolar y las prácticas discursivas denotan un reconocimiento (por lo menos hasta el siglo V a.C.) de la *polis*, por parte del filósofo. ¿Y, cómo podría ser de otro modo, cuando el advenimiento de la ciudad propicia la apertura de una palabra libre (en oposición a una palabra –*mythos*– dogmática, autoritaria y jerarquizante), y, por ende, de la filosofía? La virtud de *andreia*, virtud agónica por excelencia en el mundo arcaico, deviene, entonces, en lucha oratoria: a partir de ahora, el combate y la violencia no se presentan, precisamente, como una confrontación y un enfrentamiento heroico de

6 “Por eso conviene seguir lo que es general a todos, es decir, lo común; pues lo que es general a todos es lo común. Pero aun siendo el *logos* general a todos, los más viven como si tuvieran una inteligencia propia particular” (Mondolfo, 1998: 30-31); “Dice Heráclito que los despiertos tienen un mundo único en común; de los que duermen, en cambio, cada uno se vuelve hacia un mundo particular” (1998: 41); “Los necios, aun oyendo, se asemejan a los sordos: el proverbio, justamente, es testigo de ellos: que hallándose presentes están ausentes” (1998: 35).

7 El cinismo es la mejor manifestación de esta expresión socrática de vivir virtuosamente sin renegar de una manifestación vehemente del cuerpo.

unos cuerpos con otros, aunque no negamos que, de todos modos, se trata de violencia; al furor retórico se añade, siempre en el plano de lo político, los sarcasmos y las posiciones firmes e inquebrantables que proceden, recordémoslo, de una elección de vida.

Es ese compromiso que el filósofo adquiere para consigo mismo y para sus adeptos, es esto lo que lo conlleva probarlo. ¿En qué consiste esa prueba? Una vez más, esa prueba requiere de la presencia del otro. ¿Qué exige el filósofo para consigo mismo y para los otros, y cuál es su secreta esperanza? Esta exigencia es la muestra de una constancia, de una coherencia en gestos y palabras, la cual es la comprobación de que esta conversión filosófica es acertada: he aquí un cultivo de la parte racional del alma, he aquí un deseo irrepreensible y constante de sabiduría. En ese sentido, el juicio contra Sócrates es paradójico. De hecho, para evidenciar la aprobación de la tenacidad viva, que habita en el filósofo, conviene recordar el reconocimiento público y unánime, un siglo después, de los atenienses hacia el fundador de la Stoa.⁸

La paradoja, de hecho, es aparente o, si se desea, es meramente histórica; es verdad, Sócrates es condenado a muerte mientras uno de sus lejanos discípulos impregnado de cinismo, Zenón, es elogiado en vida por esa misma ciudad, amante de la libertad y de las artes liberales —Athenas. Esto ya nos demuestra que el decir y la representación de los no-filósofos, estos que observan de manera inquieta a la originalidad *asombrosa* del amante de la virtud, de la verdad y del saber, adolece de

8 “Toda vez que Zenón, hijo de Mnáseas, de Citio, ha venido durante muchos años dedicándose a la filosofía en la ciudad y ha continuado siendo un hombre de bien en todos los demás aspectos y exhortaba a la virtud y la templanza a los jóvenes que se encaminaban a su encuentro y los impulsaba a lo mejor, proporcionando a todos como público ejemplo el hecho de que su propia vida era coherente con las enseñanzas que comunicaba, ha parecido bien al pueblo (¡y que sea para bien!) hacer elogio de Zenón, hijo de Mnáseas, de Citio, y coronarle con una corona de oro, de acuerdo con la ley, por su virtud y su templanza, y edificarle, asimismo, una tumba en el Cerámico a expensas del estado; y en cuanto a la elaboración de la corona y la construcción de la tumba, el pueblo designe por votaciones a cinco varones de entre los atenienses para que se encarguen de ello” (Diógenes Laercio, 1990: 9-12).

esta inconstancia que hace y deshace a la opinión. Frente a la contingencia histórica, situémonos en la temporalidad interior y necesaria de ese conocimiento del alma —el cual facilita un trascender las mundanidades— y convendríamos que ambos, Sócrates y Zenón,⁹ dan a mostrar, por lo menos para sus discípulos o seguidores, que la elección filosófica deriva en un compromiso ineludible que transforma y otorga un sentido a la existencia, incluyendo precisamente los últimos momentos del filósofo.

Poco importa que Sócrates fuera condenado a tomar la cicuta y que el proceso estuviera orientado política y religiosamente (Finley, 1975), lo determinante para el desarrollo (histórico) de la filosofía es esta disposición de carácter que hizo coincidir el momento de la conversión con el deseo expresado a sus amigos, en las últimas horas, de conocer finalmente lo que se indagó, cuando se examinaba al mismo tiempo que lo hacía con los atenienses; el deseo de saber no es interrumpido mientras el filósofo goza de sus fuerzas intelectuales y de una cierta resistencia física. Y el efecto de coherencia socrática se asemeja al vivido por Zenón, pese a las modalidades elogiosas o a las veleidades despectivas que la mayoría, regida por sus afectos e influenciada por el dinamismo florido de unos argumentos retóricos, pronuncia enfáticamente en relación con el filósofo y, sobre todo, en relación con las representaciones figuradas (o sus esquematizadas) elaboradas por los artistas y los competidores de la filosofía —principalmente, los médicos y los doxógrafos—.

9 Son los ejemplos que escogimos por la afinidad filosófica desde un punto ético; se sabe de la permanencia del intelectualismo socrático en el estoicismo. Mas, se debe entender que estamos en derecho de confrontar cualquier filósofo (fundador de tal o cual escuela) de cara a Sócrates, en virtud del arquetipo que, a pesar de él mismo, este configura: directa o indirectamente, con todos los matices que uno quisiera indicar, resultará necesariamente de esta confrontación o comparación un soporte común que hace del quehacer filosófico una experiencia vital; volvemos a incidir en ello, la filosofía es una presencia hacia sí mismo (en cuerpo y alma) que implica una experiencia interior, vía un cultivo del *logos*, la cual quiere ser un objeto de imitación por lo que toca a una cierta excelencia humana.

El estar consintiendo al acto que uno mismo provoca requiere de una exigencia, de una disciplina y de un acompañamiento –de una *philia*– porque el camino –*methodos*– es tortuoso y largo, empinado y cubierto de escombros pasionales, hacia la realización de la virtud.¹⁰ Si el *agora* es el lugar de expresión del *logos* es, también, el lugar vivo donde las pasiones de toda índole florecen. Esas pasiones que socavan al individuo deben su trágica y bella expresión a un modo superficial de poseer el lenguaje; jugar a las apariencias –esto que constituye positivamente a nuestra modernidad– (Baudelaire, 2013) o el contentarse con dar libre curso a la subjetividad toda expresiva (*hybris*) volteada hacia fuera, aunque proceda de un desarreglo interior,¹¹ es el destino de la mayoría en su convivencia diaria (y pública).

El filósofo lo sabe muy bien, y es por ello que él requiere promover un progreso moral en sus semejantes, a sabiendas de que esas pasiones se nutren, mas no se aniquilan; a sabiendas de que arropadas por la autoría de las convenciones societarias y religiosas ellas pueden causar la pérdida de la filosofía misma; el filósofo paga (a menudo) un precio alto en su embate contra lo agónico de las pasiones, en razón de su propia exigencia, de su *telos*, esto es, formar al hombre en su totalidad. No lo olvidemos: según la concepción antigua, la filosofía no era solamente un conjunto de conocimientos sobre el mundo, sino también un modo de vida y un compromiso global de la *persona*.

Por consiguiente, la tarea de los profesores de filosofía no se limitaba a transmitir un saber y a desarrollar unas aptitudes intelectuales; ellos formaban a sus discípulos y los perfeccionaban *moralmente*, al enseñarlos a ponerse en cuestión y al inculcarles el sentimiento de no ser lo que deberían ser. Esta concepción del maestro en filosofía como maestro de vida se entiende como el intento de formar al hombre en su totalidad. La enseñanza de la sabiduría, bajo la forma de consejos

10 El cinismo es el camino corto a la virtud, mientras el estoicismo es el camino largo, se solía decir en la Antigüedad.

11 El libro VII de la *República* da cuenta de ello (Platón, 1998: 551-569).

morales, es superior a la enseñanza de la retórica: no basta aprender a hablar bien; es preciso aprender a vivir bien. Por lo tanto se recrimina a los alumnos que no esperen de la filosofía sino bellas lecciones (conferencias o cátedras). No se dan cuenta de que requieren ser curados de sus defectos y de sus vicios. La comparación de la lección de filosofía con un cuidado médico deja entender que el tratamiento corre el riesgo de ser doloroso:

¿Invita un filósofo a una audición? ¿No será que igual que el sol atrae hacia sí su alimento así también él atrae a quienes van a beneficiarse? ¿Qué médico invita a alguien a ser curado por él? (Y eso que ahora oigo que también los médicos mandan invitaciones en Roma; pero en mi tiempo se les pedía que vinieran). “Te invito a que vengas a oírme porque te va mal y te ocupas de todo menos de lo que deberías ocuparte y porque desconoces lo bueno y lo malo y eres desgraciado y desdichado”. Bonita invitación. Y, sin embargo, si no tiene esos efectos el discurso del filósofo, está muerto, tanto el discurso como quien lo pronuncia. Rufo acostumbraba a decir: “Si os sobra tiempo para alabarme es que hablo en balde”. Y es que hablaba de tal manera que cada uno de nosotros, sentado, pensaba que quién le habría denunciado. Tanto tocaba los hechos, tanto ponía a la vista los vicios de cada uno. La escuela de filosofía, señores, es un hospital: no habéis de salir contentos, sino dolientes: pues no vais sanos, sino el uno con luxación de hombro; otro, con un absceso; otro, con una fistula; otro, con dolor de cabeza. Entonces yo me siento y os digo unas reflexioncillas y unas maximitas para que vosotros salgáis alabándome: el uno, llevándose su hombro tal como lo trajo; el otro con la cabeza igual; el otro con su fistula; el otro con su absceso. Así que ¿para eso dejan su tierra los jóvenes y abandonan a sus padres, a sus amigos, a sus parientes y su hacienda, para decirte a ti “¡bravo!” cuando pronuncias tus maximitas? ¿Eso hacía Sócrates, eso hacía Zenón, eso hacía Cleantes? (Epicteto, 1993: 27-32).

Recordemos lo que decíamos, hace un momento, a propósito de la cercanía ambivalente (doble) que acompaña al filósofo, lo cual se desprende de un reconocimiento de los ímpetus violentos que socavan a la comunidad política. El carácter agónico de la filosofía nos incita a pensar en una doble tensión o en un doble drama: hacia fuera y hacia adentro.

Hacia afuera, esto parece demasiado evidente; si Sócrates pone de manifiesto la podredumbre de la vida pública, al revelar las paradojas que la democracia encierra y cultiva, no niega un enfrentamiento con las pasiones ajenas que son del dominio de la *doxa*. Su lucha tiene la esperanza, sino de erradicarlas, por lo menos de infundir un gobierno de los otros (diferente a lo comúnmente constatado) a partir de un gobierno de sí y de un despertarse a la parte más propia y, a la vez, la más universal, esto es el *logos*. Esta esperanza, ese horizonte de la filosofía constituido por la sabiduría implica, sin ninguna ingenuidad, el reconocimiento de la finitud humana y, en primer lugar, la del filósofo; la exigencia altamente aristocrática de la filosofía topa, a menudo, con la inconstancia mundana que la condena, al cerrar las escuelas filosóficas, desterrando al filósofo o condenándolo a tomar la cicuta.

Hacia dentro, el filósofo sabrá acompañar y regular las inconstancias de quienes se dicen sus discípulos (en el seno de la *scholê*); prudencia y firmeza, justicia y templanza, las cuatro virtudes cardinales serán requeridas para anteponerse a los peligros que achacan fuera de los límites de la institución filosófica, en ese marco más general que es la *polis* y, no lo olvidemos, sin el cual el filósofo no es nada. Otra escena también se juega en el circunscribirse del filósofo, esto es un juego interior que consiste en examinarse, diagnosticarse: el filósofo se hace violencia en ese diálogo del alma que requiere de su gemela –he aquí lo decisivo de la *philia*. Es el bello y alto precio que uno paga cuando no se renuncia a vivir, por lo menos a pensar con miras a la ética.

He aquí una lección que nos es preciso escuchar todavía. En efecto, nuestras democracias –o las denominadas como tales– requieren, ciertamente, de la *cosa* política pero, también, de la *cosa* ética. La sacralización de los derechos de los individuos –esto que es propio de la modernidad o pos-modernidad– conlleva pensar el vivir en común y una ética que, sin negar las singularidades propias a cada uno, permita asentar unos criterios para la acción y, sobre todo, para esa vida política de la cual participamos, para bien o para mal, en tanto que

ciudadanos. Una manera de vivir en conjunto se requiere. Pero entre más se individualiza la sociedad, es más difícil pensar ese tipo de ética. Si somos libres, en tanto que poseemos iguales derechos (en el seno de la democracia), ¿cómo fundar esa ética? Esta no coincide con el derecho: la mirada ética se diferencia de la mirada de la jurisprudencia y de las leyes de toda índole. Esa demanda de ética, es en realidad, una demanda de filosofía. Sin preconizar un retorno al platonismo, la voz socrática se hace presente, es ella quien invitaba a asumir su vida y la de los otros en nombre de exigencias altamente morales. ¿Somos capaces todavía de este heroísmo filosófico cuando en unas sociedades violentas –violencia económica y violencia física– la tentación es la de renunciar prudentemente a no entrometerse en el campo de lo público? La minimización de la ética parece no ser suficiente y, si es así, podríamos apostar que radica en nosotros todavía un deseo de saber, un deseo de trascender y de acceder a una cierta universalidad humana. El volver sobre el enigma socrático se hace patente para conformar en nuestra vida privada y pública lo que todavía nos queda por restaurar.

Referencias bibliográficas

- Baudelaire, C, (2013), *El pintor de la vida moderna*. Barcelona: Editorial Taurus.
- Diógenes Laercio (1990). *Los filósofos estoicos*. Barcelona: PPU.
- Duhot, J. J. (1999). *Socrate ou l'éveil de la conscience*. Paris: Bayard.
- Epicteto (1993). *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Gredos.
- Eurípides (1998a). *Ifigenia en Aulis*. Madrid: Editorial Gredos.
- Eurípides (1998b). *Helena*. Madrid: Editorial Gredos.
- Finley, M. I. (1975). "Sócrates y Atenas". En: *Aspectos de la Antigüedad*. Barcelona: Ariel.

- Gagin, F. (2002a). “La moral y el ideal de virtud republicano romano —comentario al *De república* de Cicerón”—. En: *Obras clásicas del pensamiento político*, Grupo Praxis, Univalle. pp. 51 — 71.
- Gagin, F. (2002b). “Las andanzas griegas de la libertad”. En: *Praesentia*, No. 7. Venezuela: Universidad de Mérida.
- Girard, R. (1986). *El chivo expiatorio*. Anagrama: Barcelona.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México: Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Hadot, P. (2008). *Elogio de Sócrates*. Barcelona: Paidós.
- Mondolfo, R. (1998). *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo Veintiuno Editores
- Platón (1982). “Carta VII”. En: *Diálogos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón (1998). *Diálogos*. México: Editorial Porrúa.
- Vernant, J. P. (1965). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Eudeba.

Teoría de los afectos y educación ética en Baruch Spinoza¹

Ana María Ayala Román

En este escrito se abordarán preguntas como ¿Qué puede decirnos sobre la educación un pensador que renunció a impartir clases en la Universidad de Heidelberg para no perder su libertad de pensamiento? ¿Qué horizonte se abre para la educación en un sistema necesario regulado por determinaciones? Para guiar la siguiente reflexión se considerará que, siguiendo a Pierre-François Moreau, adentrarse en la reflexión sobre las posibilidades de un pensamiento no solo entraña analizar sus conceptos fundamentales, sino preguntarse por los cambios que aporta el sistema en los límites que traza con disciplinas ya constituidas (Moreau, 2014: 100).

Dos ideas atravesarán este escrito:

1. Pensar el tema de la educación desde Spinoza implica reflexionar el modo particular como Spinoza entiende al hombre (desde su *Ethica*) y cómo entiende el mundo social (desde su *Ethica* y los dos tratados políticos escritos por él). Aunque aquí vamos a referirnos a la *Ethica* y no a los textos de política.

1 El presente texto se encuentra en el marco de la investigación doctoral: “El pensamiento económico-estético de Spinoza para pensar la comunidad”.

2. Pensar al hombre y la sociedad en Spinoza es examinar un entramado de relaciones de afección que se producen entre los cuerpos (cuerpos individuales y políticos) y, es a causa de este juego de flujos afectivos, que constituyen el mundo individual y social, que podemos hablar de una comprensión del valor en el pensamiento de Spinoza.

Este texto se dividirá en tres partes: la primera donde se analizará la relación entre «estética», «afectos» y «valor»; la segunda donde se relacionarán los valores con formas de tristeza o alegría. Y por último, se revisarán algunos planteamientos en relación al hombre, la comunidad y la educación.

La teoría de los afectos y los valores en Spinoza: una estética inmanente

Para Jacques Rancière, los actos estéticos ya no pueden definirse como un proceso o producción a partir de las prácticas y obras artísticas, es decir, este tipo de acto no puede ser analizado desde una configuración autónoma que le da sentido, sino que viene a caracterizar una forma de pensamiento que comprende un campo más vasto que «el pensamiento del arte». Según Rancière, el *mode esthétique* se encuentra vinculado a la idea del «reparto de lo sensible» y, por tanto es un proceso donde se efectúa el sentido de la comunidad, es decir, la experiencia sensible de una comunidad dada (2000: 71). En este sentido, el análisis de Rancière no solo se centra en el arte, sino también en la política. Ahora bien, esta relación entre «estética» y «política» no debe verse, al modo benjaminiano, como una «estetización de la política», sino más bien (y más cercano a Kant) como un sistema *a priori* o trascendental que establece lo que se da a sentir (Rancière, 2000: 13). ¿Cómo se establece este algo que da (a una comunidad) a sentir? Los actos estéticos son configuraciones de la experiencia (tanto individual como colectiva) que permiten la existencia de modos nuevos de sentir, y a su vez provoca nuevas formas políticas.

En la perspectiva de Rancière, la estética no es vista como una teoría del arte, sino como un «régimen específico de identificación y de pensamiento de las artes» (2000: 10). Un «régimen» es un modo de articulación entre las maneras de hacer, las formas de visibilidad y modos de pensar las relaciones. Asimismo, el «régimen», así como la política, se juega en el «reparto de lo sensible» que se concibe como un «sistema de evidencias sensibles» donde se visibiliza la existencia de un común y donde es repartido este común: repartición de lugares, espacios, actividades que determina la manera como «lo común» se ofrece a una comunidad. Por tanto el «régimen» permite diferenciar entre lo que es arte y lo que no lo es, esto es, el «régimen» funciona como un sistema de comprensión o identificación. ¿Este régimen podría igualarse a un sistema valorativo? Si el valor es visto desde el peculiar modo afectivo que se da en un cuerpo individual o político, se podría decir que sí. En lo que sigue se entenderá por «teoría del valor» el modo como aborda Spinoza el vínculo entre deseo, afectos y valoraciones (de bueno, malo, belleza, fealdad, perfección, etc.).

La pregunta que aparece en este momento es entonces: ¿hay una estética en Spinoza?

James C. Morrison (1989) afirma que en la filosofía de Spinoza no hay un tratamiento de la estética, esto se debe a que Spinoza no la tiene como tema central en su filosofía ni se ocupa de cuestiones estéticas (como la belleza y el arte). Las razones de Morrison para concluir que en la filosofía de Spinoza hay “un abandono total de la estética” van desde la enumeración de las partes donde Spinoza hace referencias a la belleza, la fealdad y el arte, hasta su interpretación de la relación entre el naturalismo spinozista y su fatal consecuencia: el olvido de la estética (1989: 359). Es esta última parte la que interesa, pues permite no sólo descubrir las razones filosóficas de su postura, sino acercarse a la concepción de estética del propio Morrison y a la de Spinoza, ya que donde Morrison no ve una aproximación a la estética por parte de Spinoza es justo donde se está jugando toda la perspectiva estética del pensador holandés.

Para Morrison la *no-distinción* en la filosofía spinoziana entre «seres técnicos» y «seres naturales» marcaría un punto central en la falta spinozista, pues todo artefacto creado, aquel que se da en la *técnica*, será para Spinoza un objeto de tipo físico (es decir, natural). Con el desmantelamiento de esta distinción Spinoza estaría socavando la actividad intencional del artista, que produce según un propósito o finalidad. Además de lo anterior, Spinoza, al rechazar las obras de arte como seres irreductibles, estaría quitándole a la realidad predicados como los de: «belleza», «orden», «proporción», etc., en tanto que convierte a éstos en modos de imaginar que se producen por las afecciones entre los seres (1989: 361). La posición de Spinoza dejaría a la estética en un puro relativismo, siendo el arte y la belleza una «imagen manifiesta» a los sentidos y a la imaginación. Ahora bien, el problema para Morrison estriba en el racionalismo absoluto del pensamiento de Spinoza donde la imaginación y los sentidos son desvalorizados en un intento por poner a la razón como reguladora tanto de la vida espiritual como de la corporal. Morrison, al afirmar la desvalorización de la imaginación y los sentidos en la filosofía spinozista, construye una descripción limitada del pensamiento del filósofo holandés: la razón es la guía de la vida, en este sentido las afecciones o las pasiones sólo pueden ser tratadas como enfermedades que deben ser dominadas por las prescripciones de la razón. En esta perspectiva, el pensamiento de Spinoza no tendría como centro los afectos, sino una regulación racional de éstos. La conclusión será que siendo la filosofía spinozista racionalista y naturalista, y al querer dominar la imaginación, los sentidos y las pasiones por medio de la razón, suprimiría la estética, puesto que ésta estaría en el mismo campo de los tres conceptos que se relacionan con la pasividad.

Según lo anteriormente dicho, Morrison parece dejar de lado aspectos de vital importancia en el pensamiento de Spinoza: el cuerpo, la relación entre las pasiones y la política, los afectos en la conformación tanto del cuerpo singular como del político, es en estos aspectos donde se encuentra el sentido estético de la filosofía de Spinoza. Pero, ¿qué hay detrás de este tipo de lectura sobre Spinoza? La falta que pone

Morrison a Spinoza se debe a la no conceptualización de Spinoza de conceptos como «belleza», «fealdad» y «arte», tal demanda sólo se puede hacer cuando la experiencia estética deviene otra cosa, en este caso, deviene concepto y es en esta conceptualización donde lo que en un primer momento era inmanente ahora es una trascendencia que funciona como ley (que llamaremos aquí “Imperativo estético”). La estética spinozista se da en la inmanencia: una inmanencia donde el cuerpo y las afecciones son un grado de potencia de Dios, y por tanto son perfectos (en tanto reales). Es en este plano de inmanencia donde se producen las afecciones y con ellas las nociones de «belleza» y «fealdad», pero también las de «bueno» y «malo»: la estética se entiende como *aisthesis*, también como producción y composición de cuerpos singulares, cuerpos políticos, pero además de nociones y discursos que vendrán a ser la configuración imaginaria, o si se quiere simbólica, de toda comunidad. Concluiremos, por tanto, que la estética spinozista está anclada a un pensamiento de lo inmanente que se relaciona con el cuerpo y los afectos.

La estética spinozista (como discurso que se desprende de la teoría de los afectos de Spinoza) se encuentra en el vínculo entre «deseo» y «valor» expuesta en el escolio de la proposición IX de *Ethica III* donde se advierte que los hombres no desean algo porque lo juzguen bueno, sino que lo juzgan bueno porque lo desean.² Es así como el valor de las cosas no es sustancial a ellas, es decir, no depende de características intrínsecas a las cosas que le dan un valor trascendente, sino que el valor se produce en la *relación de afección* entre los cuerpos que se afectan.

2 “(...) Por todo esto consta, pues, que nosotros no nos esforzamos, queremos y apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos” (Spinoza, 2009, E, III, P9, escolio / G, II, p. 148). En adelante abreviaremos esta obra con E, seguida de la parte del libro (en números romanos) y la proposición (P); además se proporcionará el lugar donde se encuentra la cita en la *Opera* (G).

Los valores como formas de tristeza y alegría: lo bueno y lo malo en Spinoza

En el apéndice de *Ethica* I Spinoza habla de las nociones de «belleza», «fealdad», «orden», «confusión», «mal» y «bien». En este apéndice dichas nociones son causadas por la creencia en causas finales, de ahí que Spinoza las denomine como «prejuicios» (*praejudicia*), puestos que son ficciones que los hombres construyen para explicar la naturaleza de las cosas, pero en realidad tienen como causa la utilidad o las buenas o malas afecciones. Es así como las nociones o valoraciones sobre las cosas que hacen los hombres, *nacen de la imaginación y no dicen nada de las cosas*, pues éstas no tienen en sí ninguna imperfección (en tanto son reales): estas valoraciones son modos de imaginar que indican la constitución misma de la imaginación (individual y colectiva) cuando ésta es afectada de una determinada manera. Cabe señalar que Spinoza afirma que al ser determinadas estas nociones por ciertas formas de afección, éstas no son atributos de las cosas, y son relativas a las configuraciones imaginarias particulares.

(...) aunque los cuerpos humanos concuerdan en muchas cosas, discrepan, en cambio, en la mayoría. Y por eso lo que a uno le parece bueno, a otro le parece malo; lo que a uno ordenado, a otro confuso; lo que a uno agradable, a otro desagradable (*E*, I, apéndice / *G*, II, pp. 82-83).

De ahí que nazca una división afectiva que produce conflictos valorativos entre los individuos y entre comunidades, que no será resuelto en un pacto (a la manera de los contractualistas).

Para ilustrar de una mejor forma la producción de los modos de la imaginación es de importancia adentrarse a la concepción de «bueno» y «malo» tal como la establece Spinoza en varios pasajes de la *Ethica*, así como en su *Correspondencia*.

En el escolio de la proposición XXXIX de *Ethica* II, Spinoza afirma que el «bien» es todo género de alegría y lo que conduce a ella; así

entonces el «mal» será todo género de tristeza y lo que impide que se efectúe un anhelo (G, II, p. 170). Esto quiere decir que el bien se relaciona con las afecciones que producen un aumento del poder de pensar y actuar del individuo, mientras que el mal sería la disminución de dicha potencia. Es por esta razón que cada individuo puede amar algo que a otro le sea detestable o indiferente: su poder de afectar y ser afectado depende de su esencia y de las relaciones que constituyen a ésta, lo que producirá encuentros tristes o alegres según la constitución propia y la del objeto afectante. En este sentido, cada hombre varía de juicio como de afecto (E, III, P51, escolio / G, III, p. 178).

En el prólogo de *Ethica* IV, Spinoza advierte que los «prejuicios», «modos de pensar o imaginar» o «juicios» tienen además de una «lógica pasional», una «lógica comparativa», por lo tanto este tipo de nociones son «conceptos relativos». Por ejemplo, los conceptos de «perfección» e «imperfeción» se originan cuando los hombres comparan algo con un modelo.

Así, pues, la perfección y la imperfección son, en realidad, simples modos de pensar, es decir, nociones que solemos fingir, porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género. Y por esto he dicho antes (2/d6) que por realidad o perfección yo entiendo lo mismo (G, II, p. 207. Las cursivas son nuestras).

Las nociones están relacionadas tanto con la imaginación que producen ideas universales o universales que sirven como modelos. Esta lógica de pensamiento devela un problema central: ¿por qué se prefieren unos modelos en vez de otros? Eso dependerá del juego de afectos de la comunidad y a la vez de la manera como se organizan o administran los afectos por medio de las instituciones: la familia, la escuela, el Estado entrarán a gobernar la dinámica pasional, es decir, administrar el flujo afectivo múltiple para homogenizar y crear un orden social.

Ahora bien, aunque Spinoza afirma que el «bien», el «mal», lo «perfecto», lo «imperfecto», etc., tienen un valor solamente rela-

tivo, afirma a la vez que tienen una utilidad. ¿Por qué seguir conservando estas nociones que no dicen nada de la naturaleza de las cosas? Porque son útiles para presentar un modelo de naturaleza humana. Según lo anterior, «bueno» será aquello que acerque a los hombres al modelo de naturaleza humana y «malo» lo que los aleje de dicho modelo. Ahora bien, el modelo no es nada real, es solo una construcción común de una ideología, una moral, una visión de Dios y del mundo que se configura en un entramado afectivo de cierto individuo o colectividad.

En las correspondencia entre Spinoza y Willem van Blijenbergh,³ hay una exposición extensa del problema del mal tal y como lo entiende Spinoza. El conjunto de estas ocho cartas abordan problemas de fundamental importancia en el pensamiento de Spinoza. Como afirma Deleuze, en estas cartas Spinoza “es obligado a multiplicar ejemplos, a desarrollar paradojas y construir una extraña concepción de mal que no se verá en la *Ethica*” (Deleuze, 2003: 45. La traducción es nuestra).

Willem van Blijenbergh inicia la correspondencia con una carta escrita el 12 de diciembre de 1664, exponiendo que es un amante de la verdad y que se mostró muy interesado por el pensamiento de Spinoza al leer la obra que había escrito el pensador holandés sobre Descartes (*Renati des Cartes Principiorum philosophiae partes prima et secunda more geometrico demonstratae. Accesserunt Cogitata metaphysica*, 1664). Blijenbergh afirma que muchas cosas escritas en el texto sobre Descartes “agradaron su paladar”, pero a la vez se presentaron algunas que su “estomago no podía digerir bien.” (Spinoza, 1988a, pp. 162-163 / G, IV, p. 80). Aquellas ideas que no pueden entrar en composición con las ideas de Blijenbergh tienen que ver con la idea de mal que expone Spinoza. Las conclusiones a las que llega Blijenbergh con respecto al pensamiento de Spinoza son: o no existe nada malo en la voluntad del alma o Dios produce inmediatamente el mal (p. 164 / G, IV, pp. 82-83). Seguidamente, Blijenbergh expone el ejemplo de la prohibi-

3 Verse cartas XVIII, XIX, XX, XXI, XX, XXIII, XXIV y XXVII (Spinoza, 1988a).

ción que hizo Dios a Adán de comer el fruto para llegar a dos conclusiones (relacionadas con las anteriores): o el acto de prohibir no es en sí malo o Dios ha efectuado lo que se llama «mal» (pp. 164-165 / G, IV, p. 88).

La respuesta de Spinoza a esta carta es del 5 de enero de 1665. En esta carta Spinoza declara que Blijenbergh no ha dejado claro qué entiende por mal, pero deduce que éste define al mal en relación a la voluntad en tanto los hombres la conciben como determinada de una cierta manera que se opone a la prohibición divina (168 / G, IV: 88). Para Spinoza esta postura es un absurdo manifiesto, puesto que si fuera así, entonces: o Dios crea cosas contrarias a su voluntad o así sean contrarias a la voluntad siguen siendo buenas. Sobre este aspecto es necesario llamar la atención en la diferencia entre una ley entendida por ella misma y una ley entendida como «orden». Según P-F. Moreau, el relato de Adán ha de ser visto “(...) como una parábola sobre la necesidad de buscar el bien por sí mismo, y no como contraria al mal o por miedo al mal” (Moreau, 2009: 360. La traducción es nuestra).

Los «pecados» o males que están en contra de la voluntad de Dios no son para Spinoza nada positivo, además no se puede decir que algo “peca contra Dios”, pues esto sería decir que en la naturaleza se dan cosas contrarias a ellas: como un círculo cuadrado.

Ahora bien, como se ha dicho antes, y como lo afirma Spinoza en esta carta, las cosas vistas en sí mismas son perfectas: la imperfección se origina de la comparación, es decir, de la relación que los hombres establecen entre las cosas (Spinoza, 1988^a: 167-168 / G, IV: 88-89). En esta perspectiva, la decisión de Adán de comer del fruto en sí misma implica perfección.⁴

4 “(...) cuando se considera la decisión de Adán en sí misma, sin compararla con otras más perfectas o que revelan un estado más perfecto, no se podrá hallar en ella imperfección alguna. Claro que se le puede comparar con infinitas otras, respecto a ella mucho más imperfectas, como las piedras, los troncos, etc. Y esto, a decir verdad, lo concede cualquiera, pues aquellas cosas que uno detesta y mira con aversión en los hombres, las contempla con admi-

Si el pecado de Adán indica una perfección, se debe afirmar que la acción de Adán no es un pecado porque ella, en sí misma, es perfecta. A la vez, si la voluntad de Adán es la expresión de la potencia divina, no se podría decir que en Adán existe una «voluntad mala». Esta idea que expone Spinoza se relaciona con la crítica que hace a todo el pensamiento voluntarista, aquel que ve en el error moral y epistémico la obra de una voluntad libre que puede ir en contra de la naturaleza: pero para Spinoza el hombre “no es un imperio dentro de otro imperio”, y por tanto la voluntad de éste no puede oponerse a la ley de Dios. El mal aparece en la carta XIX como la «privación» de un estado más perfecto y la prohibición de Dios como un «conocimiento dado por Dios» con objeto de que Adán no perdiera el estado actual de perfección y disminuyera su potencia de actuar y pensar. Como bien lo señala Deleuze, el mal aquí se presenta como «indigestión», «intoxicación», «intolerancia» o «alergia» (Deleuze, 2003: 46), es decir, como una mala composición relacional (valga la redundancia): el fruto descompone las múltiples relaciones constituyentes del cuerpo de Adán, es por esta razón que comer el fruto es malo.

Es necesario recordar la proposición XXXIX de *Ethica* IV (G, II: 239-240): aquí Spinoza habla de las cosas que hacen que se conserve la proporción de movimiento y reposo (relación corporal), Spinoza señala que este tipo de cosas son buenas, mientras que las malas serían las que no ayudan a la conservación de la proporción de movimiento y reposo. En el escolio de esta misma proposición Spinoza habla sobre la muerte del cuerpo y la entiende como una disposición diferente de la relación entre las partes que componen al cuerpo. Ahora, hay cambios de relaciones entre las partes que no le significan la muerte del cuerpo, sino un cambio drástico en su naturaleza: una enfermedad que altere la memoria (por ejemplo).⁵

ración y diversión en los animales; como por ejemplo, las peleas de las abejas, los celos de las palomas, etc. (son) cosas que uno detesta en los hombres y, no obstante, juzgamos por ellas perfectos los animales” (Spinoza, 1988^a: 168-169 / G, IV: 89-90. Las cursivas son nuestras).

5 “Pues no me atrevo a negar que el cuerpo humano, aun manteniendo la circulación de la sangre y otras cosas por las que se considera que el cuerpo vive,

En este sentido, Spinoza no se queda con la simple formulación que afirma que el mal no es nada positivo, luego no existe, sino que va más lejos: su postura tendría dos particularidades: por un lado afirmaría que en el orden del ser no existe ni «Mal» ni «Bien», y por otro se afirmaría la existencia de «lo bueno» y «lo malo» que expresarían las relaciones particulares de composición y descomposición de los individuos, relaciones que son complejas, puesto que en un mismo individuo podría darse que una cosa le fuera buena conforme a una relación, pero esa misma cosa le fuera mala conforme a otra. En este sentido, toda acción realizada por un individuo expresa el poder del cuerpo y del espíritu, y es por esto que la virtud será vista como la potencia de obrar y pensar, pues un hombre será virtuoso si busca las relaciones que le sean útiles, es decir, aquellas que conservan su ser.⁶

¿Qué representa esta visión particular sobre el «mal» y el «bien»? La visión spinozista sobre estas valoraciones interrumpe el dispositivo de premios y castigos que se encuentra en el seno de todo pensamiento en el que el juicio moral es más importante que la comprensión del hombre. Es por esta razón que en las cartas de Blijenbergh a Spinoza, es constante la mención de la voluntad de Dios, contra la que los hombres viciosos pecarían, puesto que no puede haber un sistema del juicio sin voluntad. Se entiende aquí como «sistema de juicio» todo pensamiento que antepone valores

puede, no obstante, cambiarse en otra naturaleza totalmente diversa de la suya. Ninguna razón me fuerza, en efecto, a afirmar que el cuerpo no muere a menos que se cambie en cadáver; más aún, la misma experiencia parece sugerir otra cosa. Ya que sucede a veces que un hombre sufre tales cambios que yo no diría fácilmente que sigue siendo el mismo: como he oído contar de cierto poeta español, que habiendo sufrido una enfermedad y, aunque (se) había curado de ella, quedó, en cambio, tan desmemoriado de su vida pasada que no creía ser suyas las comedias y tragedias que había hecho; y en verdad que podría haber sido considerado como un niño adulto, si hubiera olvidado también su lengua nativa” (E, IV: 39, escolio / G, II: 240).

6 “Nadie, pues, deja de apetecer su utilidad o de conservarse su ser, a menos que sea vencido por causas externas y contrarias a su naturaleza. Nadie, digo, rechaza los alimentos o se suicida por necesidad de su naturaleza, sino coaccionado por causas externas, lo cual puede suceder de muchas maneras” (E, IV, P20, escolio / G, II: 224).

trascendentes que se anteponen al ser y, que por tanto son superiores a éste (Deleuze, 2013: 51).

Las cosas no son ni buenas, ni malas, ni bellas ni feas en sí mismas, estos son modos que relatan la forma cómo está siendo afectado el cuerpo, es decir, señalan un sentimiento y sensibilidad del cuerpo afectado. Ahora, si al ser le pertenece a todos los seres existentes por igual, y no se puede decir que por encima del ser exista algo (una trascendencia como el Bien, la Belleza, la Justicia, etc.), no queda más que afirmar que el Bien y la Belleza (vistos tradicionalmente como perfecciones) y el Mal y la Fealdad (vistos tradicionalmente como imperfecciones), no le pertenecen ni al ser (substancia) ni a las esencias que expresan los modos de los seres singulares. Esta sería la diferencia que resalta Deleuze, en su clase sobre Spinoza del 9 de diciembre de 1980, cuando afirma que existe una distinción entre «moral» y «ética», en tanto que la primera supone la jerarquía de valores que admite: 1) existe algo por encima del ser, esto es el valor (ya sea de Bien, Belleza, Justicia etc.), y 2) existe una esencia que el hombre debe realizar, es decir, una potencia que no está en acto y que la moral ayudará a alcanzar: por ejemplo, si el hombre es considerado como «animal racional», la moral ayudaría a que el hombre trascienda su ser accidental y logre alcanzar su ser natural o esencial, que sería igual a su finalidad (2013: 70-71). Por el contrario, la ética estaría relacionada con las *maneras de ser* (que siempre son singulares), no con trascendencias o finalidades. El pensamiento de Spinoza está lejos de ser moralista (y esto nos permitirá acercarnos cada vez más a su concepción de educación), pues para Spinoza pensar en la «esencia del hombre» es una abstracción, un conocimiento inadecuado. Para Spinoza existen determinaciones singulares de tal o cual existencia (de tal o cual cuerpo). Si la moral homogeniza a las existencias, la ética realza la diferencia entre éstas. «Homogenización» y «pluralidad» esos son los términos que están en juego en esta distinción.

Se ha venido señalando, que un cuerpo es un grupo de relaciones de constitución y de producción de afectos. Los afectos vendrán a ser la forma como se expresa la potencia que tiene cada cuerpo: los afectos, la sensibilidad serán modos de ser singulares. Esta forma de entender el cuerpo como «relaciones», nos acerca al concepto de *aisthesis* de Jacques Rancière. La *aisthesis* como un tejido sensible (es decir, como un conjunto de relaciones), una forma de inteligibilidad del arte. El arte, entendido como “una noción que designa una forma de experiencia” (Rancière, 2011: 9) no depende de conceptos generales sobre el hombre, el mundo, el sujeto, etc., sino de un cambio en las formas de experiencia sensible, en las maneras de percibir y ser afectado. En este sentido, cada obra de arte es un acontecimiento singular que se interpreta desde una red interpretativa que le da significación. Si bien Spinoza no se encarga del arte, con sus planteamientos acerca de las relaciones de afectación y las nociones que nacen de la imaginación, a causa de las afecciones, nos lleva al terreno que Rancière denomina como *aisthesis*: un tejido que no es más que formas de experiencia o de sensibilidad.

Hombre, comunidad y educación

No existe el hombre en general, el «Hombre» es una idea abstracta donde se privilegian o jerarquizan algunas cualidades como esenciales. A diferencia de la tradición filosófica que definía las cosas por su especie o género, Spinoza, como se ha visto anteriormente, define los modos finitos por su poder de afectar y ser afectados, así como por las relaciones que los constituyen.⁷ Este poder,

7 “(...) Y, en efecto, según el *Tratado de la reforma del entendimiento*, la mejor definición es la *definición genética*, aquella que suministra la ley de construcción de su objeto. Conocer una cosa cualquiera es saber cómo producirla, es decir, concebirla “o por su sola esencia, o por su causa próxima” (Spinoza, 2003, par 92). La definición genética expresa la auto-definición por medio de la cual cada esencia se constituye a sí misma. Actuar es, por lo tanto, deducir o, mejor, desplegar lógicamente una esencia que, por ser una idea de Dios, es una necesidad inteligible. De ahí que, si nos basamos en el

que es siempre singular, permite entender no solo lo que es la cosa, sino lo que puede. *La esencia es igual a la potencia*. Ahora bien, si el hombre no es una substancia, es decir, su forma no es el ser (E, II, P10 / G, II: 92) ¿qué es el hombre? Si el hombre no es substancia, es un modo de expresión de los atributos de la substancia, y la forma como se expresa está determinada por la potencia singular, es decir por el modo de afectar y ser afectado. Pero si cada hombre es definido por su poder de afectar y ser afectado, no queda más que afirmar que existen diversos modos de existencia y con ello diversos modos de vida. Esto tiene una importancia central, ya que la ética spinozista será la presentación de modos de existencia y las causas de éstos.

¿Qué es lo que puede este cuerpo? ¿Cuánta es la potencia de este cuerpo? ¿Cuál es el modo de existencia de un hombre singular? Son preguntas semejantes, pues todas apuntan al modo como afecta y es afectado un modo finito. El poder de afectar y ser afectado de un modo de existencia se relaciona con: “(...) las afecciones de las que son capaces, las excitaciones a las que reaccionan, las que les son indiferentes y las que exceden su poder y las que los quebrantan o los matan.” (Deleuze, 2003: 65). La potencia de un cuerpo ayuda a entender no solo las acciones de un modo finito, sino también sus padecimientos. De este modo, nos adentramos a las distinciones o polos de modos de existencia que se presentan en la *Ethica*: «libre», «servidumbre», «impotente», «ánimo fuerte».

Al ser el hombre una composición de relaciones afectivas, los modos de vida se inscribirán en la composición o descomposición que se presentan en estas relaciones de afectación. Los hombres que viven de manera impotente o en servidumbre son aquellos que no moderan sus afectos (E, IV, prologo / G, II: 205). Sin embargo, este llamado a la moderación, no es un llamado a la represión de los afectos, pues estos

TRE, el actuar está constituido sobre el *modelo matemático*, que Spinoza opone al modelo artesanal del que se vale la tradición judeo-cristiana para representarse la producción de las cosas, y que trae consigo una causalidad mediada por la voluntad divina” (Margot, 2011, p. 30).

son necesarios (es decir, reales), sino un llamado a comprender qué afectos son útiles para la composición de relaciones y cuáles nocivos, pues descomponen las relaciones del cuerpo y del alma, es decir, disminuyen el poder de obrar y pensar. Será moderado el que posibilita encuentros con otros cuerpos con los cuales pueda componer una relación, mientras que será impotente aquel que deja los encuentros a la fortuna sin cuidar si lo componen o lo descomponen. El suicida por ejemplo, es una clase de existencia impotente, pues las causas externas (que son incompatibles con su naturaleza) lo han vencido (E, IV, P18, escolio/ G, II, p. 222). El moderado, el hombre con ánimo fuerte y libre será aquel que busca su utilidad, aquel que conserva su ser, es decir, busca encuentros con otros cuerpos con los cuales compone una relación. Podemos apreciar en esta postura de Spinoza cómo los modos de vida se expresan mediante un cuidado o un descuido de sí.

Con respecto al cuidado de sí es preciso arriesgarse a plantear una tesis: si nadie sabe lo que puede un cuerpo ¿podría haber una forma reglamentada, esto es, una norma para conservar las relaciones útiles? Claro que no. No existe un modo único para el cuidado de sí. Esto acerca a Spinoza a una crítica de los discursos sobre la vida (que buscan cuidar la vida) pero siempre desde normas por fuera de la inmanencia de ésta. Por ejemplo: los discursos sobre la salud, donde se privilegian unas prácticas en vez de otras, serían modos de capturar la potencia singular, y por lo mismo, son discursos que promueven la servidumbre humana. En Spinoza podemos encontrar no solo una salida a la teología política sino a la biopolítica, es decir, a todo pensamiento que reclama una soberanía trascendente sobre los flujos de encuentros afectivos. El modo de existencia que modera los afectos, que reconoce qué encuentros son de composición y cuáles de descomposición, producen la alegría; mientras los impotentes son seres tristes. Estos son los dos modos de existencia, que aun teniendo la potencia como esencia, son opuestos. Esta polaridad de modos de existencia le permitirá a Spinoza realizar una crítica política a todos los Estados que promueven las pasiones tristes, mostrando el modo como envilecen la vida llevándola a la servidumbre.

Así como el hombre es un compuesto de cuerpos más simples, el cual debe ser entendido por su poder de afectar y ser afectado, el cuerpo político o comunidad debe ser entendido de igual forma, es decir, como cuerpos singulares que expresan una potencia.

Por cosas singulares entiendo las cosas que son finitas y tienen una existencia determinada. Pero, si varios individuos concurren a una misma acción, de tal manera que todos a la vez sean causa de un solo efecto, en ese sentido los considero a todos ellos como una cosa singular (E, II, def.VII / G, II, 85).

Los valores de cada sociedad serán la expresión de su potencia, en este sentido los valores son immanentes, en contraste con valores absolutos y universales. Ahora bien, como no existen valores absolutos u objetivos, se presenta un conflicto entre los valores institucionales (que tienden a la cohesión social y la permanencia de las instituciones de una sociedad) y los valores particulares. Y es en este aspecto donde la educación muestra su primer cara: la función de la educación será la de configurar un tipo particular de valores y conservarlos (sólo en orden a la claridad diremos que este tipo de educación es una educación para un tipo de ideología institucional).

En la *Ethica* se hace mención a la educación tan solo en dos ocasiones. La primera se encuentra en el escolio I de la proposición IV de *Ethica* III: La proposición dice: “por el solo hecho de que el alma imagina su impotencia, se entristece”. La parte del escolio que se refiere a la educación dice:

(...) De ahí que cada uno gozará al máximo con su propia contemplación, cuando contempla en sí algo que niega de los demás. En cambio, si lo que afirma de sí mismo, lo refiere a la idea universal de hombre o de animal, no gozará tanto; y, por el contrario, se entristecerá, si imagina que sus acciones comparada a la de los demás, son más débiles; y se esforzará por alejar esta tristeza, ya sea interpretando torcidamente las acciones de sus iguales, ya sea adornando en cuanto pueda las suyas. Está claro, pues, que los hombres son proclives al odio y

a la envidia por naturaleza, a la cual se añade la misma educación, ya que los padres suelen incitar a sus hijos a la virtud con el único estímulo del honor y de la envidia (G, II, 183).

La segunda referencia se encuentra en la Definición General de los Afectos que realiza Spinoza en *Ethica* III; en esta ocasión (definición XXVII) la educación aparece en relación con el afecto del arrepentimiento:

El arrepentimiento es la tristeza acompañada de la idea de algún hecho que creemos haber realizado por libre decisión del alma.

Explicación “(...) hay que señalar aquí que no es extraño que la tristeza siga absolutamente a todos los actos que, por costumbre, se llaman perversos, y la alegría a los que se llaman rectos. Pues por lo arriba dicho entendemos fácilmente que esto depende sobre todo de la educación. Los padres, en efecto, reprobando los primeros y reprendiendo con frecuencia por ellos a sus hijos, y aconsejando y alabando, por el contrario, los segundos, han conseguido que las emociones de la tristeza se unieran a aquéllos, y las de la alegría a éstos. Pues la costumbre y la religión no es la misma para todos, sino que, por el contrario, lo que para unos es sagrado, es profano para otros, y lo que es honesto para unos, es deshonesto para otros. De ahí que, según ha sido educado cada uno, se arrepiente de un hecho o se gloria del mismo (G, II, 197).

¿Qué se puede observar en los anteriores fragmentos?

1. Que existe una relación entre educación y pasiones tristes, puesto que la educación ayuda a reforzarlas.
2. Que se habla de la educación familiar, pero que podemos extender, por ejemplo, a la educación estatal: aquella que promueve premios y castigos, valores nacionales de odio hacia el otro.
3. Que la educación administra los afectos de los hombres convirtiéndolos en esclavos, ya no solo de las pasiones, sino de otros hombres.

Por lo dicho anteriormente, este tipo de educación permite la adaptación de los hombres al sistema de valores de la comunidad a la que pertenecen, pero a fuerza de limitar el despliegue del *conatus*.

Hasta aquí cabe y se debe preguntar: ¿es posible otra educación? O ¿existe otra visión de Spinoza de la educación? En el *Tractatus de intellectus emendatione et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*, Spinoza expone el propósito práctico (si es que existe otro tipo de propósito) de su filosofía: alcanzar el verdadero bien que consiste en el amor a Dios. Ahora bien, Spinoza no solo propone adquirir esta naturaleza, sino “procurar que muchos la adquieran” con él (Spinoza, 1988b: 80 / G, II, p. 8), para esto es necesario formar una sociedad “donde el mayor número posible de individuos alcance dicha naturaleza con la máxima facilidad y seguridad”. Para llevar a cabo este proyecto, Spinoza afirma que se debe consagrar un estudio a la filosofía Moral, a la doctrina de la educación de los niños y la medicina (1988b: 80 / G, II, p. 9).⁸

Esta educación, al igual que la educación para un tipo de ideología, tiene que ver con las afecciones y, por tanto con los valores, pero a diferencia de esta última el medio por el que se da no es la manipulación de los afectos, ni por medio de la superstición que beneficiaría a unos cuantos individuos de una comunidad. Aunque sí implica un “gobierno de los afectos” que propende por las pasiones alegres en detrimento de las pasiones tristes. Esto se logra por medio de una vida guiada por las ideas adecuadas sobre Dios, las cosas y sí mismo.

En esta última parte es de importancia el espíritu, no porque éste conduzca el *conatus*, sino porque es el espíritu el que se formará las ideas adecuadas para guiar los encuentros que el hombre necesita para elevar su potencia. En este sentido, el espíritu va a ser el medio por el cual el hombre discierne qué encuentros le son útiles y cuáles no. Es el conocimiento adecuado el que permite hacer una distinción entre el apetito como un “instinto ciego” y el deseo como “un afecto activo

8 Sobre la relación entre felicidad y política véase: Ayala, 2017, pp. 188 - 190.

donde somos causa adecuada”. En esta perspectiva la ética, y la educación como dispositivo de ésta, serían tal y como lo señala Vicente Serrano, “una teoría del gobierno interior del sujeto y en el que el adecuado gobierno de los afectos determina que la máxima potencia se dé solo allí donde el sujeto se reconoce limitado en su propio poder” (Serrano, 2014: 43).

Pero esta idea spinozista no debemos entenderla como un intelectualismo, pues Spinoza es claro en enfatizar que: “Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por un afecto contrario y más fuerte que el afecto a reprimir.” (E, IV, P7 / G, II, 210). En este sentido, el entendimiento debe transformarse en una fuerza que sustituya a la pasión que disminuye el cuerpo. El espíritu debe hacerse una idea adecuada de la afección (E, V, P3 / G, II, 282), y sólo puede hacer esto si conoce su cuerpo, pues el afecto es la idea de una afección del cuerpo. La educación que conduce al verdadero bien, sería para Spinoza el lugar del conocimiento del cuerpo, los afectos no sólo del individuo, sino de la comunidad como cuerpo singular. Es en la intersección dinámica entre afectos, deseo y valor donde se produce la constitución ética de la realidad individual y social, y la educación vendrá a consolidar este movimiento.

Referencias bibliográficas

- Ayala Román, Ana María (2017). “Virtud y felicidad: análisis desde la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza”, *Praxis Filosófica*. Nueva serie No. 44. Cali: Departamento de Filosofía. Universidad del Valle.
- Deleuze, Gilles (2003). *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Deleuze, Gilles (2013). En *Medio de Spinoza*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Margot, Jean-Paul (2011). “Libertad y necesidad en Spinoza”, *Praxis Filosófica* No. 32, Departamento de Filosofía. Cali: Universidad del Valle.

- Moreau, Pierre-François (2009). *Spinoza. L'expérience et l'éternité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Moreau, Pierre-François (2014). *Spinoza. Filosofía, física y ateísmo*. Madrid: A. Machado Libros.
- Morrison, James C. (1989). "Why Spinoza had no aesthetics". In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 47, No. 4, American Society for Aesthetics.
- Rancière, Jacques (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique Éditions.
- Rancière, Jacques (2011). *Aisthesis : scènes du régime esthétique de l'art*. Paris: Galilée.
- Serrano, Vicente (2014). "El papel de los afectos en el pensamiento político de Spinoza", *Ideas y Valores* No. 63. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Spinoza, Baruch (1925). *Opera*. Heidelberg: Nach der von Carl Gebhardt besorgten.
- Spinoza, Baruch (1988a). *Correspondencia*. Madrid Editorial: Alianza.
- Spinoza, Baruch (1988b). *Tratado de la Reforma del Entendimiento*. Madrid: Alianza Editorial.

Apéndice

Periodismo y falsas noticias: hacia una ética de la responsabilidad

José Gregorio Pérez

Este es un tema de mucha polémica. La responsabilidad de los medios de comunicación en la imagen que el país tiene de sí mismo. En todo caso, la prensa es el escenario exclusivo para que los mismos comunicadores y reporteros de los medios de comunicación evalúen si están cumpliendo su trabajo con responsabilidad social.

¿Periódicos, emisoras de radio, noticieros de televisión, canales de multimedia, revistas reflejan la realidad del país? Porque la labor informativa acusa protuberantes fallas que menoscaban el único capital irremplazable de un periodista: su veracidad y su credibilidad.

¿Cuál es el papel de los medios de la gran prensa frente a la violencia y a la crisis social en general? ¿Por qué sería necesaria una autorregulación que nace del ejercicio libre y responsable de informar?

Estos y otros interrogantes permiten reflexionar sobre los modos de ser y hacer del periodismo colombiano, en un país donde algunos creen que es necesario recordarles a los periodistas, no solo sus derechos, sino también sus deberes y obligaciones con la sociedad civil.

Las patologías de la información

Sensacionalismo, ausencia de imparcialidad, abuso de los rumores sin confirmar, manipulación de los hechos, injerencia en la vida íntima de las personas, acusaciones sin fundamento, el síndrome de la chiva, la competencia por la primicia, la ligereza, la falta de respeto por el dolor ajeno, la visión inexacta de la realidad nacional, la noticia negativa, la emisión de noticias falsas (*fake news*). De esto se acusa a la prensa colombiana.

El cuadro de patologías que acechan y penetran el trabajo profesional de los comunicadores y periodistas nacionales, no podría ser más patético. En pocas oportunidades, los profesionales de la información han cerrado filas para negar cualquier responsabilidad en la construcción de esta imagen que acompaña la actividad periodística.

Sin embargo, esta lista de deficiencias –y otras que no están incluidas– son una realidad y, por más que se quiera, no se puede desconocer.

El ejercicio de la actividad periodística en Colombia acusa protuberantes fallas que la desvinculan de las tareas sociales que debe cumplir y menoscaban los elementos consustanciales al oficio mismo de informar: veracidad, independencia, credibilidad.

En la base de esta problemática se encuentra una serie de concepciones acerca de lo que significa la tarea de informar y sus consecuencias para la sociedad civil.¹

1 “El término sociedad civil incluye hoy temas y actores que van desde la vida cotidiana y las relaciones interpersonales en el hogar hasta organizaciones de amplia base territorial, étnica, de género, organizaciones orientadas hacia cuestiones ambientales, culturales, económicas, políticas, ciudadanas y de cualquier otra índole, que de alguna manera tengan que ver las expresiones de la vida humana (...) La sociedad civil no es independiente de la política, del Estado o del mercado, ni es ajena a ellos, pero lo que es claro es que cuando la gente se identifica a sí misma como ‘Sociedad civil’, está reivindicando un ámbito de organización y acción relativamente autónomo, en el cual pueden plantear con mayor espacio y alcance las cuestiones que proyectan sobre las instituciones políticas y el mercado” (Vilas, 1994: 5).

Para nadie es un secreto que, por lo menos para quienes trabajan en los medios de comunicación colombianos de cara a las salas de redacción, se dan tres actitudes:

La primera es considerar que la tarea de la prensa es solo registrar hechos, contar qué es lo que está sucediendo con todo lujo de detalles, aplicando la técnica de la pirámide invertida a la hora de redactar las noticias.

Esta concepción está vinculada a considerar el periodismo como un vehículo de transmisión de sucesos de las más variadas características, articulados a unas fuentes oficiales, dentro de la maraña de acontecimientos que constituyen la realidad nacional, y que los medios escogen para interpretar y publicar, siguiendo una línea editorial.

Esta suposición, porque no alcanza al grado de verdad, descansa sobre una definición ambigua de que informar sería relatar, contar hechos, lo que ocurre en el día en diferentes ámbitos de la vida nacional: política, economía, orden público, deportes, cultura, entretenimiento, incluso la última hora.

Esta concepción de informar no pocas veces ha sido reforzada en las facultades de Comunicación en las universidades con las enseñanzas de unas técnicas para aprender a escribir noticias, a describir los hechos que ocurren mediante la aplicación de una receta: quién, qué, cómo, cuándo, y en dónde. Es decir, la aplicación de una tecnología periodística que le permite al estudiante adiestrarse para describir con exactitud (objetividad) el hecho que ocurrió, pero no para su análisis e interpretación (Restrepo, 1991: 8-10).

De esta manera se va agenciando un modelo de hacer periodismo de hechos, que tiene al transcriptor-periodista como su menor exponente. Pero no su intérprete.

La segunda consiste en pensar que, desde el periodismo, tomar una posición frente a la situación del país implica situarse frente a un ámbito político, cuando la labor informativa es eminentemente editorial.

Sin embargo, la realidad misma y las condiciones en las que se desenvuelve el circuito informativo (periodista – fuentes – medio – sociedad) dicen todo lo contrario.

Si la labor de periódicos, noticieros de televisión, emisoras, revistas, medios digitales, redes sociales, es esencialmente editorial, eso quiere decir que en las emisiones y publicaciones se encuentra registrada la ‘realidad’ de los medios de comunicación, pero no la realidad del país, atravesada por tensiones y conflictos históricos, por procesos de democratización y luchas colectivas, dinámicas criminales y de violaciones a los Derechos Humanos, en donde algunos sectores socio-económicos y políticos prefieren su solución a través de métodos represivos y violentos, por fuera de mecanismos de diálogo, perdón y reconocimiento.

¿Hasta dónde la prensa colombiana refleja realmente lo que es la realidad colombiana, su verdadera cara, sus facetas, en esa labor editorial que dice cumplir?

Si la labor de la prensa nacional es únicamente editorial no está cumpliendo con la tarea de ser interlocutora que le corresponde en las circunstancias actuales, en el momento histórico por el que atraviesa y lo debe cubrir diariamente.

Si no es interlocutora de las necesidades, esperanzas, y expectativas de la vida nacional, de los sectores sociales, la prensa no es más que una transmisora de mensajes de poder que en muy contadas ocasiones recoge los intereses y necesidades de la sociedad civil, frente a la sociedad política (gobierno, instituciones, partidos políticos, instituciones jurídicas, Fuerza Armadas).

La prensa relata, cuenta, describe los hechos, pero no sus consecuencias y las implicaciones y el impacto para el país de las regiones.

Si la tarea de los medios de comunicación es editorial, quiere decir que está perdiendo una condición esencial que está unida a la labor pública que le está consagrada por la Constitución del

91: informar en aras del bien común, pero informar con responsabilidad, canalizar debates para que la ciudadanía participe en las grandes decisiones gubernamentales del país, sobre las políticas de desarrollo, inversiones en obras sociales, las políticas de seguridad, la política exterior, la política social con su pacto por erradicar la pobreza y la marginalidad.

Si no es interlocutora de los intereses colectivos entonces la labor informativa, netamente 'editorial', agenciará intereses de grupos privados, negándose a investigar y a descubrir las causas de los conflictos y, lo que es peor, a tomar partido y marginar los puntos de vista y propuestas de los sectores afectados.

De esta manera, los medios andan a la zaga de los procesos complejos en los que se debate la vida de millares de colombianos, contribuyendo muchas veces a que las crisis desemboquen en confrontaciones violentas o represando las soluciones que se requieren para fortalecer un contexto sociopolítico más dialogante, democrático, y participativo.

La tercera actitud es aquella según la cual, en el caso de asumir una posición frente a la problemática nacional, esta debe de ser corte moral. Y nada más peligroso que esta concepción, porque muchos de los contenidos, de las informaciones publicadas en los medios están acompañadas de valoraciones morales.

Como instrumento de difusión de ideas, puntos de vista interesados, declaraciones oficiales, los medios tratan con guantes de seda los temas donde el Estado abusa del poder, aquellos que ponen al descubierto la pragmática política oficial. Y allí hay una actitud moral (ista) que funciona en el interior de los medios.

Lo mismo ocurre con las prácticas de los partidos políticos de cara a la sociedad, pero que solo son confrontadas cuando desembocan en procesos judiciales.

En Colombia la clase política comete toda una serie de comportamientos intolerables, los cuales son visibles a la sociedad, pero no conducen a un retiro de la vida pública de los involucrados. Por el contrario, lo usual es que la clase política se mantenga vigente sin importar sus comportamientos (Duncan, 2018: 58).

Si la posición que deben asumir los periodistas frente a la realidad nacional debe ser moral, nada impide que sigan sintiéndose facultados para convertirse en los censores de la moral pública: para decidir por los propios ciudadanos las opciones y programas de gestión pública como ocurre durante la época electoral; para decidir sobre la honra y la reputación de las personas; para ocupar el papel de los jueces y tribunales, condenando y tipificando conductas; para calificar la idoneidad de los candidatos a puestos públicos, y políticos pero desde intereses claramente marcados; para resaltar los intereses de los sectores políticos y económicos en los que están inscritos como fichas de una poderosa maquinaria empresarial, en detrimento de los intereses colectivos. Y todo eso con una actitud moral (ista).

Artificios informativos: las fake news

Las concepciones que alimentan el ejercicio del periodismo en Colombia invitan a revisar las implicaciones que se derivan de las actitudes que acompañan las tareas informativas en las salas de redacción.

Como agentes legitimadores de intereses privilegiados, los medios de comunicación determinan lo que ocurre o deja de ocurrir. Los hechos no suceden porque debían suceder así, ni ocurren en la forma como ocurrieron, o suceden; si aparecen en los medios ocurren como los medios los interpretan y los divulgan.

La historia será entonces una serie diacrónica de sucesos, que no tienen relación unos con otros. Las secciones informativas de lo internacional en los noticieros son el ejemplo más concreto.

Se informa sobre la guerra en Siria o el conflicto bélico en El Congo, pero no hay espacios para analizar e interpretar los factores que desencadenaron estas guerras, sus consecuencias para las comunidades, para el orden internacional, la masiva migración de poblaciones de África y Medio Oriente hacia países de Europa.

Además, una noticia sigue a otra en su presentación o en su desarrollo informativo. Lo común entre estos hechos es el conflicto. Pero en el tratamiento noticioso, toda guerra es igual a otra. Las imágenes parecen que ocultan las diferencias sustanciales.

El hecho, visto y trabajado de esa manera, se convierte en un producto de consumo y su frecuencia temporal está inscrita únicamente en el hoy.

Gracias a la ideología del directo y del tiempo real, el noticiero de televisión ha impuesto poco a poco una concepción totalmente distinta de la información. Informar es, en adelante, mostrar la historia en marcha o, en otros términos, asistir en directo, si es posible, al acontecimiento. Se trata en materia informativa de una revolución copernicana de la cual no se han acabado de medir las consecuencias. Pues esto supone que la imagen del acontecimiento (lo sucedido) o su descripción, basta para dar toda su significación. Al punto del que el periodista mismo está de más en esta cara a cara tele-espectador-historia. El objetivo prioritario para el televidente, su satisfacción, no es más que comprender el alcance de un acontecimiento sino simplemente verlo, producirse a sus ojos. Esta coincidencia es considerada como regocijante. De este modo se establece poco a poco la ilusión falsa de que ver es comprender. Y que todo acontecimiento, así sea el más abstracto, debe presentar imperativamente una parte visible, mostrable, televisable (Ramonet, 1994: 5).

En segundo lugar, no se somete a examen crítico las declaraciones que reciben de las fuentes. Esto obedece a la estructura que tiene el circuito informativo establecido por cada medio de comunicación.

La relación fuente-periodista está determinada por el tipo de acontecimiento utilizado en la construcción de la realidad periodística, ya que cada fuente está inscrita dentro de un referente social, político, económico, educativo, deportivo, cultural, etc.

En esta relación se pone en juego la lucha por la legitimidad de la fuente y el poder que ejerce en la sociedad, a partir de su capacidad de acceso a los medios (Lalinde, 1991).

La lógica de los sistemas informativos (chiva, primicias, último minuto) obligan a la fuente a ser productiva en noticias, considerar como información hechos que, en otros contextos, no lo serían.

De esta manera, el periodista establecerá una dependencia de la fuente y no del hecho. Noticia es lo que dice el funcionario público, el político, el general, el líder guerrillero. La palabra del otro, la frase ajena.

El acontecimiento, entonces, queda reducido a lo que se diga de él. Así no sea exacto, el contenido y significado, creándose condiciones de negociación de la información.²

Igualmente, no se agotan los recursos profesionales del oficio como la investigación, el trabajo de campo, la reportería de calle, la consulta de archivos y la biblioteca, para salir de las versiones oficiales. Las fuentes ven en los periodistas la oportunidad para acceder a la programación con el fin de hacer públicas sus ideas, sus propuestas, sus intereses, y ver sus nombres en primera página de los periódicos, o los titulares de los noticieros de televisión y radio.

Además, la fuente construye sus discursos y declaraciones sobre la base de una imagen de lo que considera es el discurso periodístico y de lo que considera son los periodistas: notarios, taquígrafos, reproductores de palabras ajenas, comprensiones-otras, de versiones particulares acerca de los hechos, transmitidas por micrófonos, radio-grabadoras y cámaras de televisión.

2 Sobre las negociaciones que establecen los periodistas con sus fuentes, el Ombudsman de El Tiempo, Felipe Zuleta Lleras, anotaba: “esto ocurre porque los periodistas no guardan distancia con las informaciones que cubren. Esta distancia, en términos de periodismo, está directamente relacionada con la credibilidad de un medio. Y guardar la distancia frente a las fuentes supone aplicar a la información un concepto universalmente aceptado: ética”.

Las fuentes oficiales y no oficiales saben que los medios viven asediados por la actualidad noticiosa y que el tiempo de los periodistas es para conseguir material de último momento. Por eso procuran tener control absoluto sobre procesos de comunicación: no solo del mensaje y de su tratamiento, sino de las reacciones que produzcan las declaraciones entre la gente.

Además, las fuentes oficiales, funcionarios, actrices de televisión, los artistas de la farándula, las figuras del deporte, los dirigentes políticos, las celebridades –reinas de belleza, presentadores de televisión, los personajes de novelas, figuras de la delincuencia– saben que necesitan de los medios para sobrevivir y estos a su vez de ellos. Ambos forman parte de un círculo vicioso, repetitivo, cíclico, que se retroalimenta de declaraciones a cualquier hora del día.

Los medios tienen necesidad de “crear” personalidades para explotarlos informativamente y estas ‘personalidades’ aprovechan la oportunidad que les brinda la prensa para conquistar y posicionarse en el lugar deseado en la vida pública.

Aprovechando los actos de adoración colectiva, dinamizados por los medios de comunicación, celebridades y fuentes oficiales ponen en funcionamiento estrategias de marketing noticioso: boletines, comunicados, ruedas de prensa, publicidad, llamadas telefónicas, invitaciones a eventos sociales, en una confusa mezcla de relaciones públicas e información.

Finalmente predomina una escala de valores que apartan al periodismo de su carácter social desde donde no hay respuestas que conduzcan a entender una situación y sus implicaciones políticas, sociales, o morales.

La escala está integrada por valores como la inmediatez, lo actual, lo registrable del día y lo pasajero: lo que es hoy noticia, mañana ya no lo es. La ligereza, entendida como la no verificación de datos y revelaciones provenientes de las fuentes oficiales; la frivolidad en

medio de una atmósfera de show; la frenética competencia por decir algo nuevo, aunque no haya nada nuevo que decir.

La primicia o el último minuto, en el caso de los noticieros de televisión, no podía faltar en esta escala de ‘valores’ que acompañan el ejercicio del periodismo en Colombia. El último minuto opera sobre todo en temas calientes. Vale decir orden público, guerrilla, narcotráfico, la corrupción, el mundo del crimen y la delincuencia organizada. Y aquí es donde la prensa se presta para las mayores distorsiones y manipulaciones.

La primicia es nociva porque provoca una competencia artificial entre los medios de comunicación y los periodistas, en ese afán por tener la exclusiva y emitirla primero. En la mayoría de las veces, la carrera por ‘chiviar’ a la competencia ha desembocado en la publicación de embuchados que la opinión pública debe soportar y, lo que es peor, demandas, tutelas, y rectificaciones que minan el tesoro más precioso que debe poseer un periodista: la credibilidad.

Además, el celo competitivo, la emoción ante lo exclusivo y la falta de responsabilidad para corroborar versiones interesadas han generado la creencia de que hay medios más legítimos que otros, en una profesión que no se caracteriza por la pausa y la reflexión fría, en la que el ritmo lo marca el reloj de la emisión o los cierres de publicación.

Lo sucedido en los diferentes procesos de paz que ha vivido el país en las últimas décadas con la guerrilla y el sometimiento de figuras del narcotráfico entraña toda una lección que la prensa nacional no ha querido asimilar en sus diversas implicaciones, sobre todo de cara a la sociedad civil.

La guerra por la ‘verdad’ entre la prensa, la radio, los noticieros de televisión, las redes sociales, ha estado plagada de desinformación y contra-información, en donde sus protagonistas –Estado, guerrillas, Ejército, políticos, narcotraficantes, paramilitares– no han ahorrado esfuerzos para manejar a su antojo a los medios convirtiéndolos en sus voceros oficiales, con consecuencias funestas para la paz y la democracia.

Al respecto, el periodista Javier Darío Restrepo citó este ejemplo:

Cuando Pablo Escobar se entregó a la Justicia, la competencia sensacionalista continuó bajo la forma de ingeniosos trucos para obtener entrevistas con el recluso de la cárcel La Catedral de Itagüí; carta con cuestionario, cintas magnetofónicas, mensajes a través de terceros, sobornos. La prensa nacional e internacional compitió con toda clase de recursos, incluso con millonarios ofrecimientos de dinero por parte de un medio periodístico extranjero. A través de este recurso, el mundo conoció los argumentos de defensa, los odios, las preferencias, los pensamientos y acusaciones de Escobar, convertido en personaje de portada, reportajes y crónicas de primera plana. En ninguna parte está escrito que a un procesado se le pueda permitir que adelante su defensa a través de los medios de comunicación, escribió el exministro de Justicia, Enrique Parejo, asombrado e indignado ante esa explosión de sensacionalismo que le servía a Dios y al Diablo. En efecto, esas publicaciones se convirtieron en mayores puntos de rating y de circulación y dejaron más que satisfecho a Escobar (1993:48).

La manía de chiviar con exclusivas y primicias, que ha hecho carrera especialmente entre los noticieros de televisión, ha originado otro síndrome peor que la batalla por conseguir versiones de primera mano: el síndrome de Pinocho, con sus versiones criollas de *fake news* o falsas noticias,³ que llevan a la elaboración de trabajos periodísticos fabricados en la imaginación, en un claro ejemplo de asalto a las exigencias de la ética.

3 Mientras Monseñor Nel Beltrán, entonces obispo de Sincelejo, disfrutaba de unas vacaciones en Miami, en enero de 1994, el periódico *El Tiempo* lo trasladaba a una cumbre guerrillera en La Habana, Cuba, con varios cabecillas de las FARC y el EPL, hecho que nunca ocurrió. A raíz de ese supuesto encuentro, el obispo empezó a sufrir amenazas de muerte por el grupo paramilitar autodenominado “Los mochacabezas” que dirigían Fidel y Carlos Castaño Gil. El caso de Ana Elvia Cortés, la mujer que murió, junto con un agente de la DIJIN, por la explosión de un collar bomba colocado en su cuello, el 15 de mayo de 2000, es un ejemplo de *fake news*. El gobierno del Presidente Andrés Pastrana, en pleno proceso de paz con las FARC, hizo circular la versión en los medios de que el collar bomba había sido colocado por guerrilleros del bloque Oriental. A pesar de la negación de la guerrilla, por intermedio de sus voceros en la mesa de diálogo, en la opinión pública quedó la impresión de que ese crimen fue obra de los hombres del Mono Jojoy. Sin embargo, meses después, la Fiscalía General de la Nación resolvió la situación jurídica de José Miguel Suárez, persona detenida y considerada integrante de una banda de delincuencia común de Chiquinquirá, quien le colocó el collar bomba a la mujer, a quien le exigía el pago de 15 millones de pesos para no atacar contra ella ni en contra de su hijo.

Esas historias que sacuden el corazón de los editores y convence a los directores, se han convertido en la espada de Damocles para muchos periódicos y medios que, en ocasiones, olvidan que la ficción no tiene cabida en el trabajo informativo. Sin embargo, le abren sus espacios informativos para mejorar los niveles de pauta comercial o sumar puntos en el rating.

El síndrome de Pinocho ha llevado a desarrollar una moda que ha venido creciendo especialmente en los News Magazines de Europa y Estados Unidos, con amplia audiencia en las sociedades de masas: las *fake news* no son más que factoides.

El neologismo americano indica el hecho de un registro novelesco, es decir, un hecho que parece un hecho que ocurrió y no lo es, pero replicado en los medios y hoy en las redes sociales se convierte en una verdad informativa.

El sufijo “oide” vale por semejante: hechos leídos en la gran prensa y revista que en realidad son factoides. Las redes sociales se han convertido en la plataforma favorita de muchas personas para acceder a información, que en la mayoría de casos no es verificada, pero se produce con rapidez.

Occidente vive una explosión de páginas y enlaces web encargados de divulgar mentiras, a través de noticias, entrevistas, e historias, que afectan el equilibrio informativo y la veracidad de los contenidos, en detrimento de la confianza de la opinión pública y los consumidores de información.

La preocupación se centra en la velocidad con la que se propaga la información no verificada por las plataformas de las redes sociales, medios digitales a través de los cuales, cada vez más, miles, millones de personas consumen contenidos informativos.

Las redes sociales más famosas del mundo, Facebook, Yahoo, Twitter, o buscadores como Google, han sido señalados de la difusión de noticias falsas, portadoras del síndrome de Pinocho, e incluso de no combatirlos suficientemente, como ocurrió durante la campaña presi-

dencial de Donald Trump, en los Estados Unidos, y la campaña por el Brexit o salida del Reino Unido de la Unión Europea.

Y en Colombia, para no ir más lejos, la campaña por el NO en el plebiscito por la Paz resultó ser un factoides.

En una entrevista concedida al periodista Fernando Quijano, director del periódico *El Colombiano*, Juan Carlos Vélez, exsenador y gerente de la campaña, por el partido Centro Democrático, reveló que el lema de la campaña estuvo basado en la indignación y no en el contenido de los Acuerdos.

Temas como el matrimonio entre parejas gay, la adopción de niños por parejas del mismo sexo, la presidencia de alias Timochenko, el camino del país hacia el ‘castrochavismo’, la eliminación de subsidios a los sectores más pobres para mantener a los guerrilleros que se desmovilizaran, afloraron en la campaña por el NO, como si estuvieran incluidos en los Acuerdos de La Habana, lo cual era mentira.

“Lo que queríamos era provocar indignación y que la gente saliera a votar verraca”, dijo destempladamente Vélez en la entrevista, lo que resultó efectivo para que triunfara el NO por los Acuerdos de Paz.

Con sus afirmaciones diarias en los medios de comunicación, los representantes del NO recurrieron a la desinformación, la exageración y las mentiras, lo que produjo réditos a la hora de obtener un resultado favorable, por parte de la gente que salió a expresarse en contra del proceso de paz con las FARC.

Las mentiras de la campaña por el NO⁴ abrieron una puerta para el

4 Una decisión del Consejo de Estado de diciembre de 2016 señaló que “existió una supuesta violencia psicológica derivada de los engaños de la campaña por el NO contra los acuerdos de paz”. En la admisión de una demanda de dos ciudadanos que solicitaron anular los resultados del Plebiscito, la magistrada Lucy Jeanette Bermúdez tomó decisiones que provocaron una enorme polémica, pero que no trascendió en los medios de comunicación. Básicamente, el Consejo de Estado aseguró que fue un hecho notorio que la campaña por el NO, para el Plebiscito del 2 de octubre, utilizó mentiras y cuestionó las declaraciones de Juan Carlos Vélez donde explicó que

debate sobre la difusión de noticias falsas y su relación con las audiencias, a través de los medios de comunicación. Igualmente, de cómo el periodismo puede servir de idiota útil como megáfono para las declaraciones incendiarias, o simplemente para difundir rumores sin confirmar, que vienen acompañados de una supuesta vinculación con la realidad.

Es claro que las redes sociales, especialmente Twitter, se han convertido en la principal arma de comunicación de los políticos y candidatos electorales, cambiando la forma como la gente se comunica y el despliegue para la propaganda, las mentiras, las filtraciones, y escándalos, que alcanzan el estatus de virales, desbordando la frontera entre la regulación y la violación a la libertad de expresión, de pensamiento, del derecho a la información.

Hacia una ética de la responsabilidad

El cuestionamiento que estamos haciendo acerca de algunos aspectos negativos que acompañan el trabajo diario de los periodistas colombianos, nos permite proponer una salida a esta crisis que, en la práctica, amenaza la libertad de información y el derecho que tiene la sociedad de ser informada veraz y equilibradamente.

Al mirar de una manera integral lo que formula la nueva Constitución del 91 en los artículos 20 y 73,⁵ es importante destacar la

la estrategia fue “dejar de explicar los acuerdos” y centrarse en exacerbar el miedo y la indignación de los votantes: “quedaron descubiertas mentiras expuestas de forma masiva y sistemática, sobre en todo en relación con los tema de ideología de género, eliminación de subsidios, afectación del régimen pensional, impunidad, víctimas, y cambio a un modelo de Estado como el de Cuba y Venezuela”.

5 Artículo 20: Se garantiza a toda persona la libertad de expresar y difundir su pensamiento y opiniones, la de informar y recibir información veraz e imparcial, y la de fundar medios masivos de comunicación. Estos son libres y tienen responsabilidad social. Se garantiza el derecho a la rectificación en condiciones de equidad. No habrá censura.

Artículo 73: La actividad periodística gozará de protección para garantizar su libertad e independencia profesional.

necesidad de considerar lo que significa la profesión de periodista y su misión dentro de la sociedad.

Ante todo, toda profesión es una forma de orientar la existencia total y esa orientación implica un compromiso que, en el caso del periodismo, tiene que ver con el contexto histórico en el que se despliega toda su acción y creatividad.

Desde aquí podemos afirmar que el fundamento de toda profesión, en especial, la del periodista, hay que buscarlo en lo social, puesto que ella misma es un servicio público. Por eso el ejercicio profesional de los comunicadores debe estar asociado a procesos de transformación política y social. Y ese ejercicio profesional tiene como prioridad el respeto por unos valores y la observancia de unos principios de conducta, que le dan fisonomía propia a la profesión.

Tanto el sujeto activo de la información como los personajes involucrados en ella tienen que ver con un valor: la verdad. El compromiso con ese valor da lugar a la responsabilidad. Aquí hay que anotar que el comunicador, el periodista, debe manejar un concepto histórico de la verdad más que un concepto científico, porque la verdad tiene que ver más con la interpretación que con la objetividad.

El ejercicio profesional de todo periodista tiene que ver con aquella verdad que le permite a la sociedad colombiana comprender las lógicas y dinámicas de los procesos sociales, que cada día se articulan, expresan, y difunden en los diferentes sectores del país.

Estos acontecimientos, como focos de atención, deben recibir un campo de significaciones dentro del cual deben ser entendidos, deben representar algo, deben identificar algún problema, vincularse con algún interés.

Solo así se puede actuar profesionalmente con responsabilidad. Y actuar con responsabilidad debe provenir, como iniciativa, de una voluntad formada en el valor de la veracidad.

Este proceso tiene como consecuencia un periodismo con calidad, afianzado en un compromiso ineludible con la opinión pública, mirada no como intereses particulares sino como interés colectivo.

Y desde aquí es posible definir el ser responsable como estar en la capacidad de constituirse en garante. El periodista y el medio de comunicación están en la obligación de responder, de ser garantes por sus actos, es decir, por el contenido de la información que emiten.

En la conciencia de la responsabilidad nace la forma de cómo se deben transmitir las noticias. Es desde el sujeto de donde debe provenir la iniciativa de actuar con garantía, con responsabilidad. De ahí que la responsabilidad social que acompaña la tarea del periodista emana de la esencia misma del derecho a ser informado, porque este derecho no se cumple sin la responsabilidad del periodista.

Dentro de este contexto, es posible relacionar responsabilidad y libertad de expresión, no como conceptos opuestos sino implicados el uno en el otro. Una conducta responsable determina que toda acción que se ejecuta es libre y es una acción decisiva que sabe que no tiene apelación posible, porque ella misma es su propia instancia de decisión.

Por eso la irresponsabilidad social que a veces acompaña el ejercicio periodístico en Colombia no depende tanto del material informativo sino de su tratamiento, de la manera como se enfoca la noticia. La información dada en un contexto poco veraz, salpicada de intereses particulares, elecciones morales, y dinamizadora de versiones parcializadas, conduce a la manipulación de la misma.⁶

La responsabilidad implica, entonces, libertad, pero no una libertad de (...) como campo de limitaciones en el informar o el expre-

6 “Además de la motivación interna y de la relación con individuos determinados, la responsabilidad del periodista, en últimas, tiene que enfocarse desde el punto de vista de su relación con la sociedad entera. Tratadistas de todas las tendencias han hecho énfasis en este aspecto de la responsabilidad social del periodista como un deben trascendente. En tal sentido, los beneficiarios de tal responsabilidad son los individuos como colectividad” (Herrán, María, 2012 :15).

sarse, sino libertad para (...) trascendiendo el campo de estas limitaciones y situándose en el ámbito del sujeto deliberante, más allá de cualquier presión e, incluso, de algún tipo de censura.

De allí que la libertad responsable es aquella libertad que corresponde a una subjetividad moral que, en sus opciones y decisiones, tiene en cuenta, de manera preventiva, los efectos, las consecuencias objetivas e intersubjetivas de acciones y producciones editoriales.

En una conducta responsable, la acción es libre. Y hay acción responsable donde se puede influir, efectivamente, de manera autónoma en la situación y medir los resultados que pueden alcanzarse y los efectos que produce actuando de tal o cual manera.

En el fondo, lo que subyace en toda acción libre y responsable es la intención que mueve la voluntad a asumir tal o cual desempeño (Guerrero, 1995: 11-32). Y desde esta perspectiva es posible hablar de autorregulación en la prensa.

Esta pasa por la evaluación de los medios que se escogen en la prosecución de los fines de la acción informativa, así como las consecuencias que dicha acción pueda tener en una realidad concreta (Gómez, 2004: 23). Desde aquí es posible entender que una prensa que se autorregula en su labor, en otras, palabras, responsable, no necesita que le sean impuestas regulaciones por vías jurídicas o mediante estados de excepción.

La autorregulación nace en el ámbito de la autonomía y libertad del sujeto que informa. Solo así se crea, poco a poco, un espacio para la independencia informativa en el ejercicio cotidiano de transmitir noticias y se adquiere un compromiso con la verdad histórica.

Además, cuando los medios de comunicación comprendan que la tarea de la autorregulación es y debe ser una iniciativa que debe acompañar la tarea de informar, solo se podrá decir que el periodismo colombiano es un espacio privilegiado para ejercer el derecho a la información, tal como es concebido en la Constitución Nacional:

como un derecho de doble vía, del periodista hacia el público, transmitiendo información veraz, creíble, e imparcial; y del público de recibir información veraz, creíble, e imparcial.⁷

En el momento en que se fijen reglas claras sobre el ejercicio de un periodismo responsable en el interior de los consejos de redacción, los medios de comunicación dejaran de ser el espacio manipulable por los emisores de noticias falsas, los violentos, los políticos interesados, y se tomará mayor conciencia del compromiso histórico de crear la cultura por la verdad, el diálogo y la tolerancia.⁸

Conclusiones

El periodismo debe manejar un concepto histórico de la verdad, más que un concepto ligado a la objetividad. El trabajo profesional de los periodistas tiene que ver con aquella verdad que le permite a la sociedad comprender las lógicas y dinámicas de los procesos sociales que, diariamente, se articulan, expresan, y difunden en los sectores sociales, económicos, políticos, culturales del país.

Los acontecimientos, como focos de atención informativa, deben recibir un campo de significados, dentro del cual deben ser entendidos, deben representar algo, deben identificarse con alguna demanda social.

Solo así se puede actuar con responsabilidad y este actuar responsable debe provenir, como iniciativa, de una voluntad formada en el

7 La responsabilidad social del periodista frente a la sociedad tiene una contraprestación constitucional importante señalada por el artículo 73: “La actividad periodística gozará de protección para garantizar su libertad e independencia profesional”.

8 “El mundo actual es un mundo difícil de comprender, que exige al periodista humildad, duda metódica, trabajo, investigación y que pide naturalmente al lector más esfuerzo, más atención. A este precio, y solo a este precio la prensa —escrita o audiovisual— podrá dejar las riberas confortables del simplismo dominante y encontrar estos lectores que desean comprender para poder actuar mejor como ciudadanos en nuestras democracias adormecidas” (Ramonet, 1994: 6).

valor de la veracidad, como expresión de un compromiso con la opinión pública, como interés colectivo.

Si el periodismo es veraz, es garante de lo que comunica, publica, difunde, emite en sus noticias, en otras palabras, es creíble. Es desde el sujeto de donde debe provenir la iniciativa de actuar con garantías, con responsabilidad.

En la conciencia de la responsabilidad nace la forma de cómo se deben interpretar, procesar, y transmitir las noticias. De ahí que la responsabilidad que acompaña la tarea del periodista proviene de la misma esencia del derecho a ser informado, porque este derecho no se cumple sin la responsabilidad del periodista.

Ser veraz, y creíble (garante) en periodismo es un compromiso con la opinión pública.

Referencias bibliográficas

- Aguirre Romero, M. J. (2016). *Ética de los medios de comunicación*. Barcelona: Editorial Herder.
- Arias, E. (1993). "Postperiodismo". *Revista Número 1*. Bogotá.
- Cortina, A. (2016). *¿Para qué sirve realmente...? La Ética*. Bogotá: Editorial Planeta Colombia.
- Duncan, G. (2018). *Democracia Feroz. Por qué la sociedad en Colombia no es capaz de controlar a su clase política*. Bogotá: Editorial Debate.
- Fernández, M. (1997). *Introducción al Derecho a la información*. Barcelona: ATE.
- Gómez Suárez, A. (2017). *El triunfo del NO. La paradoja emocional detrás del Plebiscito*. Bogotá: Editorial ICONO.
- Gómez, J. (2004). "¿Tienen vida propia las noticias?". *UNPeriódico*. Bogotá: Universidad Nacional.

- González, A. M. (2009). *La ética explorada*. Navarra: EUNSA.
- Goodwin, E. H. (1994). *Por un periodismo independiente. Como defender la ética*. Bogotá: Tercer mundo Editores.
- Guerrero, R. R. (1995). “La afirmación el Yo en el siglo XII: Pedro Abelardo y San Bernardo”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. No 12. Madrid: Universidad Complutense.
- Herrán, M. T. (2012). “Periodismo y responsabilidad social”. Bogotá: El Tiempo.
- Herrán, M. T. y Restrepo, J. D. (1997). *Ética para periodistas*. Bogotá: Tercer mundo Editores.
- Lalinde, A. (1991). *Las fuentes: Fascinación por el poder*. Bogotá: Gotas de Tinta.
- Langon, M. (1994). “Abuso del Derecho de información”. *Revista Prisma*. Montevideo: Universidad Católica del Uruguay.
- Murcia Padilla, J. C. (2015). *La ética en tiempos de esperanza. De la mentira de los males de la caja de Pandora o de la verdad sobre la esperanza como cura*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Ramonet, I. (1994). “Informarse Fatiga”. *Magazín Dominical*. Bogotá: El Espectador.
- Restrepo, J. D. (1992). “Credibilidad: capital irremplazable. La prensa ante el tribunal de los lectores”. *Lecturas dominicales*. Bogotá: El Tiempo.
- Restrepo, J. D. (1993). “El narcotráfico ante el espejo”. *Revista Dinero*. Bogotá.
- Rincón, O., García, S. y Zuluaga, J. (2005). *La Nación de los medios*. Centro de Estudios de Periodismo. Bogotá: Universidad de los Andes, CEPER.
- Roncallo Dow, S.; Uribe Jongbloed, E. y Goyeneche Gómez, E. (2016).

Volver a los clásicos. *Teorías de la comunicación y cultura pop*. Bogotá: Universidad de la Sabana.

Rivero Weber, P. (coord.). (2016). *Nietzsche: el desafío del pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Siurana, J. C. (2015). *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética*. Madrid: PYV Editores.

Vásquez Fernández, F. (1995). *Ética y deontología de la información*. Madrid: Editorial Paraninfo.

Vilas, C. M. (1994). "La obra de la sociedad civil". *Revista de Estudios Políticos*. Bogotá: Universidad Nacional.

Sobre los autores

Maria Clara Dias – Doctora en Filosofía por la Freie Universität Berlin (1993), Maestra en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (1989) y graduada en Psicología por la Universidad del Estado de Río de Janeiro (1986). Realizó su postdoctorado en la Universidad de Connecticut (2003), en la Universidad de Oxford (2006/2007) y en la Universidad de Tulane (2015). En la actualidad es profesora de la Universidad Federal de Río de Janeiro, donde integra el Programa de Postgrado en Filosofía (PPGF) y el Programa Interinstitucional e Interdisciplinario de Posgrado en Bioética, Ética aplicada y Salud colectiva (PPGBIOS). Es coordinadora del Núcleo de Ética Aplicada (NEA) y del Núcleo de Inclusión (NIS), ambos de la UFRJ, investigadora del CNPq y Científico de nuestro Estado, por la FAPERJ.
Correo electrónico: mcdias1964@gmail.com

Javier Zúñiga Buitrago – Doctor de la Université d'Ottawa. Magister en Filosofía y Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle –Cali, Colombia. Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Valle (Cali, Colombia). Se dedica principalmente a la ética en el contexto de la enseñanza universitaria (propuestas clásicas y contemporáneas). En este marco ha realizado investigaciones sobre lo que denomina “neokantismo y sus relaciones con la política”

(El liberalismo político de John Rawls y el liberalismo de Raymond Aron, durante su maestría y Doctorado respectivamente). Estas lo han llevado a aproximarse a la hermenéutica, la filosofía de la historia, la crítica al positivismo sociológico y al totalitarismo. Desde hace buen tiempo indaga las relaciones de la filosofía con la literatura y el cine, entre otras formas artísticas. Fundó y lidera, en este sentido, una línea de investigación que denominó “Problemas filosóficos en textos de ficción”. En el contexto de la misma imparte seminarios de pregrado y posgrado, alentó la creación de una revista de estudiantes (*Tríptico*) y culminó un libro de ensayos que está en proceso de publicación. Ha dirigido numerosas tesis de pregrado, maestría y doctorado y mantiene un seminario permanente de investigación, adscrito al grupo de investigación al que pertenece (*Hermes*).
Correo electrónico: javier.zuniga@correounivalle.edu.co

Rafael Silva Vega – Doctor en Ciencias Sociales con mención en Estudios Políticos por FLACSO Ecuador. Magister en Filosofía y Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle, Cali –Colombia. Director del Centro de Ética y Democracia de la Universidad Icesi de Cali. Especialista en el pensamiento político del Renacimiento italiano, historia de las ideas políticas, métodos hermenéuticos y su aplicación en la comprensión de la democracia, la ciudadanía y la educación política. Sus recientes publicaciones son: “El Príncipe de Maquiavelo: desafíos, legados y significados”. *Praxis Filosófica* nueva serie, N. 41 2015. “Comte: el científico y el reformador social”. *Análisis* 49 (91), 2017. *Historia, Política y Sociedad. Investigaciones sobre ámbitos de la realidad moderna y contemporánea del Valle del Cauca* (Rafael Silva, Adriana Santos Delgado y Antonio José Echeverry, Compiladores), 2018, Universidad Icesi y Universidad del Valle. *La educación política en Maquiavelo y otros escritos*, 2018, Universidad Icesi. Y, *Maquiavelo. La libertad ciudadana en tiempos de crisis*, 2018, FLACSO.
Correo electrónico: rsilva1@icesi.edu.co

Raúl Cuadros Contreras – Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle; Especialista en Filosofía de la Universidad del Tolima; Magister en Análisis del Discurso de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Historia y Teoría de las Artes de la Universidad de Buenos Aires. Fundador y miembro actual del grupo de investigación “Pensamiento ético y problemas morales contemporáneos”. Profesor de la Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, en donde lidera el grupo de investigación “Praxis visual”. Investiga las relaciones entre estética, ética y política y fenómenos culturales, artísticos y estéticos que manifiesten síntomas del estado de la sociedad contemporánea o que introduzcan problematizaciones sobre las mismas. Publicaciones recientes: “Alteridad e injusticia: el problema de las representaciones imaginarias de los otros” (2017), en *Revista Polisemia* No. 23 (Enero-junio), 77-86. Bogotá. “Los otros de la Ciencia ficción: transposiciones de la literatura al cine” (2016). Bogotá: Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura. “Sobre la enseñabilidad de la ética” (2016), en *Ética y racionalidad práctica. Enfoques y aplicaciones*. Bogotá: Corporación universitaria Minuto de Dios.
Correo electrónico: rcuadros@pedagogica.edu.co

Juan José Fernández Dusso – Doctor (c) y Magíster en Ciencia Política por la Universidad Torcuato Di Tella, y Especialista en finanzas y Economista de la Universidad Icesi. Actualmente se desempeña como profesor del Departamento de Estudios Políticos de la Universidad Icesi, del cual ha sido director. Es miembro fundador del Centro de ética y democracia de la misma universidad. En distintos momentos coordinó el Seminario de ética de dicho Centro. Su especialización formal, y principal área de interés, es la economía política comparada, con particular énfasis en economía política latinoamericana. Desde el Centro de ética y democracia ha trabajado asuntos relacionados con las áreas de ‘ética y economía’, ‘ética y democracia’ y, en menor medida, ‘ética y organizaciones’.

Cuenta con publicaciones en campos de la historia económica y empresarial, la economía política internacional, la representación política y el desarrollo regional.

Correo electrónico: jjfernandez@icesi.edu.co

François Gagín – Doctorado en Filosofía de la Universidad París VIII (Francia); Maestría y DEA en “Lettres Classiques” en la Universidad de Provence I. Profesor del Departamento de Filosofía de La Universidad del Valle; miembro del Grupo Ágora (un diálogo entre antiguos y modernos); miembro de ALFA (Asociación Latina de Filosofía Antigua) y de la SCF (Sociedad Colombiana de Filosofía); miembro del Grupo de investigación “Kairos kai Logos” de la Universidad de Aix-Marseille. Director de la revista *Praxis Filosófica*. Líneas de investigación: Filosofía antigua; Estoicismo: Montaigne; Filosofía francesa; La autobiografía; El arte de vivir; La estética de la existencia; el Dandismo. Entre sus últimas publicaciones se encuentran: “El horizonte filosófico de la muerte desde la antigüedad –El punto de inflexión para el desciframiento del entramado de una vida filosófica”, en: *Praxis Filosófica*, No. 33, Julio-diciembre 2011. “El cuerpo del filósofo en la cultura greco-romana”, en: Sanabria, Carlos Eduardo, editor, [2014]. *Encuentros en torno al arte*. Bogotá: Fundación Universidad de Bogotá. “¿Es la ética estoica una estética de la existencia?”, en: Zamora, Calvo, José María, editor, [2017]. *Éticas griegas y filosofía contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Correo electrónico: frgagin@hotmail.com

Ana María Ayala Román – Doctora (c) en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile). Licenciada y Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Becaria CONICYT (Chile) durante el periodo 2014-2017. Estudiante investigadora en L'École Normale Supérieure de Lyon (ENSL) en el laboratorio “Constitution de la Modernité: Raison, Politique, Religion” (2016-2017). Coordinadora

del programa de Ética a través del Currículo, Universidad Icesi. Ha trabajado durante varios años el pensamiento ético y político de Baruch Spinoza, así como de otros autores de la modernidad clásica. Actualmente se encuentra desarrollando su investigación doctoral denominada: “El pensamiento económico-estético de Spinoza para pensar la comunidad.” Algunas de sus publicaciones son: “Virtud y felicidad: análisis desde la antropología cartesiana y el pensamiento comunitario de Spinoza” (*Praxis Filosófica*, Colombia, 2017); “Marilena Chaui: vida, filosofía y praxis” (*Filosofas en Con-texto*, Chile, 2016); “Necesidad, libertad y felicidad en la ética de Spinoza” (*Hermenéutica intercultural* – Chile, 2015). Líneas de investigación: ética, política, filosofía moderna clásica, filosofía francesa contemporánea y educación.

Correo electrónico: amayala@icesi.edu.co

José Gregorio Pérez – Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle. Periodista. Magister en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Estudiante del Doctorado en Filosofía de la Universidad del Valle. Investigador sobre el conflicto armado en Colombia en el eje memoria-víctimas-comunicación. Miembro de la Asociación Colombiana de Investigadores de Comunicación, ACICOM. Entre algunas de sus publicaciones se encuentran: *Raúl Reyes, el Canciller de la montaña*. Bogotá: Editorial Norma, 2008. *Crónicas del Secuestro*. Bogotá: Ediciones B, 2007. *Hablan Los Generales. Las grandes batallas del Conflicto Colombiano*. Bogotá: Editorial Norma, 2006. *Operación Cali Pachanguero, de la captura a la extradición de los hermanos Rodríguez Orejuela*. Bogotá: Editorial Planeta, 2005.

Correo electrónico: magregor@hotmail.com

Índice temático

A

Afectos 14, 115, 121-125, 127, 133-135, 137-140

Alegría 122, 126, 135, 137

Aristóteles 13, 19, 39, 40, 46-48, 50-51, 54, 62-63, 94

Autonomía 13, 25-26, 28, 30-37, 68, 106, 159

C

Cambio social 95, 99, 101

Campo interdisciplinar 67, 79

Capitalismo 24, 26, 27

Ciudadanía 54, 56, 85, 87, 95, 147

Civilización 84, 107, 110, 112

Comunidad 14, 20, 50, 97,

117, 121-123, 125, 127, 133, 136, 138, 139

Conciencia moral 78, 105

Creencias 11, 14, 48-50, 55, 60, 93-97

D

Democracia 6-7, 45, 86, 118-119, 152

Disciplina filosófica 35, 46-47, 49, 50-51

E

Economía 23, 41, 68, 79, 82, 86, 89-91, 101, 145

Educación 5-7, 14, 24, 26, 35, 43-45, 52, 55-65, 121-122, 132-133, 136-139

Emociones 14, 93-95,
99-101, 137

Enseñanza de la ética 13, 82,
85, 87, 94

Ética 6-7, 9, 13-14, 21-24,
27-31, 33-54, 57-63, 67-70,
72-73, 75-80, 82-94, 99, 101,
109, 118-119, 121, 132, 134,
139, 143, 150, 153, 156, 162-
163

Ética profesional 14, 86,
88-90

F

Fake news 144, 148, 153, 154

Familia 45, 52-55, 57-58,
63-64, 72, 94, 96, 107, 127

Felicidad 13, 21-23, 28, 30-31,
33-34, 36-38, 41, 50, 78, 93,
96-97, 101, 138, 139

H

Hábito 54-56, 58, 61

Hombre 46-48, 50, 55, 60, 69,
105-110, 112, 114, 116, 121-
122, 127, 130-136, 138

I

Identidades 68-69, 88, 91, 101

Indignación 12, 99-100, 155-
156

L

Liberal / Liberalismo 25-26,
41, 64

Libertad 5, 12, 23-26, 41,
55-56, 91, 110, 114, 120-121,
156, 158-160

M

Marxismo 24-26, 103

Medios de comunicación 106,
143, 145-146, 148, 151-153,
155-156, 159-161

Modos de ser 14, 68-69, 73,
133, 143

P

Pasión / Pasiones 105, 108,
110, 116, 118, 124, 135,
137-139

Periodismo 14, 83, 143, 145,
148, 150-152, 156-162

Platón 13, 46-51, 54, 60, 62,
64, 110, 116, 120

Prejuicio 6-7, 44-45, 47,
59-60

R

Reconocimiento 7, 13, 21, 23, 25, 27, 32-36, 68-69, 85-93, 98, 101, 113-114, 117-118, 146

Resentimiento 99-100

Responsabilidad 72-73, 82, 84, 86, 89-90, 98, 143, 144, 147, 152, 156-158, 160-162

Responsabilidad social 82, 143, 156, 158, 160, 162

23, 25, 27, 32, 42-43, 53, 57, 60, 73, 80-81, 88, 106, 122, 126, 132, 136-138, 151-152, 157

Vida buena 25-26, 36, 45-46, 50, 52, 58-59, 62, 78

Violencia 53, 81, 83, 95, 105, 107, 108, 110, 113-114, 118-119, 143, 155

Virtud 5, 40, 43, 60, 64, 113-116, 120, 131, 137

S

Socialización moral 44-45, 52-59

Sociedad 9-10, 13-15, 18, 25-26, 30, 48, 53-58, 69, 71, 73, 78-80, 82-83, 91, 95, 98, 103, 119, 122, 136, 138, 143-144, 146-148, 150, 152, 156-158, 160-161, 163

Sócrates 6, 45, 60-61, 64, 99, 111-112, 114-115, 117-120

T

Tristeza 122, 126-127, 136-137

V

Valores 5, 10-11, 13-14, 21,



Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en agosto de 2018 en los talleres de Carvajal Soluciones de Comunicación (cotizaciones@carvajal.com), en la ciudad de Bogotá D.C., Colombia. En su preparación, realizada desde la Editorial Universidad Icesi, se emplearon tipos Joanna MT Std en 11/14 y 12/14. La edición consta de 200 ejemplares y estuvo al cuidado de Adolfo A. Abadía.

Colección Varri Cives

El presente libro es una tentativa de promover una reflexión acerca de la moralidad, con el fin de contribuir a la formación de individuos más conscientes de su compromiso moral para con los demás y para con la sociedad en que viven. No trata únicamente de ofrecer una visión de meros contenidos, de lo que los filósofos supusieron ser la moralidad, sino, también, de fomentar una percepción crítica acerca del modo en que actuamos en las más diversas esferas de la vida social y política y de los valores que determinan nuestras elecciones.

María Clara Días



ISBN: 978-958-8936-47-5



9 789588 936475