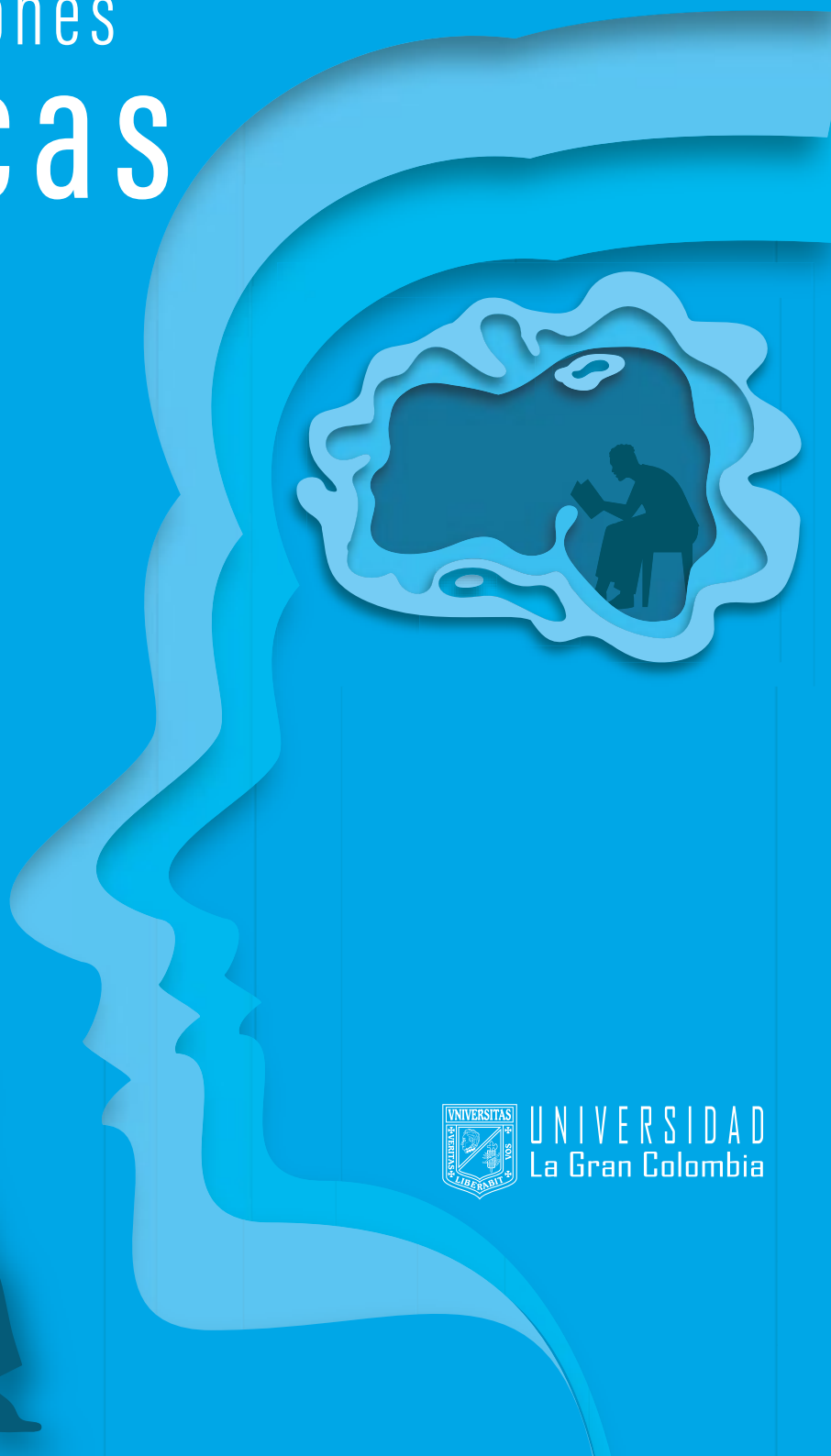


Reflexiones éticas

Yurany Pineda
Hernández
Compiladora



UNIVERSIDAD
La Gran Colombia

Reflexiones éticas

Reflexiones éticas

Yurany Pineda Hernández
Compiladora



UNIVERSIDAD
La Gran Colombia

Reflexiones éticas/ Román Ángel Pardo Manrique ...[entre otros] -- 1a edición -- Bogotá,
Universidad La Gran Colombia, 2023.

162 páginas; *16.5 x 23.5 cm

ISBN 978-958-5179-45-5

E-ISBN 978-958-5179-46-2

1. Ética religiosa 2. Conciencia (moral) 3. Virtudes 5. Opción fundamental (ética)

I. Universidad La Gran Colombia

241 SCDD 23 ed.

CAJR BUGC

Reflexiones éticas

Primera edición, 2023

ISBN impreso: 978-958-5179-45-5

ISBN digital: 978-958-5179-46-2

© Yurany Pineda Hernández, comp.

© Román Ángel Pardo Manrique, Alberto Díaz Rivero, Luis Gustavo Celis, Sofía Ángel García, Edith Rocío Morales Barreto, Julieth Yadira Serrano Riaño, Amparo de Jesús Zárate Cuello, Ángela María Correa Galvis, Giovanni Di Giovanna Del Boccio, Oriana Angélica Luján Carvallo, María Ximena Arteaga Pichardo, Natalia Gómez Parra, Jeimy Lizeth Forero Fonseca, María Paula Prieto Soler, Sharon Lectihg Wasserman, Néstor Hugo Torres Torres, Gilberto Gamboa-Bernal, Rubiel Antonio Gallo Patiño, Javier Augusto Cajigas Ortega.

© Universidad La Gran Colombia

Editorial Universidad La Gran Colombia

Carrera 5a n.º 12 - 49, bloque H (piso 3)

Bogotá, D. C., Colombia

PBX: 327 69 99, ext.: 1048, 1049, 1050

investigaciones.editorial@ugc.edu.co

Coordinación editorial:

Dirección de Investigaciones, Universidad La Gran Colombia

Deixa Moreno Castro y Héctor Alfonso Gómez

Producción e impresión:

Diseño de carátula: Danna V. Arenas Gómez

Diagramación: Nathalia A. López Ramírez

Ediciones Carrera 7.a S.A.S.

Calle 73 n.º 53 - 37

Teléfono: 2727837

gerentecarrera7@hotmail.com

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida en su todo ni en sus partes, ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de información en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito del titular de los derechos patrimoniales. Universidad La Gran Colombia I Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica: Resolución n.º 47 del 25 de septiembre de 1953.

Contenido

Perfil compiladora	11
Presentación	13
Fundamentación y conceptos clave para la elaboración de una ética teológica narrativa.....	15
Proemio: los principios de los que se parte	15
El ser humano es contador de historias porque él mismo es una historia en la que se posee a sí mismo y se trasciende en el lenguaje.....	16
Paul Ricoeur: el “yo” que es alteridad en su identidad	22
Alasdair Ch. MacIntyre: la unidad narrativa de una vida.....	26
Selección de conceptos clave para la elaboración de una ética teológica narrativa	29
Tres referencias a modo de conclusión.....	40
Referencias	43
Conflicto y tolerancia en Alasdair MacIntyre	49
Introducción	49
Contexto macintyreano del conflicto moral	50
Amistad y consenso	56
Exclusión e intolerancia	63
Conclusión: dialéctica y superioridad en la justificación racional	70
Referencias	72

Rol de los comités de ética certificados por el Invima en los procesos de investigación.....	75
Introducción	75
Reflexión	77
Conclusiones	83
Referencias	84
Información y comunicación.	
Herramientas para la búsqueda de la verdad.....	87
La información como mecanismo de dominio y control social	90
¿Por qué el relativismo no es conveniente?	93
¿Por qué el modelo cristiano es la única alternativa?.....	96
Las letras. Instrumento de la verdad.....	100
Conclusiones	101
Referencias	104
La sindéresis en la estructura del acto humano y en su valoración ética.....	107
Introducción	107
El bien y otros conceptos clave	108
La sindéresis	110
El obrar humano.....	113
La valoración ética.....	117
La sindéresis en la estructura del acto humano y en su valoración ética.....	119
Conclusiones	121
Referencias	122

Julio César García Valencia. Fidelidad al evangelio, a la historia y al hombre colombiano.....	127
Introducción	127
Legado y aporte del doctor Julio César García.....	129
Aproximación al espíritu humanista y cristiano del fundador.....	132
Conclusión.....	142
Referencias	144
El problema de la educación en los tres primeros libros de las <i>Leyes</i> de Platón	147
Introducción	147
Del Libro I. La necesidad de educar en la “virtud total”	148
Del Libro II. El deber de la ciudad en la educación moral por medio del arte	151
Libro III. La mala educación determina la decadencia de ciudades e imperios	154
Referencias	160

Perfil compiladora

Yurany Pineda Hernández

Magister en Derecho Contractual Público y Privado por la Universidad Santo Tomás, especialista en Derecho Procesal Civil por la Universidad Externado de Colombia, especialista en Docencia Universitaria por la Universidad La Gran Colombia y abogada por el Colegio Mayor de Cundinamarca (Colombia). Coordinadora académica y profesora del Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo” de la Universidad La Gran Colombia.

Correo electrónico: yurany.pineda@ugc.edu.co

Presentación

Efectuar una presentación siempre es tarea difícil; no obstante, en esta oportunidad se quieren abordar los temas incluidos en los capítulos y también algunas reflexiones sobre el tema central de la obra para mostrar algunos casos reales que se han podido apreciar en los últimos años en relación con la ética en nuestro país y que pueden dar lugar al diálogo o al debate con los lectores.

Como exvicerrector académico y exdirector del antiguo Centro de Ética y Humanidades de la Universidad La Gran Colombia, actualmente Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo”, es para mí muy placentero prologar esta obra conjunta, en la que nuestros docentes junto con investigadores de otras universidades nos presentan sus teorías acerca de la ética liberadora y humanista, tal y como está concebida desde sus inicios en esta Universidad, que busca la construcción de una nueva civilización basada en el orden de la moral y las buenas costumbres.

El papel del Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo”, a partir de esta obra sobre ética, es generar en los integrantes de la comunidad académica que irradia, una verdadera sensibilidad humana que se traduzca en la vivencia de los principios y valores propuestos como filosofía de la Universidad La Gran Colombia y que su espíritu permita un cambio y transformación social, con la participación de todos los educandos y, *a posteriori*, de los profesionales en las diferentes áreas de estudio.

Igualmente, queremos homenajear al profesor Javier Cajigas, tempranamente fallecido, con la publicación de su escrito en esta obra gran-colombiana.

Los capítulos incluidos nos guían en la búsqueda de la verdad, basada en el respeto de las tradiciones y en nuestros compromisos como ciudadanos; como lo expresaba Julio César García, fundador de la Universidad, con su frase “el culto a las tradiciones nacionales y a todo cuanto forma el patrimonio moral de la república es el vínculo más fuerte de la unión entre los hijos de la patria” (2020, p. 254)¹.

Hernán Alejandro Olano García²

PhD., M.F.A., M Sc., M. Ed (C.)

-
- 1 García Valencia, J. (2020). *Obras completas. Tomo VI. Sentido cristiano y ecuménico de la paz*. Villegas Editores.
 - 2 Doctor en Derecho Canónico, magister en Relaciones Internacionales y licenciado en Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Fue vicerrector académico y director del Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo” de la Universidad La Gran Colombia. Correo electrónico: hernan.olano@ugc.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7662-4504>

Fundamentación y conceptos clave para la elaboración de una ética teológica narrativa

Dr. D. Román Ángel Pardo Manrique¹

Proemio: los principios de los que se parte

La reflexión antropológica subraya la facultad del lenguaje como característica propia de “lo humano”. Ciertamente que el lenguaje forma parte de lo que definimos como *esencia* humana; sin embargo, el lenguaje se desarrolla en la *existencia* del ser humano (Choza, 1988). Es decir, el lenguaje no es la esencia del ser humano, pero el lenguaje es *acción humana*; es más, es la acción por excelencia. El lenguaje permite comunicarnos y el lenguaje coincide con nuestro pensamiento, inextricablemente unido a nuestro conocimiento y a la comunicación intencional de la realidad conocida, que nos constituye y que nos rodea (Arregui y Choza, 1991). Como se puede observar, optamos por una visión antropológica que une conocimiento, pensamiento y lenguaje, siguiendo la filosofía analítica tomista de inspiración wittgensteiniana y una antropología cultural de la intimidad humana.

Es en este marco nocional donde situamos nuestra presentación de una ética teológica narrativa. En el ámbito teológico es necesario comenzar por la referencia sobre la ética narrativa en su aplicación teoló-

1 Doctor en Teología Práctica-Moral por la Universidad Pontificia de Salamanca (España), licenciado en Teología Sistemática Moral-Espiritual y bachiller en Filosofía por la Universidad de Navarra (España). Se desempeña como profesor en la Facultad de Teología del Norte de España, sede Burgos. Correo electrónico: romanangel.pardom@teologiaburgos.org. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6704-8899>

gica que se ha convertido en clásica, nos referimos a la voz “Ética narrativa” de S. Privitera² (1992). Sin embargo, a nuestro entender, es necesario recurrir a cierta fundamentación interdisciplinar anterior, recurriendo a los estudios que van desde la etnología a la variopinta antropología contemporánea.

En este último sentido, es claro que cada uno procede de un *humus* concreto y eso hace que mis referencias, en el campo de la antropología filosófica, sean la de mi añorado profesor Jorge Vicente Arregui y el maestro de él —y gran amigo— Jacinto Choza. Así como en el mundo de la teología miro a las enseñanzas de mi maestro José Román Flecha del que he aprendido el principio de “esperanza cristiana” como único motor redentor de nuestras aspiraciones más divinas y, por eso, más humanas. Obviamente, debo citar lo que he aprendido en mis años de investigación sobre los autores objeto de mi tesis doctoral, G. E. M. Anscombe y A. Ch. MacIntyre³ (Pardo Martínez, 2011a, 2011b).

Una vez que he mostrado mis cartas, podré exponer mi visión de la cuestión tratada, sin que pueda haber sospecha de doblez en mis argumentos.

El ser humano es contador de historias porque él mismo es una historia en la que se posee a sí mismo y se trasciende en el lenguaje

La teología narrativa, siguiendo las condiciones de plausibilidad de la llamada ética narrativa, hace referencia a la “trasmisión narrativa” de los contenidos que ella posee en depósito. Es algo que se debe aclarar, pero cuya condición de posibilidad se encuentra en la realidad del ser humano

2 En este punto, conviene recordar la distinción entre la “narración de la teología” y la “teología de la narración”, enmarcando la teología narrativa como la recuperación de “un modo antiguo de trasladar y transmitir lingüísticamente el mensaje teológico o moral” (p. 703). Otros lugares habituales: Privitera, S. (1976). “Per una narratività del modello normativo”. *Rivista di Teologia Morale*, 8, 521-542; Goffi, T. (1980). “Etica cristiana narrativa. Verso un método nuovo in teologia morale?”. *Rivista di Teologia Morale*, 12, 345-352.

3 Merece la pena indicar aquí la relevancia que para la teología supone la propuesta del teólogo norteamericano S. Hauerwas en torno a la ética narrativa, como expresión adecuada para el lenguaje teológico-moral y cuyo pensamiento se puede describir como hermanado al de A. MacIntyre (Martínez Martínez, 2002).

como contador de “historias” y, por tanto, como el modo más humano —y acorde con la esencia racional e histórica del sujeto— en que los *hombres* han transmitido de modo más claro las realidades más complejas que solo ellos son capaces de percibir, conocer, pensar y comunicar. Para ello se han servido de sus cuerpos, de sus danzas, de las imágenes y símbolos de un modo evolutivo, desde expresiones rituales de lo cotidiano —como manifestación de lo que sobrepasa— hasta llegar a la comunicación enunciativa que menciona Choza:

La consolidación, desarrollo y hegemonía de la función enunciativa del lenguaje es lo que hace posible el imperio del signo y, con ello, la consolidación funcional del intelecto humano, y eso tiene lugar en los pocos milenios del Neolítico y el Calcolítico. (2009, pp. 212-213)

Hasta alcanzar el lenguaje académico y científico, la historia del ser humano como ser que habla es larga y apasionante. En este punto partimos de la tradición aristotélica que se resume en el aforismo *zoon lógon échon*⁴, el cual es traducido y popularizado por Séneca como “animal racional” en sus famosas cartas a Lucilio⁵.

Siguiendo al profesor Jacinto Choza —en su obra ya citada *Historia cultural del humanismo*— podemos recorrer dicha historia “del habla” desde el “instinto como inteligencia inconsciente”, pasando por la del “principio esquemático del lenguaje” que se traduce en la evolución desde los ideogramas, de los símbolos a los alfabetos, hasta llegar al momento histórico coincidente con los milenios octavo a quinto antes de Cristo, en donde descubrimos una correspondencia entre la aceptación de la agricultura, la explosión demográfica y migratoria —que coincide con la expansión del *homo sapiens* desde el África al resto del planeta—, lo que conlleva la aparición de familias de lenguas y del arte esquemático.

4 Dicha expresión se fundamenta en lo manifestado por Aristóteles: “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero vitupera: sin tribu, sin ley, sin hogar, porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra, como una pieza aislada en el juego de damas. La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra” (1988, pp. 50-51, lín. 1253a).

5 Séneca, Epístolas morales a Lucilio, 41; 124.

Todo ello se encuentra expresado en los conocidos relatos bíblicos y mitológicos de nuestra cultura. De este lenguaje imperativo y mimético, se llega al lenguaje enunciativo, y del símbolo se da el paso al signo, lo que implica antropológicamente la expresión más clara de haber alcanzado un cierto nivel de experiencia de “libertad interna” y de valoración de la “belleza”. Es aquí donde encontramos la base del diálogo y del consenso. El hombre se había servido de los relatos míticos para aproximarse a esa fuerza creadora que es la palabra y que él reconoce en sí mismo. Ahora llega a ser consciente de su capacidad y de su poder al “marcar, signar y nombrar” (Choza, 2009).

De este modo, el ser humano llega a la que puede ser descrita como la “comunicabilidad universal” alcanzada en la expresión lingüística escrita:

La humanidad está siempre presente a la conciencia como una comunidad lingüística inmediata y mediata. Evidentemente sola a través de la lengua y de la amplitud de sus documentos, en cuanto que comunicación posible, el horizonte humano puede ser ilimitado como lo es de hecho para el hombre.⁶ (Choza, 2009)

Llegados a este punto, el profesor Choza señala dos caminos de transmisión enunciativa del lenguaje en cuanto *comunidad intersubjetiva*. El primero corresponde a la trasmisión del lenguaje en el contexto doméstico, donde la protagonista es la mujer-madre, y el segundo ámbito corresponde históricamente a lo que podemos describir como el uso del lenguaje práctico en el mundo de los hombres, donde aparecen los cálculos, las actas, las leyes, etc. Lo siguiente en el discurrir de la historia y su evolución nos es más conocido. Transcurre por los monasterios, las universidades, la imprenta, los libros, el espíritu científico empirista e ilustrado, hasta llegar al desarrollo de las ciencias contemporáneas y los medios de comunicación actuales; y junto a lo anterior, acontece el necesario desarrollo de la “hermenéutica” de lo aprendido, asumido y transmitido, hasta alcanzar en la época actual una globalización de la opinión pública que trastoca las nociones de lo “privado” y lo “público” (Choza, 2009).

6 E. Husserl, La crisis de la ciencia europea, apéndice III (al § 9^o), ed. it., Milano 1975, 385.

En este momento es cuando vuelve la posibilidad de citar a Aristóteles y, desde la libertad, realizar una llamada al “consenso” entre los seres humanos por medio de la interpretación y el diálogo comunicativo, tan desarrollados por autores como E. Husserl, M. Heidegger, H. G. Gadamer, J. Derrida y J. Habermas.

Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicársela unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es propio del hombre frente a los demás animales: poseer, él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de esas cosas constituye la casa y la ciudad. Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. (Aristóteles, 1988, p. 51, lín. 1253a)

Como se ha podido comprobar, hemos fundamentado la palabra y el lenguaje en su historia evolutiva y hemos llegado al diálogo, siendo este solo posible en una comunidad intersubjetiva —a la que los griegos llamaban *polis*— de tal modo que nos “hacemos” conversando en la casa y en la sociedad. De aquí que Gadamer pueda decir que “‘somos una conversación’. Pero estar-en-conversación significa salir de sí mismo, pensar con el otro y volver sobre sí mismo como otro” (Gadamer, 1977). Como bien señala Jacinto Choza (2009), después de Babel, la unidad del género humano discurre por la aceptación de la existencia de distintas lenguas y, por tanto, distintas maneras de comprenderse, lo que nos invita al reconocimiento de un pluralismo en libertad que permite la comunicación e invita a la tarea de crear comunidades en el lenguaje.

Ahora bien, una vez dicho lo anterior, queda por subrayar que esa unión —en cuanto proceso sin solución de continuidad que se descubre entre “aprender, hablar, leer, escribir, comunicarse, saber y vivir”— forma una unidad la cual implica una conciencia de sí mismo, de tipo absoluto, trascendental y trasparente que va más allá de la acumulación, destreza y comunicación de información y de conocimientos, tanto teóricos como prácticos. De lo anterior se deduce, no sólo que el ser humano ha deveni-

do existencialmente en una evolución histórica, sino que el ser humano también es historia en su lenguaje, y que en “su habla” se posee como historia en sí y como parte de otras historias y, cómo no, de la gran historia de la humanidad. Esta unidad existencial que “eclosiona” la *esencia* de lo que el ser humano es, supera lo técnico y nos abre al horizonte del proyecto futuro, desde un pasado que se nos ha dado y un presente de comprensión. Así, el hombre llega a crear nuevos mundos y nuevos lenguajes, ya que, citando a Elizabeth Anscombe (1991), nuestro lenguaje es capaz no sólo de pensar y expresar lo dado —como en épocas anteriores—, sino que ya somos conscientes de que podemos superar la realidad; no sólo desde la interpretación, sino desde la creación de “esencias” y “relaciones” con nuestros lenguajes y juegos de lenguaje.⁷

Pero la unidad de lo humano y del humanismo también se tiene que buscar en el pasado empírico, y en el principio trascendental, en ambos a la vez, porque pueden dar claves para el consenso que en cada caso hay que alcanzar. El hombre es, efectivamente, el animal que tiene lenguaje, el que puede llegar a un consenso con sus semejantes acerca de lo justo y lo injusto para la *polis*, para el planeta o para la galaxia. Eso quiere decir que es un ser libre, que es señor, y que puede poner nombre a las cosas, a las plantas y a los animales. (Choza, 2009, p. 256)

De este modo, hemos vinculado el ser del hombre, su esencia y su existencia con el pensamiento, el lenguaje y su capacidad política y ética que no es algo que “devenga”, sino que es “realidad constitutiva” del mismo, ya que debemos recordar lo citado anteriormente, que “por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte” (Choza, 2002); así como nuestra dependencia con respecto al nacimiento de nuestro lenguaje y pensamiento tiene como condición de posibilidad a los “otros”.

De esta forma podemos afirmar, con toda la fuerza de la expresión, que la historia del ser humano pasa por el lenguaje, porque él mismo es una parábola, como bien expresaba Paul Claudel, aunque él lo refería a

7 Esta referencia a la filosofía analítica de raíces wigensteiniana —y que tantos frutos ha dado en la filosofía contemporánea en su relectura del aristotelismo— es una de las alusiones que se echan en falta en el trabajo de J. Choza; no así, en la obra de su discípulo J. V. Arregui, a quien el autor de este artículo debe el interés inicial por estos temas.

los grandes hombres⁸ (Claudel, 2007). Gadamer remitía todo lo humano al lenguaje (1977) y J. R. R. Tolkien nos enseñaba el valor del mito para acercarse a la verdad (Tolkien *et al.*, 2002).

Se entiende perfectamente que Tolkien, autor de *El Señor de los anillos*, creador de mitos y de lenguajes (Romero Tabares, 2004), escribiera sobre sus narraciones que “el fundamento es la invención de lenguas. Las ‘historias’ se crearon más bien para crear un mundo que la inversa. Para mí viene primero el nombre y luego la historia” (Tolkien, 1993).

Pero si damos un paso más, y nos remitimos a la posibilidad de un lenguaje narrativo teológico, conviene evocar la acción de Dios revelándose *gestis verbisque*⁹ en la historia de los hombres, alcanzando en la encarnación del *Logos* y en el *Misterio pascual de Jesucristo*, “el fundamento y la medida de la formación de la metáfora adecuada a Dios” (Jüngel, 1978). Siendo ahora Jesús no sólo un narrador de parábolas, sino que él mismo es la parábola de Dios¹⁰ (Balaguer, 1996), lo que permite sostener con J. R. R. Tolkien que:

No es difícil imaginar la singular emoción y el júbilo que llegaríamos a experimentar si descubriésemos que algunos de los más bellos cuentos de hada son ‘primariamente’ verdaderos, que su contenido es histórico, sin que tengan que ser por ello que perder la significación mítica y alegórica que poseen. [...]. El gozo tendría exactamente la misma naturaleza, sino el mismo grado, que el que proporciona el desenlace en un cuento de hadas; con el mismo sabor de la verdad primaria. (Si no, su nombre no sería ‘gozo’). Se va el alma detrás de la Gran Eucatástrofe (o delante de ella, que en este caso la dirección es lo de menos). La alegría cristiana, la *Gloria*, es del mismo tipo; pero elevada y gozosa de modo preeminente, que sería infinito si nuestra capacidad no fuera limitada. Claro que ésta es una historia excelsa y cierta. El arte se ha autenticado. Dios es el Señor de los ángeles y de los hombres... y de los elfos. La leyenda y la historia se han encontrado y fusionado. Pero en el reino de Dios la presencia de los fuertes no subyuga a los débiles. El hombre redimido sigue siendo hombre. La narración, la fantasía, todavía continúan y deben continuar.

8 “Los grandes hombres son parábolas vivientes”.

9 *Dei verbum*.

10 Comentando el escrito anterior de E. Jüngel así lo sintetiza el profesor V. Balaguer.

El evangelio no ha desterrado las leyendas; las ha santificado, en particular el 'final feliz'. (Tolkien *et al.*, 2002)

Terminado este apartado, miraremos las aportaciones de P. Ricoeur y preguntaremos al filósofo A. MacIntyre sobre la importancia de la historia para configurar la unidad de nuestro relato personal y colectivo, lo que nos llevará a comprender con más hondura la realidad del ser humano desde la perspectiva teológica como “oyente de la palabra”, según lo expresó K. Rahner. Será el momento de pasar a la última fase de este trabajo, en que abordaremos los conceptos que nos parecen irrenunciables para la elaboración de una ética teológica narrativa que puede ir más allá de la mera opción metodológica.

Paul Ricoeur: el “yo” que es alteridad en su identidad

Es difícil sintetizar todo lo que se puede decir de este filósofo y teólogo que quiso advertir que no deseaba que su pensamiento fuera comprendido como cripto-teológico por los filósofos ni cripto-filosófico por los teólogos. Por eso, él mismo indicó que siendo un hombre de fe, su intención como filósofo era mantener una posición agnóstica (Ricoeur, 1996). Esta misma descripción de sí mismo y de su pensamiento creemos que solo se puede entender desde una existencia que confirma en gran parte su propio pensamiento vivencial. Una vida vista como historia dramática, capaz de ser narrada en un relato coherente a partir de un contexto creyente calvinista, pero inserto en el mundo laico de la universidad francesa y, sin embargo, en un país de cultura católica dominante.

Como es obvio, sería pretencioso por nuestra parte intentar ofrecer una visión completa del vasto pensamiento e influencia de Paul Ricoeur. Nos conformamos con esbozar la necesidad de remitir a su pensamiento en vistas a la elaboración de una ética narrativa teológica que integre la antropología del lenguaje con la interpretación de los textos canónicos de la historia sagrada; los cuales nos ofrecen de modo narrativo la respuesta ética a la vocación divina en el tiempo histórico.

Ciertamente, el académico francés puede ser presentado como el filósofo de la identidad narrativa que, acercándose a los textos bíblicos, interpreta al hombre en su identidad histórica, llegando desde la permanencia en el tiempo a los conceptos de *mismidad* y de *ipseidad*, lo que le permite distinguir entre dos modos de identidad correspondientes a la dimensión de identidad que permanece ante la historia cambiante y a la identidad de lo que se encuentra en el mundo a modo wittgensteiniano (Lara Lara, 2014). Alejándose del cartesianismo epistemológico, se abre a una reflexión enriquecida con la fenomenología y la analítica del lenguaje que le permite comunicar y construir una personalidad humana forjada en el carácter histórico narrativo, donde es posible la interpretación del mundo al que se pertenece, y donde el “yo” es también parte del mundo. Un “yo” que es “síntesis de lo heterogéneo”, en una tensión de “concordancia discordante” (Ricoeur, 1996); cuyas raíces evocan el pensamiento de Romano Guardini en la polaridad de contrastes¹¹ (Guardini, 1996; Martínez, 2019), lo que nos remite a las tensiones sempiternas entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el tiempo y el espacio, entre la unidad y el conflicto, entre la realidad y la idea, entre el todo y la parte; y que, por otra parte, ha recogido en su magisterio el papa Francisco en la encíclica *Evangelii Gaudium* (Papa Francisco, 2013). Así, el autor francés se abre a la función propia de una “metáfora parabólica” que es mediación para un lenguaje religioso que nos posibilita un carácter veritativo para hablar de Dios (Ricoeur, 1978).

Lo anterior, nos abre a una visión ética integradora de lo universal y lo concreto. Aquí, los principios y la acción ética, en su problemática concreta y particular, son definidos por Ricoeur como el aspecto del hacer humano que deviene en una narración con sentido, de tal modo que para poder responder a la cuestión sobre la identidad del “quién”, de la acción lo más fácil y apropiado es responder con un relato (Ricoeur,

11 “Esta relación especial, en la que dos elementos se excluyen el uno al otro y permanecen, sin embargo, vinculados, incluso se comprometen mutuamente; a esta relación que se da entre los diferentes tipos de determinaciones —cuantitativas, cualitativas y formales— la llamo contraste. Todo ámbito de la vida humana parece estar dominado por el hecho del contraste”. Oposición polar del contraste que se manifiesta en la separación entre la fe y la vida, y que en palabras de Julio L. Martínez interpela a la teología moral, a la cual corresponde como misión superar dicha brecha.

1996), donde “bajo la forma reflexiva del ‘narrarse’, la identidad personal se proyecta como identidad narrativa” (Ricoeur, 2005). De tal modo que, la filosofía de Ricoeur se debe entender como una filosofía dramática del hombre singular en donde la ética narrativa tiene su lugar propio, en la cual es posible sustentar las categorías de la alteridad, lo insólito, los límites del sujeto narrador-narrado, la responsabilidad y un *ethos* como *poiesis* que entiende al sujeto como hacedor de su destino (Zapata Díaz, 2008).

Como bien señala Tomás Domingo Moratalla (2013), dicha alteridad se abrirá en la obra de P. Ricoeur, *Caminos del reconocimiento* (2005), a las categorías existenciales del perdón y reconciliación, lo que nos remite a los temas del mal, el pecado, la culpabilidad y la finitud, también tratados por Ricoeur, en su libro *Finitud y culpabilidad* (2004).

Dicha síntesis integradora tiene a nuestro parecer una consecuencia antropológica ética necesaria, y que se concreta en lo que el profesor Marciano Vidal García expresa del siguiente modo:

podemos y tenemos que hablar de una razón objetiva y una razón subjetiva en la instancia moral. No se puede plantear el problema moral dentro de una sola dimensión porque desde ese momento ya hemos falseado la estructura de la razón ética. Toda dimensión de la realidad humana tiene que tener las dos polaridades, de lo objetivo y de lo subjetivo. De ahí que la moral ha de ser objetiva y subjetiva si quiere tener la racionalidad o la criticidad propia de lo real. (1976)

En este sentido, son esclarecedoras las siguientes palabras del filósofo francés exponiendo los límites interpretativos del comentario al pasaje del joven rico de la encíclica de Juan Pablo II *Veritatis splendor*; y que nos ilustran la necesidad de integrar lo universal en la realidad histórica, para no quedarse aislado en una idílica abstracción formal, incluso en el ámbito de la norma y de los principios éticos:

La demanda de Jesús parece sugerir más una vocación singular que una ley universal: ‘Tú sígueme’. Ahora bien, este aspecto singular no aparece apenas en la encíclica, que insiste casi exclusivamente sobre lo inmutable y universal. Yo encuentro que el texto tiene tendencia a debilitar la

tensión entre el carácter inmutable de la ley, en el presente caso la ley mosaica, y aquello que hay de acontecimiento en el encuentro con Cristo. Me pregunto si la noción de verdad es tan unívoca como sugiere la encíclica, si se puede cortocircuitar la historia de esta manera para ubicarse en lo inmutable, en lo universal. (Ricoeur, 1994)

En este sentido, el profesor Julio Luis Martínez ha propuesto la “perspectiva de la conciencia que discierne” como síntesis superadora de las “perspectivas morales de los principios y de la narratividad ética”, expresándola así:

La perspectiva de la conciencia no es poco práctica. De hecho, complementa las anteriores. Podríamos resumir lo dicho del modo siguiente: el enfoque principialista es potente en la forma y en el método de justificación racional para abordar la resolución de casos, pero es más pobre en sustancia y en vida concreta. El enfoque narrativo es rico en contenido y sustancia, toda vez que está arraigado en y nutrido por los puntos de vista morales de las personas de carne y hueso y de las comunidades particulares, ayudándonos a alcanzar una comprensión de nuestro origen, intenciones y aspiraciones morales. (Martínez, 2019)

Pero el propio Ricoeur se dio cuenta de los límites de su propuesta ética, llamada en su obra *Sí mismo como otro*, como “pequeña ética”, que, por cierto, termina con un breve ensayo en el que se intenta “desmoralizar” el concepto de conciencia reducido a la dicotomía entre “buena” y “mala” conciencia, como intentan Hegel, Nietzsche y Heidegger (1996). Para ello, Ricoeur comprende la conciencia como voz que surge de ser conminado por el otro como alteridad y voz, en cuanto que metáfora superadora de la metáfora del tribunal, así: “Soy llamado a vivir-bien con y para otro en instituciones justas: esta es la primera conminación”. Hasta llegar a la conminación de la *convicción* que nos lleva con sacrificio y esfuerzo de la “conminación-prohibición a la conminación-del vivir-bien”, superando el cortocircuito de la falacia naturalista, lo cual se concretiza en lo que nuestro autor denomina una “ética de la decisión en situación”, en lo trágico de la acción decidiendo uno en soledad, pero conminado por la alteridad (Ricoeur, 2008), que remite al pensamiento de E. Levinas y donde el Otro puede ser incluso el Dios vivo o el Dios ausente, de todos modos, “en esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene”.

Y es en este momento donde conviene completar la cita anterior del profesor Julio L. Martínez con respecto a la perspectiva moral realizada desde la conciencia:

nos conduce a buscar las creencias que nos guían, las ‘verdades’ sobre las que nos asentamos, el sentido y el propósito profundo que subyace a nuestras deliberaciones morales, aquello que nos anima en las luchas y en las adversidades: es de algún modo la invocación de la metafísica y de la teología sobre la que fundar la ética, y su aplicación al tratamiento dialógico de las cuestiones complejas de la ética. (Martínez, 2019)

Alasdair Ch. MacIntyre: la unidad narrativa de una vida

En su obra *Sí mismo como otro*, Paul Ricoeur hace referencia al concepto macinteriano de “unidad narrativa de una vida” como un concepto netamente ético que remite al *telos* de una vida buena (1996). El autor se alegra de las felices coincidencias que se dan en torno a la visión de una vida buena unificada en forma de relato entre el pensamiento de MacIntyre (1987) —desarrollado en su conocida e influyente obra *After virtue*— y el trabajo del académico francés en *Tiempo y narración* (publicado originalmente en 1985). Obviamente no es momento de detenernos en un estudio comparativo entre estos dos análisis, pero esta mención nos sirve para acercarnos a la propuesta macinteriana, a la vez que nos permitirá alguna consideración realizada desde la reflexión del Ricoeur.

A pesar de la crítica que realiza Ricoeur a MacIntyre, este entiende la vida ética como un “orden narrativo de la vida humana comprendida como un todo”¹² (Anscombe y MacIntyre, 2011). Para ello se sirve de su teoría de virtud, unida a la descripción de las prácticas sociales del sujeto moral en comunidad (Pardo Martínez, 2011). Todo ello remitido a un *telos* que tiene función de ordenador de la vida buena. Dicho *fin último*, como bien sustantivo de la vida del individuo concreto, constituye al sujeto moral como autor de su propia vida en cuanto que perfectiva. Este proceso perfectivo nos permitirá pasar de ser “animales racionales dependientes” a “razonadores prácticos independientes” (MacIntyre,

12 Por su parte, el filósofo Galen Strawson ha definido a MacIntyre como “el fundador del campo moderno de la Narrativa” (Strawson, 2005).

2001). Este sujeto histórico, en su vida social comunitaria, es el que integra todos los bienes ordenados al *telos* que quiere alcanzar, aplicando la dimensión heurística a la misma vida que “vive” y que puede ser narrada por él mismo protagonista en primera persona, pero también puede ser observable por los demás personajes de la propia comunidad —comunidades— de las que son miembros¹³ y que son también personajes del propio relato.

Es en el relato narrativo en el que se integran todos los bienes que son comprendidos por el sujeto moral en cuanto que es protagonista de su propia historia. Solo en este contexto comprensivo, el actuar humano va a lograr su inteligibilidad, y las acciones pueden entenderse como *acciones inteligibles*, de tal modo que la conducta de los seres humanos se debe comprender en un “marco de acción” que permita dar sentido a las propias intenciones imbricadas con las intenciones de los demás y, por lo tanto, del sentido de la vida de cada uno; así como del modo de comprender la vida buena por la comunidad a la que se pertenece:

La inteligibilidad es la propiedad por la que nuestras acciones son entendidas dentro de las secuencias históricas en las que se despliegan, y en donde las conectamos con las intenciones, motivos, pasiones, creencias de los agentes humanos. Por eso, la inteligibilidad va más allá de la mera explicabilidad, se trata de entender la acción desde dentro, encarnándose en su realidad y situándose en su historia. El hombre es para MacIntyre una “narrativa encarnada”, es en su narratividad donde se hace inteligible la vida del hombre, de modo que dentro de la narración de mi vida descubro el sentido de la misma y de mis acciones. Las acciones son “narrativa representada” inmersa en la dramática y tragedia de la existencia, e indudablemente el concepto de inteligibilidad crea así un lazo vinculante entre acción y narración. [...] La narración es, por tanto, la forma apropiada para entender nuestras acciones y las de los demás; con lo cual se puede concluir que la narración es esencial al hombre. [...] Si nuestra vida es narrativa, entonces la narración es el género específico para la caracterización de las acciones. (Pardo Martínez, 2011)

13 Recuérdese la interesante tesis de M. Walzer sobre las diferentes esferas de la justicia en las que participa un agente dependiendo de las diversas comunidades a las que pertenece y en las que desarrolla su vida (Walzer, 2001).

En *After virtue (Tras la virtud)*, MacIntyre expone las líneas maestras de una vida buena realizada en el ejercicio de las virtudes dentro de la tradición aristotélica, la cual se concreta en una naturaleza humana que se realiza teleológicamente, integrando, como ya se ha indicado, los bienes hacia el *fin último* de la vida lograda en las prácticas propias que el sujeto moral aprende en comunidad:

Ante la situación actual, nuestros autores (nos referimos a E. Anscombe y A. MacIntyre) proponen una ética de la virtud como mejor solución al vacío ético contemporáneo. Una ética que mire nuevamente a los fundamentos clásicos y que descubra al ser humano como sujeto perfecto, para lo cual es necesario afirmar una naturaleza en potencia de lograr un *Bien reconocido* como alcanzable y real. Este preámbulo implica, en primer lugar, el reconocimiento de que nuestro mundo está ordenado con cierta finalidad y, en segundo lugar, percatarse de que al formular la pregunta de cómo alcanzar dicho *Fin* es cuando aparecen los conceptos clásicos de *norma* y de *virtud*, siendo este último el alma del anterior y estrechamente ligado al contacto con la realidad antropológica en cuanto tal y en cuanto cultural e histórica. Al llegar a este punto, es donde MacIntyre nos recuerda que un mundo teleológicamente ordenado nos remite a considerar el universo desde el punto de vista teísta. Se abre así un campo inmenso en el que toma carta de ciudadanía lo que llamamos una ética narrativa, la cual parece que es el modo elegido por la pedagogía divina para revelar el misterio íntimo de su ser y de su criatura: el hombre. (Pardo Manrique, 2017)

En su último trabajo, MacIntyre desarrolla su pensamiento destacando como el *fin último integrador* que informa nuestras acciones permite que nos preguntemos por la razones de nuestro obrar (MacIntyre, 2017), apostando no por la respuesta típica de la modernidad que parte de un “yo individualista”; sino que —recurriendo a la tradición aristotélica y tomista¹⁴— MacIntyre sigue proponiendo la respuesta de un “yo” que es un

14 No olvidemos que para MacIntyre todo ser humano en el fondo es aristotélico: “Las personas corrientes son [...], proto-aristotélicas y que cuando no es así, como ocurre con frecuencia, sólo desde el aristotelismo tomista puede explicarse adecuadamente por qué no lo son y por qué han dejado de serlo” (MacIntyre, 1993, p. 65). “Así pues, quienes en su vida diaria se dedican preferentemente a algún tipo de actividad práctica tenderán a pensar como aristotélicos, incluso cuando hacerlo así contradiga la moralidad que profesan de modo consciente. La praxis restablece, pues, los modos aristotélicos de pensamiento y acción, incluso en los contextos sociales cuyas doctrinas dominantes son hostiles al aristotelismo, como los de la sociedad contemporánea” (MacIntyre, 1990).

“nosotros”, donde la primera persona del plural se convierte en el sustrato en el que hemos aprendido ciertos “bienes comunes” en la interacción con los demás, forjando así nuestro carácter; lo que nos proporcionará buenas razones para actuar, a partir de un cierto consenso para priorizar los bienes y la dirección en que la comunidad a la que pertenecemos necesita avanzar. De este modo, nuestras “decisiones expresarán tanto la mentalidad común como un compromiso individual” (MacIntyre, 2017).

La dinámica descrita, así como el orden de los bienes y la evaluación que hagamos de las decisiones en nuestra vida, presupone una comprensión narrativa de los agentes y de las distintas instituciones; de tal modo que, “es solo en los contextos que aportan las narraciones de fondo que las acciones concretas y los cursos de acción pueden ser adecuadamente entendidos y evaluados”.

Por otra parte, y en cierta medida ampliando la posible respuesta a Paul Ricoeur, se puede decir con Ch. Taylor que MacIntyre comparte una visión comprensiva de los bienes que concurren en una comunidad, de tal manera que los relatos sobre la vida buena incluirán toda la pléyade de bienes que contribuyen al bien común, sin tener que excluir aquellos que parecen solo privativos de los intereses particulares de cada individuo, ni los bienes que parecen más alejados de los bienes —llamémosles— más trascendentales y que caracterizan la visión de la *polis* más selectiva de tipo platónico¹⁵ (Taylor, 1994).

Selección de conceptos clave para la elaboración de una ética teológica narrativa

Llegados a este punto, y retomando lo dicho hasta el momento, nos disponemos a señalar los conceptos que a nuestro entender deben estar presentes en la elaboración de una ética teológica narrativa, una vez que

15 “It is a fundamental error, for Aristotle, to write any of the goods out of the good life for man. This is seen as constituted by all the goods we seek, in their correct rank and proportion. This means that in some circumstances some lesser ones will almost certainly have to be sacrificed to greater ones. But the idea of ruling some in principle out as unfit to be part of the good life runs against the very essence of the *teleion agathon*, which is to include all goods, each in its rightful place. You cannot just jump out of the human condition” (Taylor, 1994).

hemos dado razones —ayudados de los grandes maestros de la narratividad— y no solo como método de exposición ética, sino como realidad configuradora de nuestra existencia moral particular y colectiva.

Nos hemos remitido al pensamiento de P. Ricoeur y al de A. MacIntyre, pero en el contexto de la ética narrativa teológica, en primer lugar, debemos remitirnos a la justificación y apuesta que por la teología narrativa hicieron, a modo de pioneros, los teólogos H. Weinrich y J. B. Metz en la revista *Concilium*, en el 1973. Ya en el campo más concreto de la ética narrativa debemos hacer mención del teólogo Stanley Hauerwas¹⁶ (Vidal García, 2014), que con una teología que discurre de modo paralelo a la filosofía moral de las virtudes de MacIntyre ha tratado los dilemas morales, especialmente los relacionados —en el campo de la bioética— con el origen y fin de la vida terrena humana, especialmente el sufrimiento, la enfermedad y la muerte digna (Hauerwas, 2019), donde opta no por una explicación deducida de una bioética de tipo principialista, sino por una verdadera bioética narrativa donde las historias concretas iluminan la respuesta moral. En palabras de este teólogo metodista: “lo verdaderamente importante aquí es que esta historia tiene el sello de verdad que solo acompaña a lo concreto” (Hauerwas, 2019). Es precisamente en lo concreto y particular de cada historia vivida donde cada uno puede entenderse y experimentarse amado por Dios, a la luz del *Misterio pascual* que ilumina el gran enigma de cada una de nuestras historias.

La Palabra de Dios en la historia

Un primer dato aproximativo parece obvio. Más allá de las elucubraciones académicas sobre la narración en cuanto tal, o sobre su validez como método científico válido para la comunicación de los saberes humanísticos, lo que está meridianamente claro para la teología cristiana es que Dios se ha revelado en la historia, y que la moral bíblica es sustancialmente narrativa. Los relatos bíblicos de relacionarse *coram Deo*, o con los hermanos —personalmente o en comunidad como *Pueblo de*

16 Donde advierte de cierta postura extrema por parte del autor norteamericano, cuando reduce como única forma apropiada de transmitir la moral cristiana a la narratividad.

Dios—, o con los otros pueblos, o con lo que nos rodea —ya sea la naturaleza o lo fabricado por el hombre—, son los que mejor transmiten el modo propio de actuar del buscador de Dios, o del que se cuestiona por cuál sea la voluntad divina, o del seguidor de Jesucristo. No solo eso, son las historias de esos hombres y mujeres bíblicos las que permanecen en la conciencia de los que pertenecen a la tradición judeo-cristiana a lo largo de los siglos. De tal modo que la vida de los creyentes continuamente se puede comparar éticamente con los modelos indicativos e imperativos de comportamiento propuestos en la historia sagrada; siendo, además, “relatos” pedagógicos, interpeladores, orientadores y prescriptivos para la conciencia individual y colectiva, aunque como advierte el documento de la Pontificia Comisión Bíblica del 2008, *Biblia y moral. Raíces bíblicas del comportamiento cristiano*:

por principio es imprudente referirse a una norma legislativa o a una narración ejemplar de la Biblia haciendo abstracción de su contexto literario. Se debe atender también a los géneros y a las formas literarias (imperativos, casuística, catálogos, códigos, parénesis, sapienciales, etc.) que a menudo indican el peso de un discurso ético. La autoridad particular de ciertos textos, en materia moral, resulta precisamente de su posición literaria. (n. 151)

De lo que se deduce, la necesidad de lo indicado más arriba, especialmente sobre las ciencias auxiliares que nos ayudan a la comprensión e interpretación de los textos, así como de los símbolos y los signos lingüísticos del lenguaje y del contexto epocal y cultural.

Historia: naturaleza-verdad de los conceptos morales y su narratividad

Como se puede observar, el título de este apartado nos remite a varias obras de Ricoeur (1990; 2009). Y es que la narración evoca el discorrir del tiempo en la historia y la transmisión de la verdad de lo que acontece, lo que en el plano moral nos lleva a cuestionarnos por el concepto de bien y de su reconocimiento por parte del agente. El simple hecho de nombrar unas categorías tan trascendentales nos permite aclarar la imposibilidad de tratarlas con la profundidad que se merecen. Sin embargo, nos mueven a anotar ciertas consideraciones.

El carácter narrativo de nuestras existencias nos ayuda a huir de absolutismos y fundamentalismos. En cambio, debemos entender al ser humano como un ser en desarrollo y dinámico, que va configurando su carácter en un proceso de perfeccionamiento histórico y contextualizado. Frente a esta visión del hombre se encuentran comprensiones antropológicas fundamentadas en categorías tantas veces presentadas de un modo monolítico, esencialista y fisicista; pongamos por caso la noción de *ley natural*. Sin embargo, la ética narrativa nos habla de relatos abiertos que se fundan en una “antropología abierta y relacional” donde, siguiendo a Tomás de Aquino, esa *ley natural* también tiene un discurrir temporal que es propia del mismo concepto, porque los actos de las virtudes en cuanto actos virtuosos son también de ley natural (Aquino, 2011[1485]). En este sentido, resulta esclarecedor el documento de la Comisión Teológica Internacional *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural*, publicado en el 2009 y en cuyos números 53 y 54 da cuenta de la historicidad de la ley natural. Siguiendo esta línea de acercamiento a la cuestión:

MacIntyre ha indicado cómo la visión, muchas veces abstracta, ahistórica y circular de la ética aristotélica, es ampliada y enriquecida con la visión lineal e histórica de la narratividad bíblica. La moral bíblica nos recuerda las vicisitudes del pueblo elegido por Dios a través de los siglos. La narratividad de la historia sagrada nos recuerda que la teología moral debe estar orientada al Dios personal que se complace en su obra, así como en la autonomía y dinamicidad de ella, especialmente en la libertad de la que goza el hombre como primer liberto de la creación. (Pardo Martínez, 2011)

Tradición, comunidad, pluralismo versus relativismo y fundamentalismo

Enfocar nuestras vidas desde la narratividad nos introduce en la complejidad de la vida humana. No somos monadas personales a modo de islas, ni tan siquiera penínsulas, sino que, al ser seres relacionales creados a imagen y semejanza del Dios trino, podemos afirmar que cada uno de nosotros somos un cruce de caminos y de historias. En cada relato per-

sonal confluyen tradiciones familiares, culturales, religiosas, sociales y políticas que forjan nuestra identidad en medio de distintos *ethos objetivos* que integraremos en nuestro *ethos subjetivo*. Del modo como gestionemos todas esas instancias y acontecimientos —más o menos azarosos o previstos— va surgiendo nuestro carácter moral, el cual, si quiere configurarse con lo que reconocemos como el *telos* de nuestra vida, iremos forjando a través de la virtud practicada y de las normas que se nos han dado. Como ya dijimos anteriormente, recordando al filósofo Michael Walzer, nuestro modo de entender la justicia se va aquilatando en el encuentro con las distintas esferas de justicia en las que nos encontramos inmersos a lo largo de nuestra existencia, dependiendo de las distintas comunidades y mundos éticos donde se desarrolle nuestra vida. Es en estas en las que se desarrolla nuestra historia, donde nos implicamos, donde ejercemos la libertad, donde nos responsabilizamos, donde nos prometemos y comprometemos. Siendo todos estos últimos verbos signo de los dilemas y complejidades ante los que nos encontramos en la trama, drama o tragedia de nuestro relato.

Como bien señala el profesor J. L. Martínez, la perspectiva narrativa moral es signo del mundo pluralista en el que vivimos; lo cual, como indica Putnam, implica abandonar tanto las racionalidades ahistóricas e invariables como el canon propio del relativismo cultural (Putnam, 1988). La narratividad da razón del contexto vivencial plural en que la naturaleza humana desarrolla su existencia. Como bien señaló el profesor Jorge Vicente Arregui sobre la “narratividad científica”:

la consideración instantánea de la racionalidad —que prevalece en los planteamientos de tipo fundacionalista y objetivista— ha de ceder el paso a un tratamiento narrativo. La cuestión no es tanto si es racional o no creer algo de modo intemporal, o cuáles son *los* criterios de racionalidad —así, en absoluto e intemporalmente— cuanto qué es *razonable* aceptar a la vista del desarrollo real de la ciencia y de nuestra tradición cultural. A fin de cuentas, las proposiciones asertóricas suelen inscribirse en contextos narrativos, y sin atender a tales contextos no puede fijarse su significado. (2004)

Obviamente, al hablar del *relativismo* aparece la cuestión por el extremo contrario que es el *fundamentalismo* o *absolutismo*. El *pluralismo moral* es el que permite la traducibilidad y conmensurabilidad entre las distintas tradiciones éticas, así como la inculturación de la moral (Pardo Manrique, 2011a, 2011b), donde los distintos significados conceptuales, también los éticos, son históricos, son narrables y cambiables; nos dan identidad, pero sin cambiar las esencias (Putnam, 1990). Se puede decir que el cambio de significado no implica el cambio de referencia.

Pongamos un ejemplo, el modo de entender la “usura” ha sido distinto a lo largo del tiempo, y podemos narrar los procesos históricos por los que ha pasado el modo de comprender el término, así como su variable relevancia en la vida de los sujetos morales, pero la referencia sobre el objeto moral sobre lo que es la “usura” es el mismo, aunque algunas versiones históricas sobre ella sean más acertadas que otras; pues bien, esto sólo es viable, precisamente, por el carácter narrativo e histórico:

para Putnam debemos suponer en principio que los cambios en los significados de los términos debidos a la variación de las creencias no suponen cambios en su referencia, los paradigmas vitales o las tradiciones culturales diversas implican significados distintos, pero hablan de *lo mismo*. [...]. De lo contrario, según Putnam, sería imposible interpretar cualquier carta en nuestra lengua materna hace un par de siglos. (Arregui, 2004)

Como bien señaló el profesor Jorge Vicente Arregui, hay una diferencia entre el relativismo y el llamado fundamentalismo. El relativismo no da posibilidad al pluralismo moral, ya que niega que pueda haber conmensurabilidad entre los distintos posicionamientos éticos, mientras que:

el absolutismo se opone claramente al relativismo, pero no al pluralismo moral: más bien lo fundamenta. Aceptar la objetividad de los valores morales, discernir sobre su veracidad y falsedad, sobre actitudes morales correctas o comportamientos mejores o peores, es mantener la capacidad que tiene el ser humano de usar la razón práctica, de que lo que conocemos como conciencia tenga consistencia y no sea una noción vacía. [...]. Desde esta perspectiva, sólo cabe un sistema moral encarnado, ya que las virtudes se realizan en sus actos, no existe una “moral culturalmente desencarnada”. Por ello, creemos que se requiere volver a

una visión teleológica, dinámica, narrativa, histórica y cultural de la ley natural, propia del sistema aristotélico tomista y contraria a la visión del pensamiento moderno occidental, ya sea este tanto laico como religioso. (Pardo Manrique, 2011a, pp. 508-509)

Experiencia humana abierta y vocación

El carácter narrativo de la vida del hombre va unido a la categoría de experiencia, la cual se abre a las vicisitudes históricas de todo tipo, así como a las experiencias religiosas que son posibilitadas por haber sido creados capaces de Dios. Así se titula el primer capítulo del *Catecismo de la Iglesia católica*: “El hombre es ‘capaz’ de Dios”.

La capacidad de escuchar nos remite a la estructura significativa con la que fue creado el ser humano como *icono* de Dios. El hombre es capaz de entender la palabra de Dios; es como dice Rahner, el “oyente de la palabra”, lo que nos inserta en los inicios de este trabajo (1967). Dicha estructura vivencial de significado como capacidad de escuchar es sujeto de experiencia narrativa; no en vano la misma etimología de experiencia nos lleva a la noción de narratividad. Los verbos griegos *πειρω* y *εμπειραζω* y sus correlativos latinos *perior* y *experior* son de los que se derivan respectivamente las formas nominales *εμπειρια* y *experientia* o *experimentum*; así como la forma adjetiva y adverbial *experimentalis* y *experimentaliter*, que acompañan a *cognoscere* o *cognitio*. La etimología muestra su raíz indoeuropea y el consiguiente parentesco con el sánscrito. La mayoría de los estudios coinciden en que, a través de la raíz y componentes morfológicos del latín *experior*, del griego *πειρω* y del sánscrito *piparti*, se expresa un conocer mediante un contacto vivido, adquirido en el recorrido por las realidades de la vida misma. Rasgos que se mantienen en las formas germanas *Erlebnis* y *Erfahrung*, siendo la traducción más propia de esta última “explorar viajando” (Mieth, 1978; Pardo Martínez, 2011a).

En dicho viaje encontramos tanto de pasividad como de actividad. Nuestras historias no son predictivas, hay algo de azaroso, de incierto, de insólito, de dado en nuestra existencia, pero también nosotros ejerce-

mos libertad en nuestras acciones, de tal modo que el sujeto, dramáticamente, se realiza en su acción convirtiéndose en experto. Configurando su carácter moral propio a través del ejercicio de las virtudes.

En la narratividad de la Sagrada Escritura, los modelos bíblicos responden a una trama que va desde la elección de Dios, pasando por la alianza con Dios y que se particulariza en una vocación. Y esto se narra en un contexto de “pueblo historiado”, en base a una “comunidad experiencial”, lo que implica descubrirse “vocacionado” por Dios (Vidal García, 2014). De tal manera que en la revelación en Cristo el modelo narrativo de la experiencia unida a la acción implica como características:

La trascendencia, la apertura al fin, la realidad y la referencia a un absoluto. Este modo de comprensión del hombre se concreta en sus acciones y aparece en referencia a Cristo como principio que nos muestra la unidad en el plan de Dios entre el momento creativo, el corazón del hombre y la plenitud de Cristo¹⁷. (Pérez-Soba Diez del Corral, 2019)

En este sentido, podemos afirmar que el partir de la dimensión narrativa del actuar humano nos ayuda a comprender las acciones morales en conexión con “la global orientación de la vida humana y con las virtudes y vicios propios de los seres humanos”¹⁸ (Anscombe, 1981), lo que nos introduce en el teorema de la “opción fundamental” tan desarrollado en la teología contemporánea. “Teorema” que por su configuración narrativa implica una serie de consecuencias positivas, como ha indicado el profesor Aurelio Fernández, es decir, nos da una visión más enriquecedora de la personalidad, favorece la vida moral vista como un todo donde aparece la dinámica del pecado, la conversión y el perdón, estimula la santidad a la que estamos llamados, ayuda a valorar las pequeñas decisiones cotidianas, se aparta de la ética casuística y apuesta por una ética

17 Otro lugar donde se estudia ampliamente la relación de la acción y la experiencia moral (Cf. Flecha Andrés, 2019). Y sobre la dinámica de la acción desde la realidad teológica, comprendiendo la acción humana como un verdadero lugar teológico en la interrelación entre ley, gracia y virtud (Anscombe y MacIntyre, 2011).

18 “One thing central to moral theology ought to be a sound philosophy of act and intention, which would have to bring this subject matter into connection with the total orientation of a human life and with the virtuous and vicious habits of human being. For the actions and decisions that are characteristic of a virtue need not be severally obligatory, for a man in whom they are notably lacking to be a bad man”.

cuyo principio es la caridad, prima la educación moral, se encuentra más cercano a una ética de la virtud y facilita la entrega por los demás (Fernández, 1995).

Relatos, personajes, provocación activa, y finales

A estas alturas debiera quedar claro que la ética narrativa rima con una ética *teleológica* que es capaz de organizar, comprensiva y jerárquicamente, todos los bienes que integran el desarrollo en el bien integral del ser humano, en cuanto que es narración relatada en “primera persona”, pero sin renunciar a las otras visiones en “tercera persona” de la propia historia. El protagonista, que es cada agente moral, tiene la posibilidad de cultivar su carácter y de hacer florecer su bien de un modo virtuoso, de forma que la vida ética se parece a la elaboración de una obra de arte. Dicho sujeto moral es narración, narra y es narrado; pero, además, como señala MacIntyre, la ética narrativa nos impide que estudiemos al agente moral desde la mera abstracción. En cuanto que el agente moral es autor y protagonista de su vida, es un personaje con nombre y apellidos, y con una historia particular y contextualizada que le acompaña en el tiempo. Ciertamente, la suma de elecciones, a lo largo de su relato personal puede llevar a dicho protagonista desde la frustración por el presente hasta una vida lograda o a la inversa. Pero es esta posibilidad de volver hacia las acciones pasadas donde se patentizan de un modo más nítido la diversidad de todos los conflictos experimentados en torno al logro de sus propios deseos y el de los otros coautores que le rodean. Por eso, la estructura narrativa nos facilita descubrir la necesidad del autoconocimiento, lo que necesariamente está ligado a la interacción con los “otros”. Efectivamente, somos parte de la historia, y de una historia concreta no neutra, lo que implica que estamos inmersos en redes de interacción con tipología diversa (familia, amigos, compañeros de trabajo, de club deportivo, entre otros). No obstante, en cuanto que sujeto moral, cada uno se debe preguntar heurísticamente si al final encuentra “la decisión correcta no solo en lo que me afecta a mí, aquí y ahora, sino respecto a cualquiera en la misma situación” (MacIntyre, 2017).

El filósofo escocés Alasdair MacIntyre ha indicado que la narración propia de un agente moral en primera persona, ya sea un “yo” o un “nosotros” implica el ir aprendiendo a priorizar bienes ante los dilemas que van surgiendo en la vida; de tal modo que la propia dinámica de la narración se convierte en una “extensa indagación práctica” para dirigirse a su “fin como agente racional”, este proceso incluye éxitos y fracasos, aunque siempre con la apertura a seguir creciendo en un continuo proceso de maduración personal. Esto produce una intersubjetividad de narraciones particulares, lo cual posibilita lo que él denomina un “autoconocimiento sociológico” que consiste en:

saber quién eres y quiénes son los que te rodean en función de nuestros roles y relaciones recíprocas, respecto a los bienes comunes de la familia, el ámbito laboral y la escuela, y respecto a las estructuras a través de las cuales el poder y el dinero se distribuya.

En continuidad con estas consideraciones macinterianas, podemos dar un paso más, ya que el ejercicio virtuoso de las prácticas sociales, según una racionalidad práctica en la justicia nos llevará a la colaboración activa, a veces heroica, por el bien común, lo que conlleva una implicación en las acciones comunitarias de la política¹⁹ (MacIntyre, 1987). Esta perspectiva es la que encontramos especialmente en la propuesta y apología de una teología narrativa por parte de J. B. Metz, y que podemos describir como una “teología política narrativa”.

Resulta muy interesante evocar las consideraciones que sobre la narración realiza el teólogo bávaro²⁰ en su influyente artículo —ya citado— “Breve apología de la narración” (1973), donde remite, en primer lugar, la narración a la memoria del pasado, lo que suele ser considerado peligroso si dicho recurso al “recuerdo” se convierte en instrumento purificador y crítico con los acontecimientos pretéritos. En un segundo momento, ya netamente en el plano teológico, establece —siguiendo la filosofía de

19 Aunque debemos indicar que MacIntyre suele expresar sus miedos sobre que se quiera pasar de la racionalidad práctica virtuosa de una concreta comunidad a propuesta universal.

20 Lógicamente hay que comprender esta aportación en el contexto del magisterio de Metz en torno a la conocida como “nueva teología política” y su prolongación en la “teología de liberación”.

Buber— una relación entre la narración y el sacramento ya que, en la narración, en cuanto que historia concreta, acontece la salvación histórica, a la vez que se constituye a modo de cuerpo y acción del signo sacramental que es la historia salvífica. Posteriormente, Metz recuerda el sentido pastoral e histórico-crítico que posee la narración, especialmente desde la experiencia de la historia de Jesús y de las primeras comunidades, las cuales se identifican no con la argumentación sino con la historia, ya que nacen como “comunidades de narración”. En dicho contexto, la propuesta de Metz nos invita a mirar pastoralmente a las narraciones efectivas y de gran atractivo que pueblan nuestras historias, lo que hace también de ellas unas narraciones con gran capacidad crítica —pudiéramos decir que con la fuerza de lo luminoso que despeja las penumbras—, aunque el teólogo alemán advierte que pueden ser vistas como amenazas peligrosas para los poderes fácticos establecidos. Por otra parte, —como también ha señalado Hauerwas— ante las grandes preguntas sobre el sentido de la vida que surgen en las experiencias “pico” y “límite” de la “historia del sufrimiento”, no son suficientes las explicaciones argumentativas y doctrinales, sino que se deben iluminar desde las “historias” rememorativas y narrativas de tipo sugestivo, en cuanto iluminadoras de la oscuridad²¹, especialmente a la luz de la *kénosis* de Dios y del *mysterium paschale*, pudiendo transformarla, por lo menos, en “historia de esperanza”. Ya que como ha reconocido el filósofo Max Horkheimer: “el intento de salvar un sentido incondicionado al margen de Dios es vano” (Horkheimer, 2000).

21 “Pero cuando uno se confronta con la realidad de un niño sufriendo y moribundo —y en particular, con la realidad de su propio hijo sufriendo y moribundo—, unas justificaciones especulativas como esas resultan vacías. [...] Pero nadie somos ‘cualquiera’; somos personas que existen en este momento de la historia, con este conjunto concreto de creencias, que estamos en relación con estos amigos y esta comunidad, y que tenemos unos deseos y esperanzas concretas. Solo dentro de este contexto adquiere seriedad nuestra pregunta sobre el sufrimiento. Las elucubraciones teóricas sobre el mal y el sufrimiento nos interesan poco o nada; pero el sufrimiento de la gente real, de aquellos a quienes conocemos y amamos, nos desgarran el alma. Por eso voy a comenzar con una historia. Veremos que historias como esta son mucho más que ilustraciones del problema del mal. Tanto es así que sin ellas no tendríamos manera alguna de enfrentarnos al desafío del sufrimiento, y más importante aún, no tendríamos manera alguna de responder a ese desafío” (Hauerwas, 2019, p.). En este sentido, también podemos comparar la distinta perspectiva que muestra C. S. Lewis entre su primer ensayo sobre el dolor (El problema del dolor, Madrid, 2016, 11ª. ed.) y sus revisiones realizadas a la muerte de su mujer (Una pena en observación, Barcelona, 1994).

Para finalizar, nunca mejor dicho, podemos indicar que toda narración tiene su final. Recordemos que este punto es una de las críticas que Ricoeur hace a MacIntyre al no distinguir entre los finales de la vida real y los finales de ficción. Posiblemente, sin intentarlo, en la parte conclusiva de su *Ética en los conflictos de la modernidad* (MacIntyre, 2017), el filósofo escocés aborda, en cierto sentido, el final de la vida. Ante ello, el autor nos orienta hacia la esperanza escatológica de lo incoado:

Siempre hay algo distinto y algo más por conseguir, sea lo que sea que uno haya ya logrado. La perfección y completitud de una vida consiste en que un agente haya perseverado en moverse hacia y más allá de los mejores bienes de los que tuvo constancia. De modo que hay, supuestamente, cierto bien que está más allá, un objeto de deseo más allá de todos los bienes particulares y finitos, un bien hacia el que tiende el deseo en la medida en que queda insatisfecho incluso tras conseguir el más deseable de los bienes finitos, como ocurre en las vidas buenas. Pero aquí termina la investigación de índole política y ética. A partir de este punto, comienza la teología natural. (MacIntyre, 2017)

Tres referencias a modo de conclusión

Hace ya algunos años reflexioné sobre las nociones de “ley natural” y “virtud” y su renacimiento en ciertos sectores del pensamiento ético contemporáneo (Pardo Manrique, 2011a). En un momento de mi argumentación defendí que el mejor modo de entenderlas y de transmitir las era poniendo ejemplos prácticos, en concreto ejemplos narrativos, algunos basados en hechos reales como son los juicios Nuremberg y otros tan ficticios como las aventuras por la que tienen que pasar los miembros de “la comunidad del anillo” de la conocida obra de J. R. R. Tolkien. Como puede comprenderse, las reflexiones realizadas hasta el momento justifican estos relatos como método educativo y de transmisión de comportamientos morales, ya que el *ethos*, la vida buena y digna del hombre se da en lo concreto que puede ser narrado y ejemplificado, con relatos autobiográficos, con experiencias que cuentan hechos históricos, con parábolas ficticias o con la lírica que mueve nuestros sentimientos y expresa lo más hondo de la sensibilidad de los seres humanos. Como escribíamos en torno a la controvertida categoría de “ley natural”. Sería

muy difícil de argumentar en contra de la sentencia dictada al final de la conocida película *Vencedores y vencidos* por el juez norteamericano Dan Haywood. Cuando uno escucha al actor Spencer Tracy dictar su solemne sentencia, puede descubrir una gran parte de los contenidos y obligaciones que conlleva la “ley natural”, aunque lógicamente los exprese de forma negativa al tratarse de una condena penal:

Según el juez, tomar parte conscientemente en la consumación de una injusticia, con absoluto desprecio a los principios morales reconocidos en las naciones civilizadas como son la justicia, la verdad y el respeto por la dignidad de la persona humana, merece una sentencia condenatoria, y esto último en virtud de que los hombres son responsables de sus actos. Además, son responsables porque lo hicieron conscientemente y porque los realizaron no seres perversos, ni monstruos, ni sádicos, ni maniacos, sino hombres normales en sus facultades de razón, voluntad y libertad; incluso hombres que brillaban por su inteligencia pero que, engañándose a sí mismos, cooperaron contra la barbarie de exterminar inocentes llegando incluso a traicionar la amistad y la confianza.

En la última escena del largometraje, el juez Haywood se encuentra ante uno de los acusados, el juez y ministro Ernst Jannig, interpretado por Burt Lancaster, la sentencia ya se ha hecho pública y el condenado reconoce que es una sentencia justa. Acto seguido, este último intenta excusarse declarando que nunca pensó que se pudiera llegar a tantos crímenes. La respuesta del juez Haywood no tiene desperdicio: “en realidad se llegó a eso la primera vez que se condenó a muerte a un hombre sabiendo que era inocente, aunque se pensara que con ello se servía a la patria”.

En cuanto al concepto de “virtud” exponíamos –en dicho artículo de Pardo Manrique (2011a)– que el mejor modo de entender e ir aprendiendo lo que significa ejercitarse en cualquiera de las virtudes era a través de historias concretas, ya sean de la vida real o ficticia; así la virtud de la valentía se comprende mejor al leer, por ejemplo, las aventuras del capitán Trueno o la historia del Cid. Por eso, en el citado artículo hacía referencia de las virtudes de la amistad y de la misericordia relatadas en la obra de J. R. R. Tolkien, *El Señor de los anillos*, o de la exquisitez con

la que la novelista Jane Austen desarrolla en sus personajes virtudes tales como la constancia y el autoconocimiento, o de cuando Miguel de Cervantes describe por medio del Quijote las virtudes de todo caballero andante: “Ha de ser casto en los pensamientos, honesto en las palabras, liberal en las obras, valiente en los hechos, sufrido en los trabajos, caritativo con los menesterosos, y finalmente, mantenedor de la verdad, aunque le cueste la vida defenderla” (Cervantes, 1605)²².

Por otra parte, al tratar el artículo del teólogo Johann Baptist Metz hemos podido destacar la capacidad que tiene la narración de ser “profética” y, por tanto, de anunciar el camino del bien y denunciar lo injusto. Es decir, las narraciones —siempre dentro de los límites impuestos por la interpretación, el tiempo y el espacio— interpelan, provocan y animan a la acción, lo que implica salir de las meras rutinas, inercias y automatismos atávicos:

Y desautorizan el intento de reconstruir la conciencia a partir de la unidad abstracta del ‘yo pienso’, mostrando a su vez que nuestra conciencia es más bien una conciencia ‘enredada en la historia’, que permanece referida a una identificación narrativa y que, después de la disolución de la figura argumentativa de la ‘historia *magistra vitae*’ y después del destromamiento del ‘magisterio’ de la historia, no puede renunciar al ‘magisterio de las historias’. Con penetración suma, F. Truffault ha mostrado en su película *Fahrenheit 451* esta ‘conciencia de historias’ que se sustenta del potencial narrativo acumulado (en libros) como asilo de la resistencia y como única alternativa frente a un mundo de manipulación total y de carencia de libertad. (Metz, 1973)

Apreciaciones que nos abren a la posibilidad de desarrollar una interesante teología política narrativa en una “biopolítica” que promueva de verdad una política que no trate tanto *sobre* la vida como *de* la vida²³ (Pardo Manrique, 2013).

22 Resulta curioso señalar como este texto es utilizado por el entonces teólogo Joseph Ratzinger para elogiar la memoria histórica de la tradición teológica anterior que había sido abandonada, con demasiada alegría, por los teólogos posconciliares (Ratzinger, 1985).

23 Quisiera hacer notar el gran desarrollo que ha tenido en las últimas décadas la llamada “bioética narrativa”.

Para finalizar, quisiera terminar haciendo una referencia al estilo magisterial del papa Francisco, que, según el Rector de la Universidad Pontificia de Comillas, el sacerdote jesuita Enrique Sanz Giménez-Rico, se debe poner en relación con su modo de utilizar el lenguaje; pudiéramos indicar que no solo verbal sino gestual, simbólico y semiótico. Un lenguaje que parte de lo humano vivido en primera persona, pero abierto y disponible para la escucha y comprensión de las otras visiones de lo humano y su comportamiento. De modo que su plasticidad comunicativa se convierte en un borbotón de significaciones indicativas y de nuevos horizontes evangelizadores, que rompiendo el tono solemne del clásico magisterio se acerca a un lenguaje de encuentro y comprensión (tanto de “significado” como de “afección misericordiosa”), siendo entendible por los hombres y mujeres que viven su existencia en esta narración que hoy componemos toda la humanidad pecadora, pero redimida en todos y cada uno de sus miembros, completando en nuestras vidas lo que nos falta para la redención de Cristo (Col 1, 24), hasta que la creación entera alcance su fin (Rom 8, 19-23).

Bergoglio utiliza el lenguaje de la experiencia y de la narración de la vida, que mira la existencia con sus luces y sus sombras; un lenguaje de complicidad que se abre a entablar un diálogo vivo con el lector, a partir de la experiencia de sentirse aceptado y comprendido. Es un lenguaje que quiere aprender de los encuentros de Jesús con personas que llegan cargas de pecado y sufrimiento, y de los diálogos que el Señor entabla. Los evangelios contienen piezas maestras, como el encuentro de la samaritana, y han sido consignadas para nuestra salvación. (Martínez, 2019)

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1981). You can have sex without children: Christianity and the New Offer. En *Ethics, religion and politics: Collected philosophical papers of G. E. M. Anscombe* (pp. 82-96). Oxford.
- Anscombe, G. E. M. (1991). Elementos y Esencias. En R. Alvira Domínguez (ed.), *Actas de las XXV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra I, El hombre: Inmanencia y trascendencia* (pp. 3-15). Servicio de Publicaciones de Universidad de Navarra.

- Anscombe, E. y MacIntyre, A. (2011). La vida buena como fin moral del ser humano: sujeto moral, acción y narratividad teológica en E. Anscombe y A. MacIntyre. En R. Á. Pardo Martínez, *Dos filósofos conversos amigos de la virtud. Apuntes biográficos y pensamiento de Elizabeth Anscombe y Alasdair MacIntyre* (pp. 405-449). Editorial Monte Carmelo.
- Aquino, T. d. (2001). *Suma de teología* (4.^a ed). BAC Editores (original publicado 1485). <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/libros/suma/1.pdf>
- Aristóteles. (1988). *Política*. Editorial Gredos (original publicado en 349 a. C.).
- Arregui, J. V. (2004). *La pluralidad de la razón*. Editorial Síntesis.
- Arregui, V. J. y Choza, J. (1991). Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad. En *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad* (pp. 263-303). Ediciones Rialp.
- Balaguer, V. (1996). La teología narrativa. *Scripta Theologica*, 28(3), 689-712. <https://hdl.handle.net/10171/13206>
- Choza, J. (1988). Manual de antropología filosófica. En J. Choza, *Manual de antropología filosófica* (pp. 151-159). Editorial Thémata.
- Choza, J. (2002). *Antropología filosófica. Las representaciones del sí mismo*. Biblioteca Nueva.
- Choza, J. (2009). El Consenso sobre lo humano. Historia de la comunicación y la escritura. En *Historia cultural del humanismo* (pp. 201-259). Editorial Thémata; Plaza y Valdés Editores. <https://bit.ly/3tKI3tL>
- Domingo Moratalla, T. (2013). Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad. *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 62(233), 203-230. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/4620>

- Flecha Andrés, J. R. (2019). *Teología moral fundamental* (3.ª ed.). BAC Editorial.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método* (A. Agud Aparicio y R. de Agapito, trads.). Ediciones Sígueme.
- Guardini, R. (1996). *El contraste. Ensayo de una filosofía del viviente-concreto*. BAC Editorial.
- Hauerwas, S. (2019). *Poner nombre a los silencios. Dios, la medicina y el problema del sufrimiento*. Nuevo Inicio.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia: teoría crítica y religión*. Editorial Trotta.
- Jüngel, E. (1978). Verità metaforica. Riflessioni sulla rilevanza teologica della metafora como contributo all'ermeneutica di una teologia narrativa. En P. Ricoeur & E. Jüngel, *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso* (pp. 109-180). Brescia.
- Lara Lara, F. (2014). La vida como narrativa: el invisible hilo que da sentido a la historia. *Investigaciones Fenomenológica*, (11), 251-262. <https://doi.org/10.5944/rif.11.2014.29550>
- MacIntyre, C. (1987). *Tras la virtud*. Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (1990). *Tres versiones rivales de la ética*. Ediciones Rialp.
- MacIntyre, C. (2001). *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos de las virtudes*. Ediciones Paidós.
- MacIntyre, A. (2017). *Ética en los conflictos de la modernidad*. Ediciones Rialp.
- Martínez, L. (2019). *Conciencia, discernimiento y verdad*. BAC Editorial.
- Martínez Martínez, J. L. (2002). ¿Caritas vs. Areté? La recuperación macintyreana de la virtud ante las propuestas ético teológicas de

- Hauerwas y Keenan. En X. Quinzá Lleó y G. Uribarrri Bilbao (eds.), *Responsabilidad y diálogo. Homenaje a José Joaquín Alemany Briz, S. J. (1937-2001)* (pp. 269-313). Madrid. Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
- Metz, J. B. (1973). Breve apología de la narración. *Concilium: Revista Internacional de Teología*, (85), 222-238.
- Papa Francisco. (2013). *Evangelii Gaudium*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Pardo Manrique, R. Á. (2010). La vida buena como fin moral del ser humano: sujeto moral, acción y narratividad teológica en E. Anscombe y A. MacIntyre. *Burgense: Collectanea Scientifica*, 51(2), 405-449.
- Pardo Manrique, R. Á. (2011a). "Ley natural" y "virtud": una relación necesaria para la inculturación de la moral. *Salmanticensis*, 58(3), 465-512. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3832032>
- Pardo Martínez, R. Á. (2011b). *Dos filósofos conversos amigos de la virtud. Apuntes biográficos y pensamiento de Elizabeth Anscombe y Alasdair MacIntyre*. Editorial Monte Carmelo.
- Pardo Manrique, R. Á. (2013). Vida humana y cultura europea. En torno a la bioética y biopolítica. *Salmanticensis*, 60(1), 95-126. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4239377>
- Pérez-Soba Diez del Corral, J. J. (2019). *Vivir en Cristo, la fe que actúa por el amor. Manual de moral fundamental*. BAC Editorial.
- Privitera, S. (1992). Ética narrativa. En F. Compagnoni y M. Vidal (dirs.), *Nuevo diccionario de teología moral* (pp. 700-706). Editorial Paulinas.
- Putnam, H. (1988). *Razón, verdad e historia*. Editorial Tecnos.

- Putnam, H. (1990). *Representación y realidad*. Gedisa.
- Ricoeur, P. (1995[1985]). *Tiempo y narración I* (A. Neira, trad.). Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad* (A. Ortiz García, trad.). Ediciones Encuentro.
- Ricoeur, P. (1994). ¿Dice la Biblia lo que hace decir la encíclica? *Senderos*, 46.
- Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento: tres ensayos* (A. Neira, trad.). Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2008). *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (T. Domingo Moratalla y A. Domingo Moratalla, trads.). Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2009). *Historia y narratividad*. Ediciones Paidós.
- Romero Tabares, I. (2004). *En el corazón del mito. La dimensión espiritual de El Señor de los anillos*. Editorial Boadilla del Monte.
- Strawson, G. (2005). Against Narrativity. En G. Strawson, *The Self?* (pp. 63-86). Blackwell.
- Taylor, C. (1994). Justice after virtue. En J. Horton & S. Mendus (eds.), *After MacIntyre. Critical perspectives on the work of Alasdair MacIntyre* (pp. 16-43). University of Notre Dame Press.
- Tolkien, J. R. R., Santoyo, J. C., Domènech, L. y Santamaría, J. M (2002). Sobre los cuentos de hadas. En *Árbol y hoja y el poema Mitopoeia*. Minotauro.

- Vidal García, M. (1976). *El nuevo rostro de la moral*. Editorial Paulinas.
- Vidal García, M. (2014). *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*. Editorial El Perpetuo Socorro.
- Zapata Díaz, G. (2008). *Ética narrativa en Paul Ricoeur*. *Universitas philosophica*, 25(50), 121-139. <https://www.redalyc.org/pdf/4095/409534414006.pdf>

Conflicto y tolerancia en Alasdair MacIntyre

Alberto Díaz Rivero¹

Introducción

Desde una postura que relaciona el aristotelismo con el tomismo de modo contemporáneo, Alasdair MacIntyre elabora una serie de críticas que relacionan la política con la ética. Si bien todas ellas señalan distintos aspectos de las sociedades modernas en las que vivimos, son mayormente enfocadas desde y hacia una visión negativa del estado moderno. El pensamiento de este filósofo escocés ha variado a lo largo de los años en muchas de sus posturas iniciales, pero ese foco sigue siendo el mismo.

Una de estas críticas subordinadas a la del estado moderno es la referida a una crisis moral actual, que presentó de modo especial en *After Virtue (Tras la virtud)*, y que tiene como punto fundamental una inconmensurabilidad en las premisas de los juicios morales. Hay —aparentemente, según él— una imposibilidad de llegar a acuerdos respecto de qué es lo que debe estandarizar nuestras concepciones acerca de lo bueno y de lo malo, de lo correcto e incorrecto.

La intención de este trabajo será exponer una implicancia referida a esa crítica, que puede verse en ciertas tesis respecto de la tolerancia, la amistad y el conflicto en una serie de trabajos. La idea es plantear la postura de MacIntyre desde una connotación propositiva —y no como

1 Doctor en Filosofía por la Universidad de los Andes (Chile) y magister en Filosofía Política por la Universidad de Santiago de Chile (Chile). Profesor universitario. Correo electrónico: a.diaz.r@hotmail.com

suele hacerse, desde la crítica— para lo que será necesario contrastarla, en algunos de sus escritos acerca de la conflictividad —y su solución dialéctica— con las de John Gray y John Horton, que se insertan en el debate contemporáneo acerca de la tolerancia desde el punto de vista liberal, en dos artículos específicos.

Para ello, centraré la exposición en dos puntos específicos en los que se enfrentan y convergen, a saber: la amistad y el consenso. Para MacIntyre son dos conceptos claves puesto que forman parte de su propuesta para abordar el conflicto y la tolerancia. Además, me centraré en la toma de partido que realiza el pensador, respecto a la tolerancia y la inclusión, que se torna manifiesta al exponer sus negativos: exclusión e intolerancia. Buscará con esto, el presente ensayo, dejar claro el modo en el que MacIntyre propone una solución a ciertas contiendas rivales —aparentemente sin solución— por medio de la dialéctica. Entre las características de esta propuesta, la más notoria resultará ser una enfática unión entre la amistad y el conflicto como requisito previo para el progreso en la investigación moral.

Contexto macintyreano del conflicto moral

La comunidad de pensadores, dentro de la que se encuentra Alasdair MacIntyre, hace hincapié en el carácter dialógico de los individuos. En su caso específico, el diálogo tiene una connotación referida al desarrollo progresivo que debe haber en el conocimiento humano para alcanzar nuestros bienes últimos en tanto tales. Ese trabajo se enmarca en un examen detenido a la inconmensurabilidad de premisas, en los acuerdos morales —referidos al bien o a la naturaleza humana— en las sociedades de la modernidad tardía. Su motivación se ve acentuada con la búsqueda de las virtudes necesarias para la vida buena, que han sufrido un distanciamiento en la vida pública y privada en esta época. La visión de Mac-

Intyre destaca que esa distancia ha llevado a las doctrinas orientadas a esos temas, es decir, principalmente la filosofía moral, a una separación abismal en torno a los desacuerdos producidos dentro de ella. Entre

muchos, el desacuerdo más importante es aquel en el que cada antagonista “rechaza de forma sistemática, en cierta medida significativa, los primeros principios y la concepción de la investigación racional del otro” (MacIntyre, 1990; MacIntyre, 2008). No se trata solo de estar en desacuerdo respecto de este o aquel tema en particular, sino que “lo que divide a las partes contendientes es, en parte, según es típico, la forma cómo hay que caracterizar el desacuerdo” (MacIntyre, 1990). En otras palabras, no nos ponemos de acuerdo en aquello en lo que estamos en desacuerdo. Un ejemplo acerca de lo central que resulta este problema en la teoría macintyreana es el conocido primer capítulo de *After Virtue*, donde presenciamos la destrucción ficticia de toda una civilización (MacIntyre, 1984), para lograr comprender la profundidad del origen de esta inconmensurabilidad.

Originariamente, y hablando de modo muy esquemático y sucinto, este tipo de desacuerdo, según MacIntyre, fue causado por la separación del *telos* referido a las acciones humanas —es decir, todo acto tiene una finalidad— respecto de la responsabilidad que debemos tener, en tanto humanos ante él, ante esa finalidad. Esta debería ser evaluada por medio de la figura de la obligación moral, pero ha sido distanciada gravemente de su íntima relación o de su referencia a la acción práctica; esto último se lo debemos a Duns Escoto (MacIntyre, 1990). En las antiguas *polis* quien reconoce su propio bien lo busca por el solo hecho de haberlo reconocido:

Según la explicación de Aristóteles, como según la de Platón, el ser humano que ha adquirido la educación necesaria en las virtudes intelectuales y morales, y que por ello aprehende lo que es su bien verdadero, actúa para conseguir ese bien [...] la razón es una potencia activa para establecer metas y para conseguirlas. (MacIntyre, 1990)

No existía, en aquel entonces, una separación entre el deber y la voluntad, al menos hasta la baja Edad Media, con Escoto. Antes bien, tener razón se refería a un correcto trazado del establecimiento y los logros de las metas en un entorno de virtud. MacIntyre realiza, entonces, un recorrido histórico para comprender el contexto dentro del cual surgió

la postura de Escoto. Este camino está enmarcado siempre en las etapas de la asimilación de los textos aristotélicos, tanto desde el cristianismo como del islam. La historia de las teorías y concepciones morales sufre un quiebre, o —si se quiere— llega hasta su punto más álgido en la postura del mismo Escoto, puesto que en ella se encuentra por primera vez a la obligación moral separada de nuestro propio *telos*. Junto con este tipo de escisión, y por las mismas causas, se producen otras series de divisiones, centradas específicamente en lo que hoy llamamos la academia. Dentro de ellas, una que llama mucho la atención de MacIntyre, y que critica a lo largo de toda su obra, es la de la especialización y aislamiento de la filosofía como disciplina (MacIntyre, 1990), sobre todo por el hecho de que crea una distancia entre lo que la filosofía moral dice, y aquello de lo que habla cuando dice que: “separa teoría de contexto histórico concreto”.

Este punto originario en la historia de la inconmensurabilidad marca el inicio de una serie de conflictos universitarios, y dada esta restricción de la filosofía en el aislamiento dentro de las actividades meramente institucionales, MacIntyre se planteó ciertas preguntas acerca de la importancia del conflicto.

En otras palabras, dado que se dejan de lado los contextos originarios —junto con la historia— de las concepciones rivales acerca de las cuales debaten los filósofos morales, se genera un estancamiento en el progreso filosófico para alcanzar el *telos* propio de esta actividad determinada —la filosofía—. La tesis macintyreana sobre el pluralismo, la tolerancia y el conflicto, tiene como contexto la pregunta acerca de las investigaciones morales en un ámbito universitario, pero sus implicancias se diversifican a todo ámbito de rivalidad referido a los juicios morales, es decir, la vida cotidiana.

Visto desde este prisma, y apuntando hacia una posible solución, primero, es necesario retomar la discusión destruida por la especialización de las disciplinas. Para lograrlo debe reconocerse la historia de cada uno de los contextos, respetando cierta igualdad en el terreno de las discusio-

nes. La posición que sostiene MacIntyre respecto de la pluralidad de concepciones “direccionales”² es integradora, refiriéndose a ella desde cierta visión multicultural. Por ejemplo, en su exposición sobre cómo, a lo largo de la historia, se entendió el concepto de *tabú*, tanto en *After Virtue* como en *Three rival versions of moral enquiry (Tres versiones rivales de la ética)*, detalla cómo hemos dejado de comprender y asimilar esta palabra, utilizada por variadas culturas, aunque con ciertos cambios en la nomenclatura. Así, quienes estigmatizaron el concepto hasta como lo conocemos hoy, por proceder de ciertas tribus salvajes y primitivas, “sólo se vieron como ajenos a causa de la incapacidad para el autorreconocimiento y el autoconocimiento culturales” (MacIntyre, 1990).

Sin embargo, este tipo de relación con el otro no descansa en la mera falta de traductibilidad de una cultura respecto de la otra. John Gray en *Two faces of Liberalism (Las dos caras del liberalismo)*, destaca la ineptitud de MacIntyre en el hecho de haber creído que pudo haber en la antigüedad cierto consenso respecto de visiones direccionales, en términos de traducción:

En las tradiciones griega, romana, cristiana y judía hay unos bienes y valores determinados que no pueden traducirse por completo a la vida ética de las demás. El concepto de una “tradición occidental” en la que estos elementos irreconciliables estuvieron alguna vez fusionados no soporta un escrutinio filosófico o histórico. Nunca hubo una síntesis coherente de estos valores, ni podría haberla habido. (Gray, 2001)

Algunos filosóficos y sociales que Gray menciona, se refieren a la crítica que hace MacIntyre en *After Virtue*, a los aspectos culturales, los cuales han sido adquiridos en la Modernidad y su comparación cuasinostálgica de los valores antiguos. En cierto sentido es atendible la referencia de Gray, dado que gran parte de la teoría macintyreana es una crítica dirigida a las bases de las sociedades modernas. Además, también es cierto que el filósofo escocés realiza una comparación con las sociedades an-

2 Tomo el concepto aquí del artículo publicado por Jonathan Chaplin, “Rejecting neutrality, respecting diversity”: From “liberal pluralism” to “Christian Pluralism” (2006), referido específicamente a aquellas concepciones relacionadas con los fines últimos, de la moralidad y religiosidad.

tiguas desde las que elabora una interpretación de cierta terminología aristotélica para proponer una visión de la ética y políticas modernas.

Gray tiene en cuenta el contenido general de las palabras de MacIntyre, cuando intenta retomar las virtudes de la Antigüedad, donde los contextos no estaban separados de un *telos*. Eso, efectivamente ha sido destruido por la modernidad; sin embargo, desatiende, Gray, el detalle de aquello que está en juego en *After Virtue*, a saber, una búsqueda, mediante una justificación racional de ciertas virtudes, de las que sí tenemos rastros en la modernidad, pero que deben ser reposicionadas para su vivencia por parte de los individuos. Esa búsqueda de rastros es fundamentalmente histórica y no reviste una negación de la modernidad. Los aportes señalados de la Antigüedad sólo pueden ser significativos históricamente hablando, de manera retrospectiva, puesto que “la historia de toda investigación con éxito se escribe —y no puede sino escribirse— retrospectivamente” (MacIntyre, 1990).

No obstante, y en general, el “razonamiento retrospectivo justifica el razonamiento prospectivo.” (MacIntyre, 1990) En ese sentido, MacIntyre es propositivo. No se trata, de ningún modo, de la mera crítica negativa a toda la modernidad. Aquel papel de la antigüedad relacionado con la comprensión de los saberes rivales, que tenía como carácter principal el no dividir a la comunidad entre lo que se debe y lo que se quiere —“algo que parece haber ocurrido por vez primera en el siglo XIV” (MacIntyre, 1990)— podemos abrazarlo hoy, solo de modo retrospectivo. Desde ese análisis, y solo así, lograremos reconstituir, prospectivamente, las partes separadas, para un nuevo y floreciente escenario de conflictos. No ha lugar la objeción de Gray en dos sentidos: primero, los saberes irreconciliables de la antigüedad no tienen relación alguna con nuestra actual inconmensurabilidad en las premisas morales; y segundo, MacIntyre no apunta, en modo alguno, a que en esa vida de moralidad y *telos* unidos haya habido una síntesis nada conflictiva en la vida de la ciudad.

La propuesta de MacIntyre, enfocada en el análisis de la naturaleza del desacuerdo, toma como eje para sus posibles soluciones o reafirma-

ciones la actividad del diálogo. Si pensamos que se trata, como en Gray, de un problema de traductibilidad, entonces no hemos superado la visión particularista de cada cultura:

Los hechos de la inconmensurabilidad se harán o seguirán siendo invisibles para aquellos que de hecho sólo juzgan desde dentro de una de esas tradiciones o perspectivas, desde el punto de vista de un particular esquema conceptual, y que también, cuando se plantean los problemas de la inconmensurabilidad, insisten en entenderlos como problemas de traducibilidad a su propio lenguaje, a sus propios modismos conceptuales. (MacIntyre, 1990)

Al contrario de ese afán por un asunto de mera traductibilidad, la propuesta macintyreana señala que debe haber cierta toma de distancia de las posturas rivales. En el caso de la investigación filosófica, que es el escenario propuesto para examinar la estructura del conflicto, la manera de determinar qué habrá de triunfar en los desacuerdos en general, debe incorporar la transparencia necesaria para resolver cuál de las partes rivales logra posicionarse como mejor respecto de la otra.

Para resumir, de acuerdo con lo que se acaba de exponer, y a modo de contextualización de la propuesta de MacIntyre sobre el conflicto, este comporta el siguiente carácter: dado que filosofía moral es mejor respecto a las otras, ha de someterse a un diálogo con ellas; por medio de un diálogo filosófico; es decir, referido al arte que debe ser la filosofía, arraigado a una tradición donde se busca en cada teoría y con cada juicio seguir un determinado *telos* de la mejor forma. El indicador para observar si ello es así —si se trata de arte y si se busca lo mejor— es que “los juicios o acciones y objetos que efectivamente se producen como los mejores hasta ese momento, se juzgan así porque están en cierta relación determinada con ese *telos* que les dota de su causa final” (MacIntyre, 1990). A su vez, el diálogo filosófico, al hacerse responsable de su propio *telos*, debe exponerse al contraste con las otras doctrinas, lo que dota al desacuerdo de una naturaleza específicamente dialéctica.

Esta naturaleza no se basa simplemente en una traducción de los otros puntos de vista direccionales, sino más bien, en un enfrentamien-

to —cara a cara— para lograr medir cuál es la mejor doctrina del bien, de la verdad y de la religión para la vida humana. “Cuando *se resuelve* un problema, a menudo es porque las partes contendientes, o alguna de ellas, cede en la disputa y busca de modo sistemático los procedimientos racionalmente apropiados para resolver este tipo de disputas” (MacIntyre, 1984).

Las preguntas que surgen entonces son: ¿quiénes serán los participantes de estas tensiones y de estos desacuerdos? y ¿qué características debe tener alguien para poder entrar en este tipo de conflictos? Si bien el diálogo ha de mantenerse dentro de los márgenes de la discusión filosófica, se trata de un margen al que debemos aspirar todos en la medida en que tengamos ciertos problemas con nuestras discordancias cotidianas acerca de nuestras concepciones del bien. Las bases de ese tipo de investigaciones son abordadas en la siguiente sección acerca de quién es la persona con la que puedo realmente tener un conflicto.

Amistad y consenso

En *Animales racionales y dependientes* (1999), MacIntyre realiza una investigación comparativa, entre humanos y animales, donde el límite parece borrarse en ciertos ámbitos. Una de las realidades que compartimos con ellos, o sea, aquellas cualidades por las que también formamos parte del reino animal, es el florecer. Florecemos en tanto logramos alcanzar nuestro bien determinado: “a veces hace falta referirse explícitamente al florecimiento como el *télos* humano, al razonar en la práctica” (MacIntyre, 1999)

En el mundo plural que vivimos, aspiramos a florecer. Sin embargo, eso parece difícil si consideramos la diversidad de modos de vida en la que coexistimos. Gray propone tranquilidad al respecto:

[...] hay muchos tipos de vida en los que los seres humanos pueden desarrollarse. Cuando esas vidas son tan diferentes entre sí que su valor no puede compararse, tiene poco sentido hablar de ganancias o pérdidas. Si esas vidas no pueden combinarse no tienen por qué ser antagónicas, pueden ser alternativas. Si elegimos entre ellas, como a veces nos ve-

mos obligados a hacer, la elección no tiene por qué ser trágica. Puede simplemente indicar la abundancia de vidas florecientes que se abre ante nosotros. (Gray, 2001)

Podríamos vernos inclinados a pensar que Gray está realizando una aliviadora síntesis entre una visión positiva del florecimiento humano y una aceptación del hecho plural. Su concepción se asemeja a la de Mac-

Intyre en cuanto no es necesario desencadenar esta historia en la pura tragedia; pero se diferencia de él en el sentido que le da a esta pluralidad, como una pura apertura al espacio floreciente de las discusiones, al parecer, inacabables, que otorgaría, según Gray, el desarrollo de los distintos tipos de vida de los seres humanos. MacIntyre muestra también un profundo deseo de esquematizar una sociedad en la que puedan florecer distintos tipos de concepciones rivales del bien, para lo cual comprende que es necesaria una pluralidad de estilos, universitarios e investigativos, rivales (MacIntyre, 1990). Mas este florecer, en la medida en que refiere siempre a una relación con el bien o lo bueno, se da “cuando el individuo ejerce las capacidades propias del razonador independiente” (MacIntyre, 1999). Ese razonador independiente, debe corresponderse con la concepción de razón práctica anotada más arriba (en el capítulo anterior) es decir, que al conocer su propio bien, va en busca de él. Eso quiere decir, que debe ser responsable:

Ser responsable en la investigación y por ella, es estar abierto a tener que dar una explicación de lo que uno ha dicho o hecho y, por tanto, a tener que ampliar, explicar, defender y, si es necesario, modificar o abandonar dicha explicación y, en este último caso, comenzar la tarea de proporcionar una nueva. (MacIntyre, 1990)

Florecer es, entonces, para MacIntyre, ser capaz de reconocer el error de la propia postura o defenderla en la propia comunidad, por lo que se hace necesario, para lograr el florecimiento, realizar una propuesta partidista de cada contendiente del conflicto respecto de la concepción de la verdad y la naturaleza humanas. La síntesis del proceso de responsabilidad para el florecimiento humano se manifiesta en la justificación racional, que consiste en responder ante la comunidad a la pregunta de

si no había alguna razón mejor para haber actuado de otra manera; es decir, que su razón para actuar sería una buena razón no sólo porque deseara tales y tales cosas, sino que además no hubiese ninguna otra mejor razón para actuar de otra manera. (Mac-

Intyre, 1999)

Ese exponerse a los demás para una correcta justificación racional se da en la modernidad en un lugar privilegiado, desde el cual MacIntyre trata este hecho plural: la universidad. Esta, entendida desde el punto de vista de las investigaciones acerca del bien humano, como el lugar de la institucionalización de los saberes que antes no lo estaban, y que debe constituir “una arena de conflicto en la que se otorgara reconocimiento al tipo más fundamental de desacuerdo moral y teológico” (MacIntyre, 1990). En este sentido, la propuesta de MacIntyre es más una apología del conflicto que una apertura hacia un floreciente modo de vida, tal como lo entendía Gray, como una pura aceptación a la pluralidad de modos de vida. Así, Gray estaría inclinado a pensar en el hecho de la sociedad plural, en la disyuntiva de las decisiones modernas expresadas por MacIntyre en su artículo “Moral pluralism without moral relativism” (1998), a saber, la intolerancia o la integración.

En ese artículo, el escocés expone que cada comunidad particular puede estar tentada a elegir entre dos modos específicos, al momento de relacionarse con las otras. Por un lado, una comunidad puede comportarse de modo radicalmente intolerante respecto de las demás comunidades, con distintas formas de entender las concepciones de la naturaleza humana, la moralidad y la religión (MacIntyre, 1998). Este comportamiento es justificable si entendemos que, en nuestra particular comunidad, nuestro modo de comprender al ser humano, a la moralidad y a las religiones es el modo correcto. Por ende, si la comunidad en la que vive un individuo representa su modo de comprender la verdad, la naturaleza humana, la religión y el bien; y las concepciones de los otros grupos no son las mismas, entonces ellos no están en lo correcto.

Pero, por otro lado, la pluralidad de comunidades puede comprenderse como el *modus vivendi* expresado por Gray, esto es, considerando dos

aspectos específicos. El primero es que vivimos en un conjunto de comunidades de hecho, y estas pueden perfectamente entrar en conflicto —dado que el pluralismo de valores, doctrina en la que se enmarca el *modus vivendi*, no es un mero dejar ser (Gray, 2001)—. Y el segundo aspecto es que, dada la pluralidad de concepciones direccionales a las que obedecen, quienes vivimos en estas comunidades, deberíamos confiar en cierta institucionalidad que permita el florecimiento de ellas en sus diferencias particulares para una convivencia aceptable. “No necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir” (Gray, 2001).

En la medida en que ya no hay una sola idea externa, universal, de acuerdo total, las comunidades —según esta versión del *modus vivendi*— se retrotrae a sus particularidades, confiando en el marco político que es el pluralismo de valores. Para MacIntyre, este es el otro extremo de la disyuntiva en la que pueden entrar las comunidades, en un mundo plural. Si en el primer caso la tendencia es hacia una intolerancia radical, en el segundo, la comunidad resulta ser relativista. Gray pertenecería más a quienes, realizando una crítica a los valores tradicionales de la Ilustración —en la figura de las teorías liberales legalistas y relativistas— retrotraen a la comunidad hacia su interior, o sea, acepta el hecho de que todas pueden estar en lo correcto, dentro de su propia identidad.

El problema de esto, según MacIntyre, es que en ninguno de los casos expuestos podemos ver un avance o un progreso en las concepciones del bien. Este estancamiento se debe a que “una cultura moral no puede aprender de otra”³ (MacIntyre, 1998, traducción propia). Si somos intolerantes, no escuchamos; y si evitamos el conflicto, tampoco escuchamos. Se incorpora, entonces, la necesidad del antagonismo, entendido como una lucha parcial de modos de vida en la que debo exponerme, responsablemente, a una justificación racional de ellos mismos (MacIntyre, 1990).

3 “[...] one moral culture cannot learn from another”.

El conflicto —y en esto sí está de acuerdo con Gray— es un modo necesario de las relaciones humanas para el florecimiento de las comunidades. Pero si es menester abordarlos de un modo floreciente deben ser gestionados para no caer en esos dos “males”, que también pueden ser denominados como “el mal de la supresión”, consistente en evitar los conflictos, y el “mal de la ruptura”, referido al desacuerdo total (MacIntyre, 2008). En ambos casos, se inhibe la capacidad de aprender de las diferencias direccionales ajenas. Sin embargo, “el modo como se escriba la historia de la filosofía dependerá, en una parte fundamental, de lo que se considere que son sus realizaciones y de lo que se considere que son sus frustraciones y fracasos” (MacIntyre, 1990). Y, para lograr defender o reconocer el error de la propia postura, es imprescindible tener un conocimiento acabado acerca de la refutación de quien sea el rival:

una concepción que ha de salir de su encuentro con otra, justificada en su pretensión de superioridad, tiene primero que hacerse vulnerable en el máximo grado a los más fuertes argumentos que esa otra concepción rival pueda dirigir contra ella. (MacIntyre, 1990)

Esta vulnerabilidad es el atributo de transparencia que señalé al principio de esta reflexión. Para eso, debemos “estar” dentro del otro punto de vista, de la otra comunidad. En este sentido, no puedo separar mi investigación de mis creencias, dado que poseo una historia. Por medio de la ética de la investigación (*ethics of enquiry*, en el artículo original) logramos establecer una relación con los demás participantes de los otros puntos de vista, lo cual nos permite cierto grado de libertad. Todo modo de presentación de las visiones de mundo está “inevitablemente formulado dentro del propio punto de vista de uno y dirigido por las creencias y propósitos de este punto de vista” (MacIntyre, 1990). Dice el escocés que, en el comienzo de esta búsqueda “las creencias de las que partimos solo pueden ser nuestras; pero debemos estar abiertos a las objeciones que pueden venir de cualquier persona”⁴ (MacIntyre, 1998, traducción propia). En otras palabras, debemos reconocer nuestras inclinaciones, así como las de los demás, y debemos ser capaces de justificar y respon-

4 “[...] the beliefs from which we start cannot but be our own; the objections to which we must be open may be those of anyone whatsoever”.

der a esas divergencias. Un problema surge aquí, puesto que la razón nos dice que no se puede esperar una sinceridad tal desde el punto de vista de quien sea intolerante. Al respecto es preciso crear una relación entre dialogantes, que sea distinta, de modo que sean capaces de aceptar las reglas de la discusión:

Implica tratar al otro como un par en las investigaciones, como alguien de quien hay mucho que aprender. Este tipo de aprendizaje requiere, idealmente, que uno aprenda a habitar la cultura del otro, a compartir, en la medida de lo posible, la cultura del otro, la práctica y así razonar como los otros razonan.⁵ (MacIntyre, 1988, traducción propia)

En otras palabras, es necesario reconocer la posibilidad de aprender de los demás participantes del conflicto y tratarlos como compañeros de búsqueda. El énfasis puesto por MacIntyre en ese tipo de avance por medio del aprendizaje, adentrándose en la cultura del otro, tiene como causa un *telos*. Como ya anotamos, ese *telos* debe ser compartido. Pero para lograrlo, es imprescindible lograr un acuerdo amplio respecto de las concepciones del bien humano y de la naturaleza humana, en general y en específico. De este modo, si queremos puntualizar la finalidad última del conflicto mismo, es decir su *telos*, debemos considerar como primer punto el mero llegar a consenso. Y ello puede lograrse gracias a la filosofía, por medio del diálogo (MacIntyre, 1998).

Considérese a este respecto, la comprensión macintyreana de la amistad y la subsecuente descripción general del amigo, extraída de Aristóteles y magistralmente resumida. Hay en ella, tres tipos de amistad: “la que deriva de la mutua utilidad, la que deriva del mutuo placer y la que deriva de una preocupación común por los bienes que son de ambos y, por tanto, de ninguno de ellos en exclusiva” (MacIntyre, 1984). Ante ellas, el escocés afirma que la tercera es la auténtica. Según esta, quienes pueden considerarse como tales, son “amigos en el sentido de la

5 “It involves treating the other as a partner in one’s own enquiries, as one from whom much has to be learned, and this type of learning ideally requires that one learn to inhabit the other’s culture, to share, so far as possible, in the other’s practice and so to reason as the other reasons”.

amistad que Aristóteles considera primario: comparten la búsqueda de ciertos bienes” (MacIntyre, 1984).

Esta condición compartida que tienen los amigos resulta estar lejos de cualquier consideración meramente psicológica o privativa de pequeños grupos amistosos, en el sentido de mantener una condición simplemente cariñosa con quien compartimos este o aquel juguete o momento de diversión (en una etapa infantil o adulta). Lo que compartimos de modo esencial, en la amistad, no son solo juguetes, sino bienes a los que los amigos se inclinan. Para que esto suceda debemos tener visiones compartidas acerca de lo que queremos, es decir, de aquello hacia lo cual nos proyectamos. Mientras sea así, estaremos encaminados hacia los mismos bienes y virtudes. Solo así se “hace posible la clase de vínculo entre los ciudadanos que, según Aristóteles, constituye una *polis*. Ese vínculo es el vínculo de la amistad” (MacIntyre, 1984). Se trata de un compartir que “es esencial y primario para la constitución de cualquier forma de comunidad, se trate de una estirpe o una ciudad” (1984).

Según lo que acabamos de exponer, podemos concluir que el tipo de relación necesaria, tanto para que se dé el diálogo como para que, en el diálogo, se logre el progreso necesario de todo *telos* humano, y de la investigación moral, es la amistad en su sentido originario y amplio. Es más, según lo que hemos apuntado, hemos llegado a la conclusión de que la amistad incorpora incluso a quienes tienen visiones rivales respecto de las propias, en torno a asuntos referidos al bien. Si ha de ser entendido de esta forma, la labor consistiría en incluir a aquellos que son rivales en una misma historia de progreso, en una misma relación entre continuidad e identidad. Ello conformaría una historia de la amistad, con la particularidad de que estaríamos cayendo en redundancia: la historia sólo la hacen quienes comparten los criterios compartidos de identidad y continuidad (MacIntyre, 1990), por lo tanto, toda historia, es de amistades. Si hoy debemos reconstruir el lazo que une identidad y continuidad, es porque nos hemos distanciado de las relaciones de amistad.

Este tipo fundamental de relación, en su sentido originario y amplio, permite a todo quien participe de él encaminarse hacia el *telos* compartido. Es un camino que han logrado recorrer, en algunas ocasiones, las universidades modernas y preliberales (MacIntyre, 1990). Estas, que han actuado en conjunto hacia su propio bien, que en su caso es “la verdad”, han realizado sus investigaciones morales mediante una decisión clara acerca de qué camino seguir y qué tradición adoptar, teniendo en cuenta que todo investigar es tomar partido. Esto ha llevado a enfrentar el modo negativo de esta historia del progreso, igualmente importante y necesario: la exclusión.

Exclusión e intolerancia

Según MacIntyre, el acuerdo básico que debe tener toda comunidad, que es histórico porque responde a una tradición, “sólo se puede garantizar mediante exclusiones, exclusiones que también deben ser acordadas y estar sometidas a crítica” (2008).

En la historia de las universidades,

La forzosa exclusión de todo el pensamiento católico, moral, teológico o de otra índole, de tales universidades preliberales reflejó, sin duda, las exclusiones por parte de las universidades, *colleges* y seminarios católicos, exclusiones que proporcionaron algunas de las condiciones previas necesarias para el renacimiento tomista y, con ello, para la reapropiación de la empresa dialéctica del Aquinate. (MacIntyre, 1990)

Excluir es necesario para un progreso responsable. En este sentido, nuevamente tiene puntos de encuentro con Gray, quien afirma que:

Los modos de vida deben ser practicados por cierto número de personas, no por una sola, deben extenderse a través de varias generaciones, tener una conciencia de sí mismos y ser reconocibles por otros, excluir a algunas personas y tener algunas prácticas, creencias y valores propios, entre otras condiciones. (Gray, 2001)

Siguiendo el hilo de esta argumentación, podemos concluir qué es aquello que debe ser excluido. Excluir es resultado de haber expuesto en sus puntos más débiles, las tesis, doctrinas y argumentos, que siem-

pre, como ya expuse, son parciales. Esto quiere decir que pertenecen a alguien, lo que redundo en que siempre se trata de una toma de posición, partidaria de alguna visión direccional. Cuando MacIntyre se refiere a la historia de la tradición tomista —con la cual comparte gran parte de sus postulados— dice que “las interrogantes filosóficas y las acusaciones de herejía son llamamientos a la responsabilidad; ambas rechazan separar a la persona de la tesis o argumento o doctrina que ha expresado” (MacIntyre, 1990). Las exclusiones no se refieren solo a los ámbitos de los cuales emanan ideas refutables, sino que también implican una —responsable— intolerancia hacia quien las profese.

Según la tesis macintyreana, no debe ser tolerado, quien sea irresponsable. Y la irresponsabilidad, según lo anterior, conlleva, por un lado, a una separación entre lo que digo y lo que soy; pero, por otro lado, y de modo más fundamental, una falta de compromiso con el *telos* de la comunidad y, por lo mismo, con los amigos. Si soy perjudicial para la búsqueda de ese *telos*, entonces he de ser desterrado de la comunidad.

En un capítulo del libro *Ética y política. Ensayos escogidos II*, MacIntyre toma partido por la tolerancia en sus dos dimensiones, es decir, referido a lo que se debe tolerar y aquello que no. Nos dice que tolerar, en cuanto tal, no es signo de virtud:

La tolerancia es una virtud sólo en la medida en que sirva a los fines de cierta clase de discusión e indagación racionales, en las cuales la expresión de los puntos de vista en litigio nos capacita a través de un conflicto constructivo para alcanzar ciertos bienes individuales y comunitarios. [...] la intolerancia es también un ejercicio de virtud cuando nos capacita, y en la medida en que lo haga así, para alcanzar esos mismos bienes. (MacIntyre, 2008)

Entonces, según lo citado, tolerancia e intolerancia son subordinadas a la búsqueda del bien común. Gray, en este aspecto, concuerda con Mac-

Intyre, puesto que reconoce que, para tolerar, es necesario que compartamos las visiones del bien y las practiquemos, en comunidad. Él dice que: “la coexistencia pacífica no es un valor *a priori*. En esto no es dife-

rente de ningún otro bien humano. Sólo es deseable en la medida en que satisfaga las metas y necesidades humanas” (Gray, 2001). Y en ese sentido, dado que una comunidad como tal busca determinados bienes y fines, “incluso modos de vida que no reconocen ningún ideal de tolerancia pueden tener razones para buscar la coexistencia pacífica” (2001). Para MacIntyre, sin embargo, no pueden confundirse los conceptos de intolerancia y coexistencia pacífica: el no tolerado, no es amigo porque no busca el mismo fin, y si no lo tolero, no está dentro de la misma comunidad. No estar dentro, es sinónimo de ser excluido. Quien no tenga un ideal de tolerancia no está dentro de ninguna comunidad. El argumento de Gray es tal que realiza una separación entre el ámbito de las tesis, doctrinas y argumentos, y quien lo sustenta. No obstante, su diferencia con Mac-

Intyre no se da solo en lo terminológico. El filósofo inglés enfatiza que “el *modus vivendi* es imposible en un régimen en el que las variedades del bien se consideren síntomas de error o herejía” (Gray, 2001). Entre tanto, para el pensador escocés (MacIntyre), no puede resultar más ajeno este argumento, puesto que es imprescindible que tengamos, dentro de nuestra comunidad, aquellas tesis, argumentos y doctrinas que han caído en error para lograr un real progreso. De otro modo, cómo podríamos preguntarnos ¿con quién he de discutir, si no es con aquel con quien tengo diferencias? Recordemos que, para la existencia de un acuerdo es necesario el desacuerdo. Esto se verá en más detalle, en la conclusión.

Si bien el ámbito en el que se enmarca el *modus vivendi* de Gray es el de la comunidad política en su conjunto, mientras las distinciones acerca de la tolerancia en MacIntyre se refieren predominantemente al ámbito universitario, es importante recalcar que su finalidad es dar forma al tratamiento dialéctico de los conflictos en general, que han sido elaborados sistemáticamente a lo largo de toda su obra. Para él, el gran problema de la inconmensurabilidad de los acuerdos morales, del que se caracteriza toda la sociedad occidental de la modernidad tardía, tiene como elemento basal una incapacidad de elaborar un escenario conflictivo particular en cada comunidad, sea esta política o no, para llegar a un acuerdo acer-

ca de qué sea lo mejor para el florecimiento humano. Valga esta aclaración para la discusión entre MacIntyre y Gray.

Dentro de los argumentos de John Gray, es interesante notar su condicionalidad para que exista realmente un *modus vivendi* en una comunidad dada, puesto que su tratamiento respecto de la tolerancia hace énfasis en aceptar diferencias, siempre y cuando conlleven una vida compartida en él. Digo “elementos”, puesto que, aquello que debe alcanzar los criterios de tolerancia en una determinada comunidad, puede bien ser un individuo, pero también ciertas prácticas, diferenciadas en Gray, pero unificadas en MacIntyre.

En este sentido, es más concordante con MacIntyre la visión de John Horton acerca de la idea de *modus vivendi* y su relación con la conflictividad de visiones rivales. En su defensa de un modo tradicional de tolerancia, dice: “considerar que se puede tener diferencias de valor o formas de vida sin actitudes negativas asociadas hacia quienes actúan de manera que se considera moralmente dañina es, si no estrictamente contradictorio, seguramente inverosímil”⁶ (Horton, 2011, traducción propia).

Su modo de ver la tolerancia incorpora a aquellos por quienes puedo sentir antipatía, es decir que, teniendo como punto de contraste la postura de Gray, la búsqueda no es por una aceptación de las diferencias, sino por una aceptación de los antagonismos. Sobre este punto, probablemente MacIntyre sí estaría de acuerdo con Gray, pues no se trata de aceptar las diferencias, sino de dialogar para exponer los errores de cada una y llegar a un acuerdo. Tolerar en MacIntyre sería más bien una invitación a la compañía a quienes se puede confiar para llegar a buscar un *telos*; y luego, defenderlo ante quienes están excluidos, puesto que lo están, por el hecho de ser irresponsables. Este último, ejemplifica la necesidad del destierro en el caso de la inclusión de la técnica en las universidades, a todas las áreas del conocimiento. La técnica como tal, puede tener implicancias fundamentales en algunas asignaturas de las universidades,

6 “To claim that we can have the differences of value or ways of life without the associated negative attitudes towards people who act in ways that are thought to be morally harmful is, if not strictly contradictory, in reality surely implausible”.

pero no debe ser universalizada como un único modo de medir, de modo que aplicado a la crítica literaria es algo que debe ser desterrado, no tolerado, porque “la libre e ilimitada ausencia de acuerdo ha llegado a estar gradualmente a la orden del día. Y en estas áreas, lo que puede observarse es un cambio de moda más bien que un progreso de la investigación” (MacIntyre, 1990). La ciega tolerancia produce estancamiento.

Esta —aparentemente— pequeña diferencia, entre Gray y MacIntyre se torna más decisiva cuando Gray critica la visión agustiniana de perfección, puesto que sostiene que en una sociedad plural “la rivalidad entre valores inconmensurables destruye la propia noción de perfección” (Gray, 2001). Esto, a primera vista resulta convincente, puesto que la totalidad de modos de vida, en cuanto tal, no puede tener como acuerdo previo, una idea de perfección si su marco alberga al pluralismo. Sin embargo, a lo que se refiere Gray cuando afirma aquello, es a la relación que existe entre distintos puntos de vista. La relación misma no tiene un modo perfeccionista de enlazar la pluralidad de visiones; pero ello no significa que la noción de perfección como tal, sea o tenga el peligro de ser destruida, por el hecho de la aceptación plural. Al contrario, y según lo que MacIntyre expresa, existe un modo de vida que tolera la pluralidad de modos de vida, dentro del cual ha evolucionado y evoluciona, la noción de perfección e imperfección, tanto en el ámbito humano como en el divino. Esta es, la modernidad tal como la conocemos y es dentro de ella que podemos encontrar variantes del agustinianismo y el tomismo. Y nadie podría negar —con excepción de ciertos tipos de *teorías de la sospecha* a las que, el escocés se refiere en *After Virtue*— que convivimos con una pluralidad de modos de vivir, en muchos casos rivales. La misma visión de perfección señalada por Gray, debe ser incluida dentro de alguna concepción más amplia, para tomar lo que ella tiene de aceptable y desdeñar aquello que no lo es.

La exposición de estas debilidades desde la propuesta de MacIntyre, acerca de la exposición del *modus vivendi* según Gray, pretende ser subsanada por John Horton:

[...] debemos entender el *modus vivendi* de manera más generosa, como aquel que abarca un todo para lograr un acuerdo político pacífico en una situación, que aceptable en la medida que las partes pueden vivir con eso. En este entendimiento, el *modus vivendi* puede basarse en una variedad de ideas morales, así como en cálculos de ventajas y desventajas, beneficios y costos, y prudencia en el sentido más amplio del término.⁷ (2011, traducción propia)

Podemos efectivamente, para Horton, establecer un *modus vivendi* en nuestras sociedades, siempre que esto signifique tan solo un amplio consenso que acepte todo aquello que tenemos en común. Sin embargo, esa prudencia que nombra al final de la cita como una parte de esas visiones morales, resultará determinante en el caso de MacIntyre, cuando la intolerancia resulte pernicioso para los individuos. Las exclusiones tienen un límite que debe ser vigilado por la virtud prudencial. El hecho de excluir y de aprender a ser intolerantes en determinadas ocasiones, no es en modo alguno una apología a la violencia o a la eliminación. ¿Cómo lograr establecer ese límite? Analicemos, por medio de sus palabras, el caso del *bullying* (acoso escolar): “¿Cómo podemos entonces trazar una línea que separe los chistes de los insultos, la burla legítima de un punto de vista de la burla ilegítima de los que sostienen ese punto de vista?” (MacIntyre, 2008).

La respuesta a ello es: la prudencia. “Tiene que emerger una capacidad de discernimiento. Tenemos que aprender a ser racionalmente intolerantes con ciertos tipos de expresiones” (p. 342). El aprendizaje en la intolerancia nunca deja de tener en vistas —como vemos— a la responsabilidad. De este modo, una propuesta concreta por parte de MacIntyre, acerca de las universidades, consiste en entender “la universidad como un lugar de desacuerdo obligado, de impuesta participación en el conflicto, en el que una responsabilidad central de la educación superior sería iniciar a los estudiantes en el conflicto” (MacIntyre, 1990).

7 “[...] my thought is that we need to understand *modus vivendi* more generously, as encompassing all of the resources that can be brought to bear in a given situation to secure a peaceable political accommodation, which is generally acceptable only in the weak sense that contending parties can live with it. On this understanding, *modus vivendi* can draw on a range of moral ideas as well as calculations of advantage and disadvantage, benefit and cost, prudence in the largest sense of the term”.

Acá podemos vislumbrar una implicancia política de modo directo. La prudencia aparece como aquella virtud que puede permitir la vida plural, desde la conflictividad misma. De este modo, esta actitud virtuosa se esgrime desde MacIntyre como algo ante lo cual el representante de toda la esfera política en la modernidad, a saber, el Estado no debe interceder. Esto quiere decir que la prudencia se plantea como algo extraestatal. Acá se genera un problema, puesto que hay ciertas situaciones conflictivas en las sociedades que no pueden ser toleradas por el Estado, ante lo cual se enfrenta a dos escenarios posibles. El primero tiene relación con algo que comparten gran parte de las teorías liberales, a saber, la no injerencia del Estado en asuntos individuales. El segundo, con el hecho concreto de que resulta difícil imaginar un Estado vigilante de la tolerancia acerca de visiones rivales del bien, en todos los casos particulares. Si aun así esto llegara a ocurrir, el Estado “debería intervenir activamente en todos los debates entre protagonistas de concepciones rivales del bien humano [...] tales intervenciones del estado son perniciosas” (MacIntyre, 2008).

Con este saludo a la bandera de la libertad por parte de MacIntyre (que podría ser analizado desde su crítica acérrima al liberalismo moderno), quisiera concluir lo dicho aquí sobre su postura acerca de la exclusión y la intolerancia, fundamentales en la reincorporación de aquellas teorías que han perdido sus contextos, según él, gracias a la modernidad. Como ya he venido sosteniendo en esta exposición, la finalidad o *telos*, según nuestro pensador, puede perseguirse correctamente gracias a una unión de aquellos aspectos que pueden ser útiles a un progreso en la investigación. Además, también he manifestado la necesidad que para ello tiene el diálogo. Este debe ser conflictivo por personas que toman partido respecto de sus puntos de vista y que se enfrentan en una relación agonal para lograr ese objetivo. El modo que tiene ese avanzar, tomando y quitando, es el dialéctico. Detallemos un poco más, cómo refleja MacIntyre este esquema.

Conclusión: dialéctica y superioridad en la justificación racional

Tomás de Aquino, según MacIntyre (1990), integró “los modos de comprensión agustiniano y aristotélico en una síntesis unificada”, pero no fue una simple mezcla resumida de enemigos que quisieron, de un momento a otro, darse la mano para alcanzar la paz, sino que “los invitó a entender el punto de vista que él había construido”. Este es el modo dialéctico que debe primar en toda búsqueda investigativa, pensada desde un *telos*. Los agentes que pueden hacerlo, como identifiqué más arriba, son quienes ya han logrado darse cuenta de la inconmensurabilidad de las premisas acerca de sus juicios, esto es quienes han logrado habitar ambos lados del desacuerdo. Llegar a percatarse de ello es privilegio de unos pocos, que logran ver desde una altura de miras, aquellas diferencias sustanciales de visiones direccionales por el hecho de poder comprenderlas, a ambas, de uno y otro lado del conflicto. Y el tipo de relación que se logra al vivir el conflicto desde sus límites fronterizos es especial, en la medida en que envuelve un modo de ver al contendiente incluyéndolo.

Este tipo de personas y de investigaciones son las que logran aunar y superar, en el debate dialógico y el conflicto, aquellos errores de las teorías, doctrinas y tesis, que han quedado sin recursos para lograr defenderse. Desde un punto de vista práctico, MacIntyre resuelve que “el reconocimiento del conflicto y el desacuerdo no nos hace ciegos a la importancia de aquellas grandes áreas de acuerdo, sin las cuales el mismo conflicto y acuerdo serían necesariamente estériles” (1990).

Sin embargo, para ello es necesario el valor y la responsabilidad:

Sólo en la medida en que alguien satisface las condiciones para hacerse vulnerable a la refutación dialéctica puede esa persona llegar a saber si sabe y qué sabe. Sólo perteneciendo a una comunidad que se dedica de forma sistemática a una empresa dialéctica en la que los criterios son soberanos sobre las partes contendientes, puede uno comenzar a aprender la verdad. (MacIntyre, 1990)

Si he logrado expresar manifiestamente la unión de estos puntos, es decir, de la tolerancia y de la amistad en MacIntyre, entonces podemos inferir sin dificultad su tesis: por un lado, la tolerancia debe darse respecto de quienes buscan ciertos bienes compartidos, donde lo que se comparte es la lucha por conseguir el bien determinado de la comunidad. Por otro lado, esas personas, son nuestros amigos. Ambas premisas permiten concluir, que solo entre amigos podemos lograr establecer una relación conflictiva tal que logre manifestar todo aquello que sostengo, a saber, mis tesis, doctrinas y argumentos. No obstante, solo quien sea capaz de encontrar las diferencias más profundas de las teorías rivales, será quien triunfe. Esa persona privilegiada, será quien avance en la investigación, tal como lo hizo Santo Tomás.

Conlleva cierta dificultad encontrar en MacIntyre, los lugares en que toma partido por esta o aquella consigna o doctrina. Este problema se incrementa si solo atendemos al texto de *After Virtue*, puesto que se focaliza en un conjunto de críticas respecto de lo que no es considerado virtuoso, y también en aquello que ha llevado al mundo a la *melange* conceptual de residuos teóricos, que no nos permite identificar las visiones propiamente rivales desde su contexto histórico, es decir, unidas a su *telos*.

Una propuesta más nítida, podemos encontrarla en *Tres versiones rivales de la ética* (1990), donde une crítica y propuesta en la complejidad de un concepto: la inconmensurabilidad auténtica. Esta:

Sólo puede reconocerla y caracterizarla alguien que viva en ambos esquemas conceptuales alternativos, que conozca y sea capaz de hablar el lenguaje de cada uno desde dentro, que haya llegado a ser, por decirlo así, un hablante nativo con dos lenguas primeras, cada una de ellas con sus propios modismos conceptuales característicos. Esta persona no necesita llevar a cabo las tareas de traducción con el fin de entender. (MacIntyre, 1990)

¿Cómo podemos congeniar estos resultados? ¿La tolerancia debe incluir la convivencia entre enemigos? Según lo que ha planteado MacIntyre en esta exposición, la amistad como la búsqueda compartida de

ciertos bienes, tendríamos que concluir que debe extenderse incluso a aquellos lugares en que se dan encuentros conflictivos entre concepciones direccionales divergentes.

El estilo de conflicto agonal que propone MacIntyre puede permitirnos imaginar una respuesta sugerente, a la siguiente cita de John Gray: “allí donde esos modos de vida son rivales, ninguno de ellos es mejor que el otro. Las personas que pertenecen a diferentes modos de vida no necesitan estar en desacuerdo. Pueden, sencillamente, ser diferentes” (Gray, 2001).

MacIntyre, ante esto, podría concluir que donde los modos de vida son rivales, lo son porque cada uno cree que está en lo correcto, y que si aceptamos el hecho de que todos son igual de buenos, entonces nos estancaremos en la investigación, y no podremos decidir quién está en lo correcto y quién no. La diferencia plural, en el sentido direccional, es vista por MacIntyre como una lucha conflictiva por saber quién puede hablar acerca de la verdad, del bien y de la religión, por lo tanto, no se trata de algo que es sencillamente diferente, sino conflictivamente iguales, en la medida en que todas creen conocer “su propia verdad”, pero de modos que deben entrar en conflicto, para lograr superarse. Con ello se logrará, de una vez por todas, saber qué doctrina está en lo cierto (o que tiene aspectos de certidumbre) y qué otra estaba realmente equivocada (o con aspectos erróneos).

Referencias

- Chaplin, J. (2006). Rejecting neutrality respecting diversity: From “liberal pluralism” to “Christian Pluralism”. *Christian Scholar's Review*, 35(2), 143-175.
- Gray, J. (2001). *Las dos caras del liberalismo* (M. Salomon, trad.). Ediciones Paidós.

- Horton, J. (2011). Why the traditional conception of toleration still matters. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(3), 289-305. <https://doi.org/10.1080/13698230.2011.571874>
- MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Espasa.
- MacIntyre, A. (1990). *Tres versiones rivales de la ética*. Ediciones Rialp.
- MacIntyre, A. (1998). Moral pluralism without moral relativism. *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (pp. 1-8). Philosophy Documentation Center.
- MacIntyre, A. (1999). *Animales racionales y dependientes*. Ediciones Paidós.
- MacIntyre, A. (2008). Tolerancia y bienes del conflicto. En A. MacIntyre, *Ética y política. Ensayos escogidos II*. Editorial Nuevo Inicio.

Rol de los comités de ética certificados por el Invima en los procesos de investigación

Luis Gustavo Celis Regalado¹, Sofía Ángel García²,
Edith Rocío Morales Barreto¹, Julieth Yadira Serrano Riaño¹,
Amparo de Jesús Zárate Cuello¹, Ángela María Correa Galvis¹,
Giovanni Di Giovanna Del Boccio³, Oriana Angélica Luján Carvallo²,
María Ximena Arteaga Pichardo², Natalia Gómez Parra²,
Jeimy Lizeth Forero Fonseca², María Paula Prieto Soler²,
Sharon Lectihg Wasserman².

Introducción

La investigación médica tiene múltiples beneficios tanto en la ciencia y la innovación como en la prevención, tratamiento de enfermedades y la mejora del desarrollo de la salud y la tecnología de un país (Molina de Salazar y Álvarez-Mejía, 2018).

A nivel mundial, según el registro de ensayos clínicos de Clinical Trials⁴, se registraron un total de 312 554 estudios hasta el 30 de julio de 2019, de los cuales solo fueron publicados una sexta parte (51 469). Entre los más destacados están los estudios no realizados en Estados

1 Maestría en Biología por la Universidad de Los Andes (Colombia), especialista en Prospectiva y Estrategia Organizacional por la Universidad de la Sabana (Colombia) y biólogo por la Universidad Central de Venezuela (Venezuela). Profesor e investigador y miembro de Comité de Ética en Investigación Clínica y Farmacología (CEICF) Universidad de La Sabana. Correo electrónico: luis.celis@unisabana.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0338-6258>

2 Comité de Ética en Investigación Clínica y Farmacología (CEICF) de la Universidad de La Sabana.

3 Facultad de Medicina de la Universidad de La Sabana (Colombia).

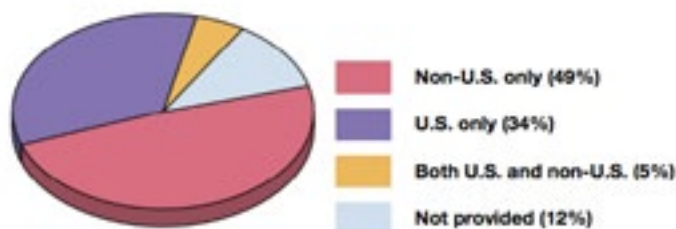
4 Clinicaltrials.gov es un sitio web administrado por la Biblioteca Nacional de Medicina de los Estados Unidos en los Institutos Nacionales de Salud, considerado como la mayor base de datos de ensayos clínicos en la actualidad.

Unidos, con un total de 151 861 (49 %), y en una segunda instancia, aquellos realizados en Estados Unidos, correspondientes al 34 % (107 008) (figura 1).

Adicionalmente, se realizaron estudios que tuvieron alguna intervención, ya sea tratamiento, diagnóstico, terapia o procedimiento quirúrgico, de los que se registraron 247 045 (79 %), siendo publicados un total de 35 700 (14,45 %).

Por otro lado, se ha visto un aumento en los registros de estudios recibidos en la plataforma, si se compara que, al inicio de esta, en el año 2000, se registraron y publicaron un total de 2 199 estudios, frente a las cifras reportadas hasta el 30 de julio de 2019, con un registro de 312 554 estudios. Esto evidencia un aumento progresivo que llevó a que, a partir del 2005 el Comité de Editores de Revistas Médicas (ICMJE) comenzara a exigir el registro de ensayo como condición de publicación (Clinical Trials, 2019).

Figura 1. Localización de los diferentes estudios registrados a nivel mundial en el 2019.



Fuente: Clinical Trials (2019).

Otro referente es el Scimago Journal & Country Rank, en este, Colombia en el 2017 ocupó el cuarto lugar en América Latina en cuanto a la producción de documentos publicados en esta plataforma, seguido de Brasil, Chile y México, respectivamente. Para este mismo año, ocupó el quinto lugar para la publicación de documentos en el área de Medicina con un total de 2957 artículos, seguido por Brasil, México, Argentina y Chile, respectivamente.

Publindex, sistema de indexación de revistas científicas en Colombia, la cual se encarga de calificar la calidad publicaciones científicas especializadas, por medio de criterios de evaluación reconocidos internacionalmente, es otro punto de análisis de la producción científica. En 2022 se aprecian 526 revistas clasificadas en A1, A2, B y C, distribuidas en seis áreas: Ciencias médicas y de la salud, Ciencias agrícolas, Ciencias sociales, Humanidades, Ciencias naturales, e Ingeniería y tecnología (Min-ciencias, 2017).

Gracias a las resoluciones 8430, 3823 y 2378 aplicadas por el Invima, hemos alcanzado estándares para competir con estudios internacionales en la investigación clínica. Específicamente, el artículo 7 de la Resolución 2378 de 2008 del Ministerio de Protección Social estableció que las instituciones deben contar con un Comité de Ética Institucional (CEI) y que cumpla con las directrices emanadas en el anexo técnico de este documento. De esta norma se desprende que los comités de ética que evalúen estudios clínicos, con fines de registro, deben contar adicionalmente con una certificación expedida por el Instituto de Vigilancia de Medicamentos (Invima), en el que se certifica que dicho Comité cumple con los requerimientos del Anexo técnico, y cuando lo considere necesario, realizar visitas de inspección para garantizar que dichos comités cumplan con su rol (Ministerio de Protección Social, 2008).

Lo anterior permite discernir que, si bien el número total de estudios publicados con sus resultados sigue aumentando, resaltando la gran importancia de la realización de estudios para la medicina, es necesaria una mayor supervisión por medio de una organización o comité que se encargue de los asuntos éticos para la protección de sus participantes (Clinical Trials, 2019).

Reflexión

Los principios del cualquier comité de ética en la investigación actual se basan en tres pilares fundamentales: la declaración de Helsinki, cuya última versión fue redactada en Fortaleza, Brasil, en el 2013; las Normas

de la Conferencia Internacional de Armonización (ICH) y la Normatividad Nacional, entre las que se destacan las resoluciones 8430 de 1994 y 237 de 2008 del Ministerio de Salud y Protección Social.

En conjunto estos documentos concuerdan que la prioridad se basa en la seguridad del paciente y que los comités deben implementar mecanismos de seguimiento a los protocolos aprobados para garantizar esto; es decir, deben asegurar, entre otros, la evaluación de la relación riesgo/beneficio. Además, dentro de las principales responsabilidades que debe abordar el Comité de Ética existen dos retos a los que se debe enfrentar (Asociación Médica Mundial, 2017).

El primer reto consiste en modular propiamente los dilemas éticos de la investigación clínica. Esto incluye la revisión y aprobación de los consentimientos informados generales, especiales y genéticos, así como la aprobación de protocolos de investigación y aquellos protocolos relacionados con nuevas tecnologías. Adicionalmente, autoriza la utilización de muestras biológicas almacenadas para estudios futuros y cuenta con acceso a las pólizas de seguro por parte de los sujetos de investigación.

El comité además cuenta con el beneficio del uso de las redes sociales para procesos de reclutamiento de participantes y plataformas de investigación para el mantenimiento de la confidencialidad de sus datos. Las tareas anteriores requieren de constante formación y actualización de criterios para la evaluación de proyectos y de esta manera asegurar la seguridad en el área investigativa.

El segundo reto busca contribuir con la elaboración de propuestas para que la investigación clínica en Colombia constituya un polo de desarrollo que permita que el país sea elegido para formar parte de ensayos clínicos multicéntricos que, además de atraer capital, permitan el acceso de los pacientes a medicamentos de alta tecnología y que el IQ médico aumente, producto de la transferencia de tecnología. Para esto, se deben cumplir con determinados lineamientos y así los proyectos podrán ser tomados en cuenta. Uno de los puntos más importantes recae en generar un impacto significativo en la creación de empleo, inversión

de capital y resolución de necesidades sentidas en la comunidad; esto según el perfil epidemiológico del país. Lo anterior se relaciona indirectamente con buscar un aumento significativo de los ingresos, de la capacidad exportadora, productividad y competitividad de la economía del territorio regional y nacional, y que, a la vez, no solo genere un retorno positivo a la inversión del proyecto, sino que logre ser un proyecto sostenible por sí mismo.

El motivo de ser del comité de ética gira entorno a las diversas entidades gubernamentales tales como el Ministerio de Salud, el Ministerio de Comercio Exterior, Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Minciencias) y el Instituto Nacional de Vigilancia de Medicamentos (Invima); así como entidades dependientes de las anteriores. Se adicionan las clínicas y hospitales públicos y privados, asociaciones científicas, universidades, gremios, entre otros. Cada una de las entidades desarrolla sus procesos educativos y de investigación en torno a las pautas establecidas por su comité de ética.

Cabe destacar que a lo largo de los años se ha visto una creciente importancia que subyace sobre las entidades pedagógicas; específicamente, las universidades. Estas son el cimiento de los proyectos de investigación, centros del conocimiento patrocinado por entidades mayores y que es modulado por las respectivas pautas éticas mencionadas anteriormente. Las instituciones universitarias son responsables de más de la mitad de la producción de artículos científicos. Como consecuencia, las demás entidades científicas de mayor peso (para el caso de Colombia son la Sociedad Colombiana de Cardiología y Cirugía Cardiovascular, Sociedad Colombiana de Endocrinología, entre otras), se aprecian con una menor cantidad de productos de investigación con respecto a las universidades. El verdadero mecanismo de producción se basa en que las entidades mayores de la salud e investigación establezcan alianzas estratégicas, por ejemplo, con los grupos de investigación adscritos a universidades u otros centros de producción de conocimiento.

El Comité de Ética de Investigación Clínica y Farmacología de la Universidad de La Sabana es un claro ejemplo de lo mencionado previamente. Se distingue por su componente pedagógico e investigativo, el cual está centrado en los principios de la bioética personalista; gira en torno al ser humano y la apertura a la vida en todas sus fases del desarrollo. Se busca beneficiar a los participantes de los estudios investigativos por medio del principio de subsidiariedad y la evaluación detallada de los protocolos según los estándares de calidad.

Dentro de los procesos del Comité de Ética de Investigación Clínica y Farmacología de la Universidad de La Sabana, se encuentra que es primordial la verificación de presentación del protocolo en otra institución, así como el envío oportuno de toda la documentación pertinente, con un plazo de alrededor de 8-15 días, para posteriormente evaluar éticamente el proyecto y que este pueda ser llevado a una reunión deliberatoria la cual evaluará si se cumplen adecuadamente los requisitos exigidos. El paso por seguir será emitir una respuesta aprobando el proyecto y la entidad deberá diligenciar el formulario de presentación de protocolos, los mecanismos de seguimiento del Comité de Ética. Como modelo social, este debe permitir un espacio para los ciudadanos (abordar los distintos niveles de problemas de una sociedad multicultural y pluralista en un entorno ambiental y planetario), que evite una hiperespecialización bioética (desarrollo de posiciones plurales y extremas), dado el caso que el proyecto de investigación no cuenten con un Comité de ética institucional, deberán estar aprobados por un CEI de otra institución, la cual esté aprobada por el INVIMA, ya que están en la obligación de cumplir responsabilidades como:

- Obtener el consentimiento informado.
- Basarse en las normas de Buenas prácticas clínicas.
- Mantener la integridad de los pacientes.
- Sesionar mensualmente, quincenal o semanalmente, dependiendo del volumen de los sometimientos puestos a su consideración,

del mismo modo que entregar un informe mensual y archivar los documentos de cada protocolo a establecer.

- Realizar la revisión de protocolos e informes de consentimiento informado.
- Contar con indicadores para la evaluación de los protocolos y de mecanismos de seguimiento de estos, en especial, para el análisis de los eventos adversos y de las desviaciones del protocolo.
- Desarrollar un rol pedagógico en la formación de los distintos actores del Ecosistema de Investigación Clínica.

Por otro lado, los procesos de calidad se encuentran estandarizados por las Guías de Comité de Ética del periodo 2012-2015, las cuales se rigen bajo ciertas responsabilidades:

- Salvaguardar los derechos de los participantes en la investigación,
- evaluar, aprobar o reprobar antes de su inicio las investigaciones propuestas,
- proteger de los investigadores,
- obtener y mantener la documentación requerida de cada estudio puesto a su consideración,
- contar con un plan de formación para todo los miembros del comité que contribuya a la profesionalización de estos,
- independiente financieramente, así como deben realizar un manejo propio de su presupuesto.

Otro aspecto fundamental en la tarea que realizan los comités de ética es que se constituyen como la representación de la institución o centro de investigación al cual están adscrito frente a la agencia reguladora en Colombia, el Invima, y esta les deberá certificar su calidad de representante de la institución o centro de investigación. Por lo tanto, los comités de ética retroalimentan al Invima dando insumos para la actualización de las distintas resoluciones, guías o circulares que esta entidad expida. En este sentido, el capítulo de comités de ética de la Asociación

Colombiana para el Avance de la Investigación Clínica en Colombia ha venido desarrollando en forma exitosa en esta tarea, en especial, la actualización de las Resoluciones 8430 y 2378 de Ministerio de Salud y Protección Social.

Con base en lo anteriormente expuesto, formulamos el modelo que hemos llamado “El Barco”, en donde se aprecia que el rol y las tareas de los distintos actores del ecosistema de la investigación clínica mantienen a flote ese “barco” de la investigación. Cada puesto o parte de este barco, corresponde a un actor esencial en el ecosistema, por ejemplo: los comités de ética están ubicados en el puesto de observación, en el mástil, y van guiando a la agencia reguladora (Invima), que está al timón, para que dirija el barco de la investigación clínica en dirección del paciente que está sujeto al oleaje de las distintas patologías que lo afectan y, por lo tanto, les den respuesta a sus necesidades más sentidas. Todo esto con el apoyo de los otros actores tales como Centros de Investigación, Investigadores, Patrocinadores y Organizaciones de Investigación por Contrato (CRO), porque al final todos estamos en el mismo “barco” (figura 2).

Figura 2. Modelo del barco del ecosistema de investigación clínica.



Fuente: Lienzo Dpquezki

Dentro de las dificultades identificadas se encuentra que en algunos casos hay problemas de composición de CEI dado por factores como conflicto de interés, en donde los miembros del comité también son investigadores, lo cual dificulta y sesga la evaluación de proyectos de colegas. Además, la interferencia de los entes administrativos al tener interés en captar proyectos, lo cual conlleva a la selección arbitraria en donde no hay estándares sobre los requisitos educacionales y hay baja experiencia en la investigación clínica.

En cuanto a la evaluación de protocolos con fines de registro, se procura que tengan un valor social y que sean pertinentes para la población en la que se va a reclutar pacientes. Igualmente, se han venido implementado nuevos diseños metodológicos en el campo de la investigación clínica, como los diseños clínicos adaptativos que utilizan modelos bayesianos muy complejos que son de difícil análisis para los miembros del comité y que en algunas oportunidades requieren la presencia de un asesor externo experto en el tema.

Finalmente, uno de los aspectos que debe evaluar los comités de ética, de manera detallada, es la aprobación de estudios con diseños no éticos: controlados con placebo, diseños de no inferioridad, con muestras inadecuadas con producto comparador cuestionable. De otro lado en algunas ocasiones se observa la fragmentación en la implementación, que ocasiona falencias en los pagos a reclutadores, dificultad en el acceso a información, problemas para identificar a los responsables (Departamento Nacional de Planeación, 2013).

Conclusiones

La investigación clínica es un tipo de investigación que permite dar respuesta a las necesidades más sentidas en el campo de la salud de los pacientes que sufren padecimientos, tales como: cáncer, enfermedades infecciosas, cerebrovasculares, enfermedades huérfanas y crónicas, como la diabetes tipo II, entre otras.

El rol de los comités de ética en investigación clínica certificados por la agencia regulatoria (Invima) es crucial, dado que al ser su misión principal el velar por la seguridad de los pacientes, los comités son los que garantizan que los distintos ensayos clínicos que se llevan a cabo cumplan con los mayores estándares de calidad, tanto científicos como éticos, de acuerdo con los protocolos de investigación sometidos a su consideración.

El papel de las universidades es fundamental en la profesionalización de los distintos actores del ecosistema debido a que dentro de su misión y visión tiene el papel crucial de formar a los futuros investigadores en cuanto a aspectos éticos, bioéticos y de integridad científica, que garanticen el desarrollo de ensayos clínicos acordes con la normativa nacional e internacional vigentes; así como en la formación permanente de los actores del ecosistema de investigación clínica.

Referencias

- Asociación Médica Mundial. (2017, 21 de marzo). *Declaración de Helsinki de la AMM-Principios éticos para las investigaciones médicas en seres humanos*. Asociación Médica Mundial. <https://bit.ly/3UXyLGv>
- Clinical Trials. (2019). Trends, Charts, and Maps. *ClinicalTrials.gov*. <https://clinicaltrials.gov/ct2/resources/trends>
- Departamento Nacional de Planeación (DNP). (2013, 20 de agosto). *Documento Conpes 3762. Lineamientos e política para el desarrollo de proyectos de interés nacional y estratégicos (PINES)*. Departamento Nacional de Planeación. <https://colaboracion.dnp.gov.co/CDT/Conpes/Econ%C3%B3micos/3762.pdf>
- Ministerio de Ciencias, Tecnología e Innovación (Minciencias). (2017). *Comparativo revistas científicas nacionales indexadas - Publindex 2004-2016*. <https://minciencias.gov.co/la-ciencia-en-cifras/publindex/comparativo-2004-2016>

- Ministerio de la Protección Social. (2008, 27 de junio). Resolución 2378. *Por la cual se adoptan las Buenas Prácticas Clínica para las instituciones que conducen investigación con medicamentos en seres humanos*. <https://bit.ly/3Vk1ZiC>
- Molina de Salazar, D. I. y Álvarez-Mejía, M. (2018). Estado de la investigación clínica en Colombia. *Acta Médica Colombiana*, 43(4), 179-182. <https://doi.org/10.36104/amc.2018.1374>

Información y comunicación. Herramientas para la búsqueda de la verdad

Comentario de la obra*:

Infoética. El periodismo liberado de lo políticamente correcto

Néstor Hugo Torres¹

"[...] y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres".

Jn 8, 32.

"El relativismo no es tan antiguo como la filosofía, porque primero se filosofa, y en segundo lugar se pone en duda lo pensado".

(Sellés-Dauder, 2010).

El mundo vive y construye su propia mentira, se hace esclavo de su progreso, se está convenciendo de que todo puede ser considerado verdad y da la impresión de que ha abandonado inexorablemente la búsqueda del absoluto; del "logos" que justifica su existencia y toda existencia y toda inexistencia.

Al parecer, el ser humano se ha empobrecido, se ha resignado a vivir en las sombras de la caverna, sintiéndose incapaz de salir a la luz, atrofiando sus ojos y negándose conscientemente a ver; mientras se acostumbra a hallar jirones de sentido en medio de tumbos y caídas. Lo que

* Presentado al profesor Gabriel Galdón López, en julio de 2019, en Bogotá (Colombia).

1 Candidato a doctor en Humanidades por la Universidad CEU San Pablo (España), magíster en Formación del Profesorado por la Universidad Internacional de Valencia (España) y licenciado en Humanidades por la Universidad CEU San Pablo (España). Se desempeña como profesor del Centro de Pensamiento La Esperanza "Don Pedro Laín Entralgo" de la Universidad La Gran Colombia. Correo electrónico: nestor.torres@ugc.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-4462-2504>

quizá es más triste, es que el único ser digno de llamarse tal, el único capaz de buscar y de acercarse al absoluto, está convencido inenarrablemente de su actitud ante la vida, ante el mundo y ante lo que está más allá, a lo que se atreve osadamente a llamar mentira y falsedad. En últimas, está convencido de su mentira y, es más, ha desarrollado mecanismos para que no haya posibilidad de que alguien quiera o pueda, siquiera, levantar la mirada hacia la verdad.

Cada vez es más común encontrar esgrimistas de falsedad que tienen la vehemencia de llamarla vilmente verdad. Verdad que depende de cada uno; verdad, que tiene su suelo en el pensamiento y justificación de quien la esgrime; verdad, que depende de quién sea capaz de defenderla e imponerla a otros en virtud de sus propios intereses, sin importar los medios que sea necesario usar y sin que sean tenidas en cuenta las consecuencias de tal imposición.

El sistema dominante constriñe a estar de acuerdo con sus propios postulados o, dicho de otra forma, a ser “políticamente correctos”. Es una exigencia social, quizá podríamos decir que la élite social necesita mentirosos funcionales e irreflexivos, al servicio de sus intereses, de la pretensión de ostentar el poder mundial y controlar todo cuanto sea susceptible de ser controlado. Da la impresión de que el ser humano, en pleno siglo XXI, es más esclavo que nunca en toda su historia y lo que es peor, no se da cuenta de ello, cree con convicción que es absolutamente libre.

El sentido común, que orienta naturalmente al ser humano a la búsqueda de la verdad, a cada instante se antoja menos común y mucho menos sentido. Lo que rige los imaginarios sociales es una dictadura despótica y eficiente que diseña y define las estructuras mentales, de tal forma que la gran mayoría de la sociedad queda subyugada conveniente e ignorantemente a sus designios, haciendo uso de todos los medios posibles, incluso los de la comunicación y de la información, que en principio deberían ser fieles a la verdad.

Maquiavelo, mientras transcurría el siglo XVI, prefiguraba ya el panorama político actual; en su obra por antonomasia *El Príncipe*, donde afirmaría lo siguiente:

[...] no se puede satisfacer a los grandes con honestidad y sin ofender a otros, pero sí al pueblo porque el fin del pueblo es más honesto que el de los grandes, ya que estos quieren oprimir y aquel no ser oprimido. Además, un príncipe jamás estará seguro con el pueblo como enemigo, pues son demasiados; con los grandes en contra sí puede estarlo, porque son pocos. [...] el príncipe necesita tener al pueblo de su parte; de lo contrario no tendrá remedio alguno en la adversidad [...] Por eso un príncipe sabio (entendamos al príncipe en la actualidad como la élite social) debe pensar en un modo por el cual sus ciudadanos, siempre y en cualquier situación, tengan necesidad del Estado y de él; entonces siempre le serán fieles. (Maquiavelo, 2014)

En un panorama como el que se vislumbra, es radicalmente necesario que exista una clase social que le apueste a la defensa de la verdad (Sellés-Dauder, 2010), según reza el título de su obra, contra todo pronóstico; personas que se mantengan firmes y se establezcan como faros en medio de la oscuridad impuesta, para que cuando la humanidad toque fondo todavía queden luces a las que recurrir. Ese es, en últimas, el propósito de las humanidades y los humanistas en el mundo actual.

La obra del profesor Galdón hace referencia exclusivamente a la labor periodística, pero su propuesta y sus reflexiones pueden extrapolarse y aplicarse totalmente a la labor investigativa y divulgativa propia de un académico. La búsqueda de conocimiento nuevo o de la ampliación y profundización de conocimientos ya adquiridos y demostrados, debe estar sustentada en un planteamiento ético que tienda al bien, que pretenda el perfeccionamiento de la humanidad, en los niveles personal y social, a su máximo nivel.

La información como mecanismo de dominio y control social

“[La información objetiva] Se convirtió en un dogma [...] la objetividad y su correlato, la neutralidad, es imposible, inhumana e indeseable [...]”.
(Galdón López, 2019).

“Nada hay tan irresistible como un poder tiránico que mande en nombre del pueblo, ya que está revestido del poder moral de la mayoría y al mismo tiempo obra con la decisión, la prontitud y la tenacidad de un solo hombre”.
(Toqueville, 2008).

En la cita que hemos elegido del pensador francés Alexis de Toqueville, vemos explicitado lo que, en otra parte de su obra, llamaría la “dictadura de masas”, refiriéndose a la verdadera forma de la democracia en el pueblo americano, que se corresponde, en cierta medida, con el planteamiento del profesor Galdón. La élite social dominante, en la actualidad, acomete la tarea de conseguir que la mayoría, el pueblo, la masa social, del mismo modo que sugiere Maquiavelo, secunde y ratifique sus decisiones, sin discusión alguna; aún mejor, a ser posible, sin que siquiera se dé cuenta de ello o, yendo aún más allá, consiguiendo que piense que la imposición ideológica no es tal, sino, que es una idea propia, buena y deseable.

Desde el siglo XIX, las teorías de August Comte hacen que el positivismo se instaure como modelo ideológico dominante. Quizá la causa primaria o por lo menos la más contundente del ascenso y aceptación social de los postulados de Comte, es su susceptibilidad de ratificación, con arreglo a un método exacto (método científico) que propicia la sensación de verosimilitud.

El profesor Galdón, para explicar lo que significa el positivismo en la actualidad, recurre al pensamiento de Jacinto Choza. Quien dice que el pensamiento positivista se puede sintetizar como “científico = verdadero = objetivo = formalizado = racional” y su contrario sería “subjetivo = irracional = acientífico = incognoscible” (Galdón López, 2019). Se puede

deducir, a partir de la lectura, que el positivismo y su método desean dar uniformidad al pensamiento social, para que, de ese modo, sea maleable a los intereses de quienes han encontrado, en la manipulación de la comunicación y el intelecto, una fuente casi inagotable de poder y control sociocultural.

La información, la comunicación, la educación y en definitiva todos los procesos humanos que requieren del uso del lenguaje y del intercambio intelectual; en el contexto de la ideología positivista, procuran la uniformidad y la homogeneización, a través de la aplicación de un método, que hace las veces de molde para la información y los objetos de conocimiento. Así, todo cuanto llega al pensamiento humano lo hace con y de la misma forma, aunque sus contenidos y contextos sean diametralmente distintos entre sí. El profesor Galdón López (2019), frente a esto dirá: “Una realidad homogeneizada es, en sí, una realidad falseada y trivializada”, del mismo modo que los historiadores, científicos sociales e investigadores de las ciencias humanas en la actualidad, han logrado determinar “[...] que no existen hechos simples, como pretende el Periodismo objetivo, sino formas simples de enfocar los hechos”, las cuales actúan como factores de desinformación, manipulación, dominio y, en definitiva, de consolidación de una cultura del *sinsentido*.

Los oficios de la información, que deberían estar orientados a la actividad esencialmente humana de la comunicación, han perdido su verdadero sentido. El volumen de la información ha aumentado en detrimento de su calidad y sólo responde a la mentalidad mercantilista imperante; se ha convertido en un producto de mercado que se oferta en la plaza pública al mejor postor y que no tiene otro sentido que el de significar un bien de consumo más, en una sociedad del consumismo, que desde luego no es la sociedad del conocimiento.

La orientación exclusiva hacia la información, también limita la comprensión, pues reduce la comunicación a la presentación de indicios, a la estructura del reporte, a los aspectos estéticos o formales. Pareciera que la noticia fuese más la forma de presentar el contenido mismo, produciendo desviación, pérdida y desorientación. (Barrera Morales, 2002)

La información y la comunicación se hacen serviles a las dos grandes divinidades de nuestra época: la ciencia y el materialismo; en virtud de las cuales se erigen como cultos propios, la “libertad de expresión” y el “predominio de la opinión particular”. La información y la comunicación, en este contexto específico cobran valor solo si pueden significar réditos económicos.

La opinión y la mal entendida libertad de expresión, como formas de culto, son necesarias en el modelo científico-consumista para generar un ambiente de conflicto y constante confrontación que favorece el negocio informativo. Si la noticia, la información o los objetos de conocimiento no generan controversia, simplemente no llaman la atención y en esa necesidad frenética de notoriedad se precisan opiniones enfrentadas, aunque no tengan relación directa con la verdad y con las causas de la cuestión sobre la que se está opinando. El único y verdadero interés que suponen los productos de información y de conocimiento, en el mundo de hoy, es el hecho de que puedan alimentar la discusión y, por ende, el interés de lo que se está abordando como materia informativa.

Si la élite social dominante apropia los procesos de comunicación a su acomodo y los sistematiza de acuerdo con un método determinado, consecuentemente tendrá dominio sobre estos, controlando y definiendo las formas de pensar de la sociedad; que, a su vez, pensará que le pertenecen de sí. Precisamente en este punto se cierra el círculo, la sociedad queda sometida al poder de la información y el conocimiento manipulados, sin siquiera darse cuenta de ello. De esta forma se explica el auge de las ideologías y sus adeptos. Se puede afirmar que la mentira esclaviza, respondiendo a un proceso deshumanizado completamente opuesto al que se genera cuando se busca y se encuentra la verdad.

¿Por qué el relativismo no es conveniente?

“Porque para los manipuladores la verdad ya no es lo que es sino lo que ellos quieren que sea”. Consecuencia de una forma de pensar relativista, que lamentablemente es generalizada “[...] si se expresa que ‘todo es relativo’ se está diciendo al mismo tiempo que ese principio no es relativo, que es una verdad incontrovertible” (Galdón López, 2019).

Y esa es una contradicción de los términos. El relativismo es el momento

[...] de la inversión materialista de valores, el momento *revolucionario*, en que el hombre, poniendo decididamente su fin último en sí mismo y no pudiendo soportar más la máquina de este mundo, emprende una guerra desesperada para hacer surgir, de un ateísmo radical, una humanidad completamente nueva. (Maritain, 1966)

Según Juan Fernando Sellés-Dauder en su obra *En defensa de la verdad* (2010), hay varios tipos o niveles de relativismo: ético, social, histórico, cultural, gnoseológico, metafísico, antropológico, religioso y como instalación personal. A tenor de este escrito haremos referencia solamente a tres de estos tipos: el relativismo ético, el gnoseológico y como instalación personal, porque son los tipos de relativismo que podemos relacionar y analizar en diálogo con los planteamientos del profesor Galdón, aunque todos tengan mucho que ver con la reflexión que nos atañe.

El *relativismo ético*, relacionado con el desarrollo de una sociedad, es el “mayor enemigo de la sociedad” (Sellés-Dauder, 2010), dado que la ética es el único vínculo de cohesión social que tiene que ver directamente con la idea de Dios (meta-relató) que tenga la sociedad. Esta, de una u otra forma, desarrolla imaginarios de absoluto, los cuales, a su vez, son el mayor obstáculo del relativismo ético porque definen un actuar en busca del bien, del perfeccionamiento en función de conseguir alcanzar dicho absoluto. El pensamiento ético define la moral y los patrones de comportamiento de una sociedad. La ética, encaminada necesariamente al bien, deja sin suelo al pensamiento relativista y este solo puede aplicar a una sociedad si se le atribuye la categoría de absoluto.

La élite social dominante, para conseguir la relativización de la ética, usa como mecanismo el *relativismo gnoseológico*, el cual sostiene que “la verdad es relativa” (Sellés-Dauder, 2010).

Renato Descartes, padre de la filosofía moderna y presumiblemente quien sienta las bases del problema sobre el que discutimos, cambia el problema de la *Verdad* por el problema de la *Certeza*, entonces, lo que es certero puede considerarse verdad, pero siendo justos, la certeza, que es una actitud psicológica ante lo conocido, no se puede equiparar a la verdad, que es una categoría absoluta que comprende todo lo que es susceptible de ser conocido.

Con base en los postulados cartesianos, los idearios del pensamiento occidental asumen una postura materialista, científicista; entendiendo como científico todo aquello que se puede comprobar de acuerdo con un modelo de pensamiento determinado, que tiene como base y finalidad lo estrictamente material, que paradójicamente, fue lo primero de lo que se separó el pensamiento cartesiano.

Ante esa tendencia generalizada por el pensamiento moderno, de absolutización del materialismo que, a su vez, sustenta el relativismo, Fray Nelson Medina de la Orden de los Predicadores, afirmarí, en el contexto del Congreso Internacional de Ciencia y Fe, celebrado en Bogotá, el mes de noviembre de 2018, que:

[...] el materialismo avala regímenes opresores sobre los seres humanos porque aplasta al sujeto [...] la imposición del materialismo siempre ha supuesto la asfixia de las libertades fundamentales del sujeto porque, por supuesto, si niegas la actividad íntima del sujeto, le niegas todos sus posibles derechos [...]. (Medina, 2018)

Para intentar dar respuesta a la pregunta que orienta nuestro subtítulo, nos permitimos usar las palabras de Sellés-Dauder:

Como se puede apreciar, el relativismo, más que a una doctrina teórica asentada, responde en muchos casos a una actitud vital de rechazo de la verdad dada. Más aún, como sólo se puede ser relativista si se niega la verdad teórica descubierta, es claro que el relativismo es una actitud

posterior al descubrimiento de la verdad. De otro modo: el relativismo, al pretender negar la verdad la supone. (2010)

El relativismo, por tanto, es una actitud artificial e impuesta, por una élite a la que no le conviene que la totalidad de la sociedad se reconozca como pensante, inteligente y capaz de la verdad. Dejar a la sociedad sin una verdad, significa dejarla sin un suelo firme desde el cual pueda tomar una postura ante la realidad, y ese es un terreno propicio para ejercer un control total con base en el postulado de que todo puede ser y debe ser considerado y respetado como verdad, en virtud de que es esgrimida por personas que viven en una sociedad que rinde culto a la libertad de expresión y que celebra ese culto, dando valor de verdad a lo que simplemente son opiniones particulares.

La estrategia por la cual el materialismo y el positivismo han conseguido que la tendencia relativista tome tantísima fuerza, tiene que ver, precisamente, con el carácter absoluto de la verdad. Ante la imposibilidad de la capacidad humana para abarcar toda la verdad, que Ramón Lucas expresa así:

El hombre vive en la contingencia ontológica e histórica, Y la verdad humana es siempre imperfecta, incompleta, perfectible. Se da en la tensión entre lo absoluto y lo relativo y por eso el hombre está siempre en camino hacia la verdad y jamás podrá abrazarla completamente en esta vida. (Lucas Lucas y Antuñano Alea, 2008)

El sistema afirma que todo puede ser considerado verdadero y esa afirmación es en sí misma es una negación de lo esencial del ser humano.

Parece evidente que, si se renuncia de antemano a desvelar la naturaleza de las cosas, dando razón cabal de sus causas, sentido y consecuencias, mediante el empleo de los métodos adecuados a cada tipo de realidad y la necesaria reflexión intelectual, es imposible dar una visión natural, real, de la realidad. Y lo que no es natural es artificial. (Galdón López, 2019)

El relativismo, aplicado por la opinión pública y sus medios, en primera instancia, se presenta como garante de la democracia y de las libertades individuales; sin embargo, lo que realmente hace es “[...] favorecer y

consolidar el *statu quo* de la élite dominante [...]” (Galdón López, 2019). Y es increíblemente contradictorio que “bajo la bandera de la libertad subjetiva se predica la tolerancia, pero paradójicamente se asumen comportamientos y se toman decisiones de intolerancia hacia quien sostiene y vive valores diferentes” (Lucas Lucas y Antuñano Alea, 2008), lo cual se ratifica en las palabras del profesor Galdón cuando afirma que “[...] el discurso manipulador no puede dejar de utilizar los conceptos de bien y de mal (aunque estas palabras concretas intenten evitarse) ya que están insertos en la naturaleza humana” (Galdón López, 2019) y que son la antítesis del relativismo en sí mismos. El relativismo, por estas razones, es imposible. Aun así, se ha constituido en un dogma, en una nueva creencia; lo único que ha hecho es cambiar unos mandamientos por otros.

Finalmente, y como consecuencia del *relativismo ético*, instaurado por el *relativismo gnoseológico*, se da un último nivel de relativismo: *relativismo como instalación personal*. En este punto, la persona asume el relativismo como una convicción y abandona definitivamente la noción de que este es una imposición. De tal forma que, organiza su vida en función de la imposibilidad de alcanzar el absoluto y dejando de plano el camino de la perfectibilidad. El relativismo, en conclusión, hace seres humanos mentalmente débiles y pusilánimes.

Si el relativismo corta las alas del crecimiento humano en los distintos ámbitos es, ante todo, una *actitud* forzada, pretendida y en rigor, inhumana. En efecto, puede indicar un conformismo respecto del nivel humano adquirido, un rechazo por seguir creciendo, o incluso un abdicar de la cota alcanzada. Alguien se instala en el relativismo porque no quiere crecer en su *esencia*, o lo que es peor, porque rechaza la elevación en su *acto de ser personal*, y ello porque ambos desarrollos implican esfuerzo, sacrificio. De modo que todo relativismo denota *pereza*. (Sellés-Dauder, 2010)

¿Por qué el modelo cristiano es la única alternativa?

En el contexto social y cultural actual, en el que está difundida la tendencia a relativizar lo verdadero, vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que los valores del cristianismo no son solo un elemento útil,

sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral [...]. (Benedicto XVI, 2009, núm. 4)

“Volvió a salir Pilato y les dijo: ‘mirad, os lo traigo fuera para que sepáis que no encuentro ningún delito en él’. Salió entonces Jesús fuera llevando la corona de espinas y el manto de púrpura”² (Jn, 19: 4-5). Hemos elegido el anterior pasaje bíblico para intentar argumentar porqué el cristianismo puede y, me atrevo a decir, debe ser considerado cómo la única opción de desarrollo social idóneo y sostenible para el ser humano y para este en sociedad, la cual le es connatural. Puede sonar pretencioso decir el único, pero hacemos la afirmación a partir de la premisa de que cualquier modelo sociocultural que ponga la dignidad del ser humano como valor fundamental, si no está dentro del cristianismo, será muy similar en sus planteamientos fundamentales. Dicho de otra forma, se puede vivir cristianamente sin ser cristiano y ese estilo de vida siempre será favorable al ser humano y al desarrollo social, aunque esté al margen del cristianismo estructural.

Lo propio del ser humano es la búsqueda de la verdad y esta, en el plano humano, debe ser cotejada. La teoría de la relatividad, por el contrario, no permite puntos de referencia estables, por tanto, no hay un verdadero sentido de vida y existencia. El progresismo actual, entendido como la reverencia al progreso, de acuerdo y con el método científico, que necesariamente debe dejar de lado todo lo que no se atenga a esos presupuestos, tiene un enemigo: la tradición grecolatina y judeocristiana. Porque estas definen una moral que aboga por la dignidad del ser humano y por la búsqueda fiel y leal de la verdad.

¿Cuál es entonces el punto de inflexión del cristianismo? Creeríamos que bastaría con decir que es el único humanismo que no parte su búsqueda de la verdad y de la perfección desde ceros o bajo mínimos, sino que presenta, desde un principio, un modelo antropológico digno de imitar. El cristianismo, en la persona de Jesús, responde a la pregunta sobre cómo ser verdadera y plenamente humano “*Ecce homo*” según el

2 Díceles Pilato: “aquí tenéis al hombre”. Jn. 19, 4-5.

texto bíblico citado. “Por tanto, la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano, que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad [entendida en la persona de Jesús], acogiendo una y otra como un don permanente de Dios” (Benedicto XVI, 2009, núm. 78).

El efecto del pensamiento y estilo de vida cristianos en una sociedad es aquel que, al ofrecer una verdad absoluta, otorga un suelo firme desde el que el ser humano puede tomar una posición consistente para hacer que la vida tenga un sentido y un fin último que lo justifique. Consecuencia de ello, el cristianismo también define una ética y una moral estructuradas y consistentes, estrictas, en cuanto a la vida humana se refiere, orientadoras de todo comportamiento en función de la dignidad humana y del idóneo desarrollo de la comunidad de personas. Quizá este último aspecto de la propuesta cristiana sea el que más le cuesta aceptar y asumir a los modelos socioculturales actuales, basados en el relativismo y en la posibilidad de organizar el comportamiento humano al acomodo de cada persona, sin importar que los actos individuales vulneren y depriman a otros y a la sociedad, bajo una falsa y mal entendida libertad.

Para reiterar lo anterior, el profesor Galdón López (2019) afirma que “en virtud de su origen, naturaleza y fin, el hombre es ante todo persona. Un ser que es él mismo, que se posee a sí mismo, que es responsable de sus actos. Un ser llamado a ser y a afirmarse como tal [...]”, dicho de otra forma, el ser humano está llamado a ser su mejor versión y para ello debe tener un punto de referencia sobre lo que significa ser plenamente humano, plenamente persona. La constitución apostólica *Gaudium et Spes* (Nº. 22), en el contexto del Concilio Vaticano II, da la clave para justificar al cristianismo como una verdad buena, confiable, digna de ser asumida como un estilo de vida que lleva al hombre a su máximo esplendor: “[...] el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”, que no es otra cosa que afirmar que el hombre solo es cuando se define según la persona de Cristo, que no es otro que el mismo Dios, la razón de ser de todo cuanto existe, haciéndose persona humana para enseñarnos a serlo verdaderamente; pero, si la afirmación anterior es demasiado compleja para el lector, podemos simplemente decir que, vive

de acuerdo al cristianismo aquel que busca perfeccionarse a sí mismo y que en el camino de su perfeccionamiento procura el bien de los demás, porque entiende que el otro está en el mismo camino y que su propio perfeccionamiento se verá incrementado con el bienestar de aquel.

[...] solo es bueno conocer la verdad cuando esa verdad es buena. Y para ser buena tiene que ser una verdad profunda que nos enriquezca cultural, moral y espiritualmente y, por tanto, que se configure como un saber que necesitamos conocer para ser más libres y solidarios en nuestra contribución al Bien Común. (Galdón López, 2019)

Como es evidente hasta aquí, el cristianismo es bueno, no tanto por presentarse como una estructura religiosa, sino por su propuesta de desarrollo socio-humanístico, en favor del ser humano y su dignidad, como valor fundamental y rector. El principal aporte del cristianismo es su axioma ético que

[...] no consiste en el cumplimiento externo de una casuística minuciosa, reduccionista, y, por eso, muchas veces extravagante y ridícula de ciertos códigos éticos. Sino que es la consideración, desarrollo y ejercicio armónico de las virtudes intelectuales y morales de las personas en todas sus acciones. (Galdón López, 2019)

Lo que pretende el cristianismo, como propuesta sociocultural, además de ser religión, es conseguir en la humanidad un despertar de conciencia que, según palabras de Joan Antoni Melé,

[...] implica ver los efectos no sólo de lo que hacemos, sino también lo que pasa por nuestra mente. Los propios pensamientos y sentimientos, a veces, provocan comportamientos o formas de ser que también influyen en los demás y en el mundo. (Melé, 2015)

Paul Johnson, en su corto ensayo *¿Para qué sirven las universidades?* expresa:

Mi convicción personal es que ese marco debe inspirarse en la tradición judeo-cristiana, el único sistema de comportamiento humano que es consistente y que promueve la justicia permitiendo simultáneamente el progreso. Si encontramos un sistema que apunta al bien, éste variará muy poco respecto de la antes mencionada tradición judeo-cristiana. (2002, p. 6)

Las letras. Instrumento de la verdad

“Las humanidades nos humanizan y renunciar a las humanidades, para mí, es renunciar a la humanidad”.

(Jardi Nome).

[...] hasta que el informador no sea consciente de que su misión es procurar saber en la medida de lo posible qué es en sí cada realidad, cuál es su sentido o significado, y en qué medida afecta esa realidad y ese significado al hombre, no podrá informar cabalmente, porque no podrá hacer justicia a la realidad y al hombre. (Galdón López, 2019)

En esta última parte, de este breve trabajo acerca de los planteamientos del profesor Gabriel Galdón López, sobre la ética de la información y, haciendo un ejercicio de aplicación de estos conocimientos a mi dedicación profesional en el campo de las humanidades, me permito afirmar que estas deben constituirse en un medio eficiente en la búsqueda de la verdad. La labor de los académicos destinados a las cuestiones humanas y, por qué no decirlo, a todas las ciencias si se tiene en cuenta que todas son producto propio y exclusivo del hombre, no ha de ser otra que la pretensión de encontrar la verdad sobre el hombre mismo en todas sus atribuciones. Si no es esta su finalidad, la ciencia en sí misma, carecería de sentido.

Las ciencias humanas siempre tendrán preponderancia ante el cometido de la comprensión del ser humano, dado que es este su propio objeto de estudio; y este hecho es el que hace tan especial y compleja a la humanidad, porque, si el ser humano se estudia a sí mismo, también la noción y el concepto de verdad estarán necesariamente ligados con él. De ahí que se pueda afirmar que el estudio de las humanidades es lo más humano de lo humano.

Si la búsqueda de la verdad es por completo humana, dado que: “la verdad reside en el juicio, depende y solo es posible en la mente humana, en sus procesos de reflexión y en la conformidad de la mente con los objetos conocidos” (Galdón López, 2019). Entonces, la propia condición humana será parte de la verdad; es decir, el ser humano es afectado por

la verdad y el grado de afectación se corresponde con la amplitud de conocimiento de quien está en la búsqueda. Tal condicionamiento, que se da a nivel personal y atendiendo a las circunstancias espaciotemporales en las que se desenvuelve la persona, es regulado por una capacidad: la interpretación. El profesor Galdón López dirá al respecto que la interpretación es lo que da sentido y relevancia a los hechos, los pone en un contexto y devela su significado “[...] se trata, porque no puede ser de otra forma, de un comentario subjetivo sobre una realidad objetiva acerca de la que se ha hecho un loable esfuerzo por conocerla, entenderla y explicarla” (2019).

Las humanidades, entonces, deberían dedicarse a establecer los caminos y criterios idóneos para que el ser humano pueda conocer y reconocer su propia verdad, para que, a partir de esta, tenga un suelo firme desde el cual interpretar la realidad y encontrar las concordancias que se dan entre esta y aquella. “Tener como meta llegar a ‘encontrar la verdad y el sentido’ de cada realidad, en relación con su naturaleza propia [...]” (Galdón López, 2019).

En definitiva, la finalidad de las humanidades, según mi parecer y entender, también queda magistralmente recogida en las palabras del profesor Galdón cuando afirma que tras un proceso de investigación y de búsqueda de la verdad, el paso a seguir es poner la información al servicio de la sociedad,

[...] expresar lo verdadero como verdadero, lo falso como falso, lo que se tiene por cierto como cierto, lo dudoso como dudoso, lo probable como probable, la creencia como creencia y el error como error. [...] lo inacabado como inacabado, remitiendo a los destinatarios a los futuros relatos sobre esa realidad. (2019)

Conclusiones

Hay una posibilidad de que el relativismo no sea del todo indeseable, solo sí, de alguna forma, se usa como una estrategia metodológica que propicie la apertura a diversos puntos de vista sobre la verdad, pero sin abandonar el punto de partida y los criterios con los que se empezó dicha

apertura y, desde luego, sin permitir que la apertura suponga la negación de la verdad desde la que se parte. Así entendido, el relativismo podría constituirse en parte de la búsqueda de la verdad y de su contemplación de una forma más amplia.

El deber de cualquier informador como agente de transformación del pensamiento en un contexto social, bien sea periodista, académico o quien sea que quiera comunicar algo, es construir la verdad posible de una realidad específica. Dicha misión de construcción de verdad solo se puede realizar si se toma un tiempo para analizar hechos y circunstancias, y a partir de dicho análisis se hace un proceso de construcción de la verdad posible respecto del propio objeto de información. Por tanto, a mayor rapidez en la información, menos complejidad en el abordaje de esta y, por consiguiente, menor grado de verdad y menor cumplimiento del deber ser fundamental de la información.

La libertad de expresión impuesta por el sistema relativista-capitalista-consumista, que en definitiva equivale a la capacidad de decir lo que a alguien se le ocurre —aunque no esté debidamente fundamentado para decirlo—, hace que la opinión adquiera un estatus de divinidad y de absoluto, incluso por encima de la verdad misma y de las implicaciones que tiene para el ser humano, en toda la diversidad de sus dimensiones.

La información sin criterio es equivalente a la irracionalidad. “[...] tal abandono del pensamiento no sólo ha impedido dar razón cabal de esos hechos y de su sentido para el hombre, sino que también ha producido un deterioro en el hábito de pensar y un conformismo de la inteligencia [...]” (Galdón López, 2019). Si la libertad no está en función de la búsqueda de la verdad, no es tal, sino que pasa a ser un interés particular, que no se inclina ni hacia la justicia ni hacia el bien; de hecho, acaba por tornarse en esclavitud al propio relativismo que dogmatiza la incertidumbre a todo nivel, incluso ético, moral y cultural.

Una de las consecuencias lógicas del relativismo, propiciado por el modelo capitalista para conseguir la manipulación total de la sociedad humana, es el desarraigo. Conseguir el desarraigo del ser humano a ni-

vel moral, intelectual y espiritual equivale a conseguir un ser humano sin fundamento, poco contundente, que se deja llevar por los aires de un mejor postor y eso es, en definitiva, lo que busca el sistema, ya que esa tendencia es propicia a su modelo de negocio librecambista. El relativismo, entonces, se convierte en la fundamentación teórica del ser humano, que de ninguna forma puede escindirse de una, cual quiera que esta sea. La satisfacción compulsiva de todos los apetitos humanos, sin tener en cuenta las consecuencias de dicha actitud, que indefectiblemente conlleva a la destrucción de los vínculos humanos, será entonces la filosofía que sustenta al ser humano relativista-materialista-consumista.

La pretendida libertad sexual es uno de los principales mecanismos de manipulación de nuestra época, dada su vinculación con los placeres más primarios del ser humano. Se consolida como método esclavista, aprovechado oportunamente por el consumismo, que no es otra cosa que el culto de la religión capitalista. En resumidas cuentas, esa pretendida libertad sexual se convierte en una posibilidad viable de dar sentido a una vida desarraigada y, satisfactoria compulsiva de los impulsos humanos. Es completamente irónico que, una sociedad donde se plantea la libertad sexual como uno de sus principios fundamentales, que demuestra la amplitud de su supuesta libertad, sea paradójicamente la misma sociedad en la que se impone sistemáticamente la prohibición de la fecundidad, haciéndola ver como indeseable. Esa tendencia, atenta directamente contra el propio ser humano y la sociedad, en tanto, la salubridad de una sociedad está directamente relacionada con el respeto o no de la vida humana.

Cito el ejemplo de la libertad sexual porque es uno de los que más éxito tiene para el sistema dominante, sin embargo, ese mismo ejemplo se replica con todo aquello que satisfaga las necesidades básicas y primarias del ser humano; por ejemplo, todo lo que tiene que ver con las industrias alimentaria, de la construcción de vivienda, del ocio, de la comunicación, de la seguridad social e individual, textil y de la moda. En definitiva, de todo aquello que suponga una necesidad o un placer y que sea susceptible de convertirse en un negocio, que, da la impresión, pue-

de ser todo lo que tenga que ver con lo humano, según los postulados del relativismo-materialismo.

La información y la comunicación para que puedan tener una carga idónea de significado, requieren del actuar humano, del ejercicio de la inteligencia y de la voluntad que hacen parte de la verdad. La verdad solo se puede dar en el ser humano, porque es el único ser capaz de aprehender la realidad.

Ese retorno a la percepción de lo divino del mundo bien puede ser lo que confusamente se insinúa en el complejo desorden de este fin de siglo. Tal vez en el poder terrible de la ciencia, en el influjo abrumador de la técnica, y en esa creciente hostilidad indiscriminada del hombre hacia el hombre que llamamos industria militar y terrorismo, se hace manifiesto que la supremacía del humano ha perdido su justificación, que hay que buscar caminos por fuera de esa arrogancia ingenua, y que siendo algo mucho más grande lo que ahora debemos salvar, es tarde para el hombre. (Ospina, 1994)

Esa afirmación, un tanto pesimista de William Ospina se puede contrarrestar con la recuperación y vivencia convencida de los principios y valores cristianos, que, en su trasfondo, siempre procuraran y propiciaran el respeto, la defensa y la promoción de la dignidad humana, así como el desarrollo sostenible de la sociedad, a partir de la búsqueda constante y sincera de la verdad, que en últimas es lo que hace más y mejor humano al ser humano.

[...] actualmente la manipulación preponderante tanto por su intensidad como por su extensión es la producida por las ideologías de base materialista, neo-marxista, relativista y libertaria: laicismo; hedonismo-pansexualismo-feminismo ideología de género; ecologismo panteísta, animalismo; capitalismo consumista y antinatalista; igualitarismo socialista; cientificismo y tecnolatría [...]. (Galdón López, 2019)

Referencias

Aprendemos Juntos 2030. (2018, 16 de mayo). *¿Por qué los niños deberían aprender filosofía?* Jordi Nomen [video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=QIWn3RJydPo>

- Barrera Morales, M. F. (2002). *Holística, comunicación y cosmovisión*. Cooperativa Editorial Magisterio.
- Benedicto XVI. (2009, 29 de junio). *Carta Encíclica Caritas in Veritate*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Galdón López, G. (2019). *Infoética. El periodismo liberado de lo políticamente correcto*. CEU Ediciones.
- Johnson, P. (2002). *¿Para qué sirven las universidades?* <https://riim.eseade.edu.ar/wp-content/uploads/2016/08/Johnson.pdf>
- Lucas Lucas, R. y Antuñano Alea, S. (2008). *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*. BAC Editorial.
- Maquiavelo, N. (2014). *El Príncipe*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-principe-1/html/>
- Maritain, J. (1966). *Humanismo integral*. Ediciones Carlos Lohlé.
- Medina, N. (2018, 10 de noviembre). *Ciencia y fe: una introducción filosófica crítica para nuestros tiempos* [video]. YouTube. https://www.youtube.com/playlist?list=PLRmr1_QLb8pcX1tyg2uHNLw0tOjSj8aLI
- Melé, J. A. (2015). *La economía explicada a los jóvenes*. PUCK.
- Ospina, W. (1994). *Es tarde para el hombre*. Penguin Random House.
- Sellés-Dauder, J. F. (2010). *En defensa de la verdad. Clarificaciones en teoría del conocimiento*. Universidad de Piura.
- Toqueville, A. (2008). *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica (original publicado en 1840). http://www.terras.edu.ar/biblioteca/10/FP_Tocqueville_2_Unidad_4.pdf

La sindéresis en la estructura del acto humano y en su valoración ética

*Gilberto A. Gamboa-Bernal*¹

Introducción

El acto humano, aquel realizado con conocimiento y voluntad, es la clave del perfeccionamiento personal. Desde la Antigua Grecia, cuna de la filosofía y la ética en el mundo occidental, el hombre ha buscado mejorar el medio en el que vive y mejorarse él mismo. Para realizar ese doble progreso son imprescindibles los actos humanos, siempre y cuando se orienten al bien.

Se está haciendo referencia a un comportamiento humano adecuado, según la creencia y según la razón. De ahí la importancia de la moral y de la ética en la vida humana. Pero ¿cómo saber que un comportamiento específico es adecuado o no? Solo haciendo valoraciones morales y éticas: reflexiones que permiten juzgar con objetividad la calidad de ese comportamiento.

Uno de los dramas contemporáneos es que no se sabe distinguir qué es lo bueno y qué es lo malo, o al menos, tal distinción se realiza según una inclinación donde la racionalidad práctica está rebasada por la emotividad; los fines están cubiertos por los deseos; los bienes difícilmente son percibidos fuera de una constelación existencial clausurada, que

1 Doctor en Investigación Médica Aplicada por la Universidad de Navarra (España), magíster en Bioética por la Universidad de Murcia (España), médico y cirujano por la Escuela de Medicina "Juan N. Corpas" (Colombia). Docente investigador de la Universidad de La Sabana y editor de la *Revista Persona y Bioética*. Correo electrónico: gilberto.gamboa@unisabana.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1857-9335>

depende de una autonomía omnímoda; las virtudes se han reemplazado por los valores, etc.

Frente a estos problemas es necesario recordar una serie de principios y de verdades que se han oscurecido u olvidado con el paso de los años, y la influencia de ideologías que parten de interpretaciones peregrinas o erróneas realizadas por filosofías posmodernas, que cristalizan en formas diversas de comprender la realidad, de narrarla o de interpretarla según patrones subjetivos que fuerzan esa misma realidad y desnaturalizan la libertad humana.

Tales interpretaciones o errores han reducido al actuar humano a una especie de actividad mecánica, que además es observada desde fuera (ética de “tercera persona”), donde lo primordial son los efectos de los actos, calculados en términos de cuan positivos o negativos sean (proporcionalismo, consecuencialismo y teleologismo), nacidos casi todos ellos en la dimensión emocional (sentimentalismo), donde se produce un exclusivo ejercicio de la voluntad (voluntarismo), y en el análisis ético solo tendría en cuenta esas determinantes (valoración subjetiva).

Todo esto ha favorecido a que en la reflexión ética ya no sea relevante preguntarse por lo bueno del acto, sino que más bien se intenta buscar lo que sea “correcto”; el mal se trivializa al caracterizarlo solo como un “error” que no compromete a quien actúa, sino que solo tiene consecuencias negativas externas. Así, la dimensión personal volitiva de la actuación humana queda obnubilada y reemplazada por una supuesta dimensión racional que se reduce a un cálculo proporcionalista; o la voluntad es tan afirmada que no se tiene en cuenta lo que la inteligencia muestra, salvo que la conciencia ética se la utilice como *creadora* de pautas de acción, de la ley o de las normas. El criterio del juicio ético también cambia dependiendo de la corriente filosófica que se adopte.

El bien y otros conceptos clave

El concepto de bien parecería que es muy subjetivo, que depende de varios factores externos e internos. Sin embargo, en filosofía el bien está

ligado al ser en general, no a un modo de ser en particular: es un trascendental, es decir una propiedad o característica de todo ente, de todo lo que es. Y esa propiedad de los entes hace referencia a su carácter de apetecible: el bien es el mismo ente en cuanto apetecible. Esto lo captó Aristóteles al llamar bueno a lo que todas las cosas apetecen (en su texto *Ética a Nicómano*). Quiere ello decir, todo lo que es, es bueno por el hecho de ser, de ser en acto; y es apetecible por la perfección que encierra.

Otra particularidad tiene el concepto de bien: la finalidad. Lo que todas las cosas apetecen, el bien, tiene razón de fin; esto es, todas las cosas tienden al bien, que es su perfección, su fin. El drama humano está en saber captar ese bien y actuar de acuerdo con él, para dirigirse a la finalidad que les es propia como ser humano. Si no se percibe el bien muy difícilmente, por no decir de ninguna manera, el ser humano podrá dirigir sus pasos a su fin, frustrando esencial y existencialmente su vida.

Además, el bien puede ser percibido desde una triple perspectiva: como honesto, deleitable o útil. Esto quiere decir que la motivación sobre el bien puede tener para el ser humano un origen diverso: si lo apetecible se origina en la perfección intrínseca del ser se está hablando de un bien honesto; si lo que atrae es el descanso o la satisfacción, será un bien deleitable; si se percibe como un medio, como algo que se necesita para alcanzar otra cosa, se tiene el bien útil.

Una anotación más relacionada con el bien, ya que es patente que para cualquier ente no todos los bienes le convienen. Esto se debe a que el bien es la perfección que corresponde a una naturaleza. Por eso hay bienes distintos para entes distintos y esto no significa que el bien sea relativo, simplemente que por su propia naturaleza la perfección de cada ente es distinta: lo que es bueno para una planta, no necesariamente es bueno para un animal o para un humano. De ahí la importancia de conocer cabalmente la naturaleza de cada ente para poder saber qué bien le corresponde. Esto es especialmente importante cuando se habla del ser humano.

Cuando se afirma que alguien ha actuado bien se está utilizando el término en un sentido ético, como adjetivo y hace referencia a que una acción determinada se puede ordenar al fin de quien actúa, quiere ello indicar que está de acuerdo con su naturaleza. Como la naturaleza del ser humano es racional, es decir que en su operación intervienen tanto la inteligencia como la voluntad, una acción será buena cuando perfecciona la naturaleza de quien la ejecuta: la inteligencia muestra la perfección personal y la voluntad libre adhiere a lo que se le ha mostrado como bien. Cuando la inteligencia capta el bien, lo hace gracias a la luz que le aporta la ley natural, haciendo capaz a quien actúa de distinguir lo bueno de lo malo y empujándole a tender siempre al bien, aunque en último término tenga la posibilidad de optar en uno u otro sentido, ejerciendo la libertad (Cortés Beltrán, 2009).

Todos los elementos mencionados (bien, naturaleza, actos humanos, finalidad, ley natural, libertad, etc.) adquieren más claridad operativa cuando se tiene en cuenta la sindéresis. Este concepto que era relativamente corriente en la filosofía clásica ha pasado al ostracismo y casi no se habla de él, privando al ser humano de una ayuda invaluable para distinguir el bien que le es propio y actuar de acuerdo con él.

La sindéresis

A pesar del espléndido trabajo de Tomás de Aquino, el movimiento ilustrado pocos siglos después prácticamente borró la sindéresis de panorama filosófico moderno, tal vez por su carácter de continente de los principios de la ley natural. Esa misma suerte corrieron un buen número de conceptos, como la prudencia (Pieper, 2003), que sucumbieron al cambio de paradigma, que reemplazó la verdad por la certeza (Llano, 2015).

Este prejuicio de dar valor solo a lo experimentable relegó las realidades intangibles al ostracismo, ocasionando una dificultad creciente para la aproximación y explicación de los fenómenos gnoseológicos y el consiguiente tropiezo para la perfección del ser humano a través de sus actos. A partir de ahí, lo que mejoraba al hombre era la ciencia, la técnica,

el progreso, la posibilidad de manipular lo natural y la misma naturaleza del ser humano.

Todo esto contribuyó y contribuye aún para que la línea divisoria entre el bien y el mal sea cada vez más tenue, y la bondad o maldad de las acciones humanas se determine por criterios subjetivos (la utilidad, la autonomía), fenomenológicos (el cambio), positivos (lo que diga la ley) o simplemente por el sentido común y lo que cada situación produce en la esfera emocional de quien actúa o tiene que emitir un juicio valorativo.

Es por lo que, en el momento actual, es muy necesario volver a darle relevancia al concepto de sindéresis, para que vuelva a ser considerado este hábito al momento de actuar y de hacer una valoración ética que permita un adecuado accionar humano. Pero antes, es imperativo repasar algunos conceptos previos relacionados con la sindéresis.

Es importante no descuidar su origen: etimológicamente proviene del griego *synteréo*, que puede traducirse como “observar o vigilar con atención”; y no debe confundirse con *synéidesis*, cuyo significado hace referencia a “conciencia psicológica, o darse cuenta”. Esta mención es importante por el intento de algunos autores, en los primeros años de nuestra era, de relacionar tres conceptos cercanos, pero no sinónimos: sindéresis, ley natural y conciencia (Molina, 2005).

Hasta el siglo XIII, se identificó la sindéresis con la razón natural, con “la luz de la conciencia” o como la “parte superior de la razón” y se le otorgaba la función de juzgar el mal para desaprobalo e inclinar al bien. Durante esos primeros siglos de reflexión filosófica fue quedando claro que la sindéresis no esa la voluntad natural, que como movimiento natural hacia el bien no podía errar, pero tampoco quedaba claro si era un hábito o no.

Fue Tomás de Aquino quien dio los perfiles certeros a la sindéresis, apoyándose y desarrollando a partir de la distinción que hizo Aristóteles de los hábitos innatos, adquiridos, intelectuales y morales. En concreto, el Aquinate, al tratar los hábitos intelectuales, añade uno más a los cin-

co indicados por el filósofo: la sindéresis. Con esto tampoco se quiere contribuir a la idea, más o menos extendida, de que Tomás de Aquino se hizo aristotélico (Pieper, 2005); sencillamente tomó del filósofo lo más valioso y lo desarrolló admirablemente.

En todo momento defiende el Aquinate que la sindéresis es un hábito, que procede del intelecto agente (operativo), así como proceden los primeros principios del intelecto especulativo. Como hábito práctico, la sindéresis orienta a la razón acerca de lo que se va a obrar². La relación de la sindéresis con la ley natural estriba en que los principios universales de la ley natural moran en la sindéresis como en su lugar propio, no en la razón que sí los extrae del hábito y los aplica³.

Por contener los principios de la ley natural, la sindéresis ilumina a la razón tanto especulativa como práctica. Y aunque es hábito, no se confunde con la prudencia ya que esta depende de aquella, al ser un principio práctico superior que mueve a la prudencia para que pueda elegir los medios adecuados para los fines previstos y ser la recta razón en el obrar (*recta ratio agibilium*).

En resumen, se puede afirmar que la sindéresis es el enlace o puente entre el ser personal (*actus essendi*) y su naturaleza (*essentia*), que permite a la persona activar y conocer el estado de sus potencias naturales, principalmente su inteligencia y su voluntad (Ahedo, 2010a); es, por tanto,

un hábito innato por medio del cual la persona humana conoce y regula su naturaleza humana, y en especial, su razón (tanto teórica como práctica) y su voluntad, y está abierta a estas facultades, tanto en su estado nativo como activadas. La sindéresis se conoce por medio de otro hábito innato, la sabiduría, y ambos dependen del intelecto agente. (Sellés-Dauder, 2003)

La filosofía moderna ha trivializado esa relación entre persona y su naturaleza, porque la sindéresis se ha olvidado o ignorado con un coste muy alto: varias nociones clave han sufrido detrimento y no se pueden utilizar con la propiedad debida o al menos se han desdibujado en el

² Tomás de Aquino. In II Sent. dis. 24, q. 2, a. 3.

³ Tomás de Aquino. In II Sent. dis 24, q. 2, a. 3 ad 4.

panorama contemporáneo. La utilización de conceptos como felicidad, bien, naturaleza, razón práctica, vida buena, cultura, virtud, ley natural, etc., al estar en la actualidad desgajados de los hábitos intelectuales, de la sindéresis, llevan a planteamientos que no le hacen justicia a la realidad del ser humano y de su entorno.

El obrar humano

La relación de la sindéresis con el obrar humano es patente. El Aquinate lo vio con claridad al exponer el cometido de la sindéresis como la orientación de la actuación humana, de acuerdo con el modo de ser de la naturaleza del hombre⁴. Pero antes de profundizar en esta relación y mostrar cómo la sindéresis puede facilitar ese obrar humano es necesario repasar algunos conceptos sobre lo que son los actos humanos.

La distinción entre actos del hombre y actos humanos es clásica y básica en la filosofía. Los primeros son aquellos en los que no interviene la voluntad: el ejemplo más gráfico es una acción fisiológica como respirar; también el ser humano aprende a hacer cosas automáticamente y realizarlas sin pensar siquiera: conducir; los actos reflejos también están en esta categoría: reacción de la pupila al estímulo luminoso.

En cambio, los actos humanos son aquellos que parten de la libertad humana: se hacen con el concurso de la inteligencia y de la voluntad; son aquellos donde se piensa y se quiere hacer lo pensado. El papel de estas dos facultades, entendimiento y voluntad es determinante: la inteligencia muestra qué es lo bueno y la voluntad impulsa a ejecutarlo. Los actos humanos, además, en virtud de la libertad que los origina, implican una responsabilidad precisa de su titular; por su carácter personal son imputables a quien los ejecuta; y, como consecuencia de estas dos propiedades, generan un mérito o demérito en forma de reconocimiento, si la acción es buena o en forma de castigo, reproche, etc., si no, no lo es.

El obrar humano tiene la característica particular de modificar la esencia de quien lo ejecuta (Pérez, 2010). Detrás de cada elección el ser

4 Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*, II-II ps., q. 47, a. 7, co.

humano se define como tal y se perfecciona, o se deteriora como tal. Esto se debe al efecto performativo que tiene la acción humana. Se utiliza el concepto *efecto performativo* en el sentido de la potencialidad que tienen los actos humanos de construir y mejorar realidades a partir de elementos dados (Campillo, 2013), mediante acciones absolutamente dinámicas y transformadoras que inmutan la esencia del ente. El ser humano se realiza, en virtud de sus decisiones cuando ellas tienden al bien que le es propio (Arendt, 2005) o deja de hacerlo cuando, haciendo un pobre uso de la libertad, elige mal.

A partir del siglo XVII, el racionalismo deja de contemplar la acción humana y su proceso de formación por el espejismo del conocimiento derivado de las ciencias empíricas y del desarrollo técnico; se separó al agente de su acto, que fue percibido más como un constructo mecanicista. El auge de la psicología contribuyó a percibir la acción humana solo desde la perspectiva descriptiva.

Se produjo así una serie de reduccionismos de base antropológica: el acto humano relegado solo a la conciencia y accesible solo por introspección, que se configura en la llamada opción fundamental; la confinación del actuar humano en el sentimiento, que ayuda a cristalizar la teoría de los valores (Von Hildebrand, 2014); la reducción de la acción humana a la elección, que derivó en las éticas situacionales (Scheler, 2001). Varios de estos reduccionismos sitúan lo nuclear de la acción humana en la decisión de la voluntad, como una pobre aplicación de la libertad solo como capacidad de elegir.

Solo en el siglo XX con la emergencia de la fenomenología y la filosofía centrada en la persona, se inicia un retorno al camino de considerar la acción humana en su real riqueza y condición, readecuando la epistemología y la gnoseología para corregir los errores ilustrados. La novedad que la persona humana es (Polo, 2013), se refleja en su actuar existencial, en el reencuentro del sentido de su vida, en la cultura que manifiesta (Ahedo, 2010b) y de su misión en el mundo.

Un breve análisis de la estructura de la acción humana lleva a plantear que hay una unidad en la acción y que la persona humana se realiza a través de ella, la persona se autorrealiza con sus acciones.

La acción humana está caracterizada por el concurso de la inteligencia y de la voluntad; la explicación sobre el modo como se realizan puede partir de dos puntos de vista: o desde las potencias (como lo plantearon Aristóteles y Tomás de Aquino)⁵ o desde la perspectiva de autorrealización de la persona que actúa (Rhoneimer, 2000).

El primero parte del ejercicio que realizan los sentidos internos y externos que le presentan a la inteligencia los elementos (sensaciones, percepciones, imágenes, etc.) para que ella empiece a elaborar el concepto de un objeto o acción, separando lo inteligible de esa información (abstracción mediante el entendimiento agente) y formándose un concepto universal (entendimiento paciente). Esto permite que la inteligencia capte el fin de una acción, su bondad (simple aprehensión y juicio de conveniencia), luego se realiza un juicio práctico (deliberación) que tiene como materia los medios para realizar ese fin o ese bien. Finalmente, la inteligencia le presenta a la voluntad el bien que ha sido captado por ella, la voluntad tiende a ese bien (intención) imperando a que la persona lo busque.

Esta forma de explicar el asunto no se puede desprender de las sombras del naturalismo ya presente en Aristóteles, pero aporta las bases fundamentales para comprender lo que más adelante Karol Wojtila (1998) y otros filósofos desarrollarían sobre el segundo modo de ver el acto humano.

La nueva perspectiva lleva a una explicación más completa de la acción humana. Parte de la implicación personal para conseguir una vida lograda (Pinckaers, 1955) y se centra en tres dimensiones básicas: la afectividad, la intención y la elección.

5 Tomás de Aquino. *Summa Theologiae*. I-II. q.8 a 17.

La dimensión afectiva de la vida humana es un motor para la acción donde está implicada la libertad en la consecución de un gozo, de un amor. Esto implica necesariamente un fundamento cognoscitivo que puede garantizar el saber dirigir los afectos hacia las acciones que tengan finalidades deseadas y buenas (Malo Pe, 2007). Esta es la intención que permite dirigir la acción humana hacia un fin ordenable al bien. La acción es completada en la elección, que implica a la vez una deliberación sobre la posibilidad de la acción, cómo se especifica (objeto moral) y si es buena o mala (su moralidad).

Sobre la especificación de la acción humana, su objeto moral, se puede afirmar que es el fin próximo de la acción deliberada (Rhonheimer, 2004) y es tan importante que ha llevado a establecer unas normas o reglas que ayudan a la formación del juicio moral o ético. A los elementos básicos para realizar tales juicios se les denomina “fuentes de la moralidad”: objeto de la acción, fin subjetivo y circunstancias que rodean esa acción concreta.

El objeto moral no se puede confundir, no se reduce, con la descripción física de la acción, aunque pueda ser muy orientativa. Propiamente ese objeto moral es el modo como la voluntad quiere un fin determinado, una ordenación a ese fin (*finis operis*) que imprime significado al obrar, y da la primera pauta de moralidad. Por eso se puede afirmar que la ética es objetiva: porque el juicio sobre si una acción humana está bien o no, depende en primera instancia del objeto del acto, y no de la intención de quien actúa (*finis operantis*).

Un ejemplo puede ayudar a dar claridad. Tomar un medicamento anticonceptivo puede tener dos objetos morales diversos: si se toma para impedir la fecundidad, tendrá un objeto moral; pero como resultado de una prescripción médica para regular el ciclo menstrual, tendrá otro. Aunque sea un mismo acto físico, con consecuencias biológicas iguales, en el primer caso no se da la ordenabilidad al bien auténtico, ya se evitan las consecuencias eventuales de la actividad sexual al frenar artificial-

mente la ovulación y así impedir la fecundación; en el segundo caso sí se da esa ordenabilidad por la mejoría de una mala condición de salud.

La valoración ética

Con los anteriores elementos es posible calificar los actos humanos como buenos o no. Es obvio que el criterio del juicio ético que se utilice es determinante para la validez de esa valoración. El criterio del juicio ético es ese patrón que se puede utilizar para razonar sobre la ordenabilidad de las acciones humanas a los bienes auténticos.

Los distintos sistemas filosóficos y éticos aportan distintos criterios para el juicio ético (Gamboa-Bernal, 2007). Una filosofía materialista, que entraña una ética teleológica tiene como criterio de juicio ético el cambio. La filosofía existencialista, con su ética subjetiva, utiliza la autonomía como criterio del juicio ético. Para una filosofía pragmática, que incluye la ética consecuencialista, la utilidad es el criterio del juicio ético. La filosofía racionalista, con su ética deontológica funciona con el cumplimiento de la norma o el principio como criterio del juicio ético. Finalmente, una filosofía realista, origen de la ética objetiva, tiene en la esencia humana, o naturaleza, el criterio de juicio ético.

Una valoración ética se hace mediante la reflexión sobre cada uno de los elementos que constituyen las fuentes de la moralidad. En primer término, se indaga sobre el objeto de la acción; luego se pasa a reflexionar sobre la intención de la persona que actúa y, finalmente, se consideran las circunstancias concretas y accidentales que rodean esa acción (cualidades del que actúa, cantidad y cualidad del objeto, lugar donde se efectúa la acción, modo de realizarla, tiempo o cuándo se realiza, etc.).

Un acto humano se puede calificar como bueno si sus tres elementos son buenos. Un acto con un objeto bueno se calificará negativamente si cualquiera de los otros dos componentes es malo. Hay que tener en cuenta que una intención buena no puede hacer bueno un acto que por su objeto es intrínsecamente malo, como tampoco puede hacerlo las circunstancias buenas (“el fin no justifica los medios”). Los actos que son

por su objeto indiferentes se califican como buenos o malos en función de si es buena o mala la intención y/o las circunstancias.

Todo esto lleva a afirmar que el objeto del acto es la fuente primaria de eticidad de los actos humanos y que tanto la intención como las circunstancias son solo fuentes accidentales de eticidad. De ahí que, si se constata que el objeto de la elección no es bueno, no hace falta indagar por los otros elementos. Por buenos que sean no pueden nunca hacer bueno ese objeto malo.

En la vida corriente se hacen juicios éticos que normalmente parten de una intuición (Newman, 2016). Por la velocidad con la que se presentan y la carga emocional que implican, difícilmente ayudan a la objetividad del resultado, habida cuenta de la escasa participación cognoscitiva; no pueden ser verdaderas valoraciones y, no obstante, con frecuencia son el origen de pautas de acción, que generalmente no tienen resultados halagüeños. Hay que tener en cuenta que para entender estos fenómenos no puede hacerse desde un modelo analítico, sino desde uno sistémico, ya que todo en el ser humano está íntimamente relacionado y funciona como una realidad compleja (Polo, 2006).

Esto, sin embargo, comprueba una característica antropológica interesante y en general, poco tenida en cuenta: en la percepción humana hay algunas connotaciones que pueden dar al sentido común una “pista” sobre la calificación ética de algunas acciones humanas simples, ya que el componente sensoperceptivo humano se da en el contexto del ser personal, que rebasa aquel que es propio de los animales no racionales, ya que no solo de grado es distinto de tales animales, sino que es radicalmente distinto (Sellés-Dauder, 2007). Pero cuando se trata de auscultar la eticidad de acciones humanas complejas, en su realización y con grandes implicaciones por sus efectos, es indispensable realizar valoraciones éticas completas, según las pautas indicadas en párrafos anteriores.

La sindéresis en la estructura del acto humano y en su valoración ética

La importancia que tiene la sindéresis en la acción humana estriba en su papel sobre la mejora del ser humano en su esencia: actualizar directamente la inteligencia y la voluntad, activándolas al igual que las demás potencias. En párrafos anteriores se sostenía que la sindéresis es luz y por tanto “ilumina” a la inteligencia para que la persona “vea la verdad y el bien”, e ilumina la voluntad para que la persona actúe en conformidad con esa verdad y ese bien que la inteligencia le presenta (Polo, 2010).

La sindéresis hace patente la verdad del querer en la voluntad, mientras ha hecho evidente el bien para la inteligencia: la razón práctica se beneficia de la sindéresis en la medida en que la ilumina para que conozca el bien y lo quiera verdaderamente. Ese papel en la voluntad está más allá de lo que la filosofía moderna logró captar, al considerar la voluntad como indeterminada y espontánea; otra cosa distinta es considerar la voluntad como una relación trascendental con su fin, que se activa por la sindéresis.

Por otro lado, mediante el ejercicio de la sindéresis se evita un doble olvido: el dinamismo específico de la acción humana, propio del racionalismo y la reducción de la realidad ética a hechos de la conciencia, propia del emotivismo.

Como hábito natural, la sindéresis funciona tanto en el orden especulativo como en el orden práctico, ya que suple la indeterminación de la razón y le proporciona un conocimiento habitual de los principios que deben guiar las buenas acciones de manera prescriptiva: “el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse”. Ese conocimiento práctico no es particular sino universal y como las acciones humanas sí son particulares y además siguen múltiples tendencias, la sindéresis sola no es capaz de actuar: necesita de otro hábito, la prudencia, que le ayude a dirigir racionalmente esas tendencias hacia sus bienes propios. Además de la prudencia en el acto humano también deberían intervenir las demás virtudes cardina-

les: justicia, fortaleza y templanza; cada una de ellas se vería beneficiada por la acción iluminadora de la sindéresis que les muestra los fines a los que deberían apuntar para realizar un acto bueno.

No hay que olvidar que la sindéresis y la prudencia, a pesar de ser hábitos, son distintos: la sindéresis es un hábito natural, inmutable, que funciona como guía racional de la acción buena, pero no depende del resultado de los actos libres y en cambio la prudencia es un hábito adquirido, que crece con la repetición de actos.

La sindéresis regula radicalmente la vida ética y su presencia en el acto humano es clave, siempre con el concurso de la prudencia: la sindéresis prescribe a las virtudes sus fines e indica los principios que deben guiar las acciones buenas; la prudencia determina particularmente qué virtudes son necesarias para la acción, teniendo en cuenta las particulares circunstancias. Con ese binomio se da claridad al objeto del acto y se despejan las circunstancias que lo afectan.

Previamente también hay que reconocer el papel de la sindéresis en la depuración de los sentidos, a través de ellos se adquieren muchas experiencias buenas y malas, ya que las tendencias y las inclinaciones del ser humano son tan múltiples, que pueden influenciar o distorsionar el acceso racional al bien proporcionado por naturaleza; la sindéresis ayuda a abstraer ese bien.

Aunque la conciencia pueda errar al realizar sus juicios y proponer a la voluntad como bueno algo que no lo es, el ejercicio de la sindéresis corrige en la raíz esa posibilidad, gracias a que en el juicio universal realizado por ella no puede darse el error⁶. Por todo lo anterior, es muy importante que la sindéresis se incluya en la intencionalidad educativa (Moros-Claramunt y Izaguirre, 2007), de tal manera que desde muy temprana edad el ser humano se familiarice con su ejercicio y pueda recibir en primera persona su efecto benéfico.

6 Tomás de Aquino. De Veritate. q.17a.2 sol.

Conclusiones

Una aproximación analítica al obrar humano y a cualquier realidad antropológica se quedará siempre corta, como ha ocurrido con muchos de los temas tratados por la filosofía moderna signada por el análisis. Solo desde una perspectiva sistémica es posible acceder a las verdades que encierra el ser humano como realidad hipercompleja que es.

Los actos humanos en el mundo posmoderno se pretenden explicar solo desde una perspectiva subjetiva y relativista que privilegia la senso-percepción sobre el razonamiento, que se deja influenciar por las emociones, las pasiones, los apetitos y los impulsos, sin ver con claridad la necesidad de orientarlos al desarrollo de la propia esencia.

El carácter perfectivo que tiene la acción humana sobre la esencia se debe recuperar para que el ser humano que se enfrenta a una cuarta revolución tecnológica no sea presa fácil de algunas ilusorias promesas del desarrollo tecnocientífico y de inteligencia artificial, que lo pueden llevar a la inacción, al inmovilismo.

La dificultad de captar los verdaderos bienes y la misma duda sobre la posibilidad de conocer la verdad lleva al ser humano a un estado de sopor y miopía que le impide ver con claridad la realidad, vivirla de manera adecuada, al tomar decisiones oportunas. Hace falta redescubrir aquel “conócete a ti mismo”, a partir de una antropología filosófica apoyada en una filosofía realista, para despertar de ese estado. Para ello es clave el ejercicio de los hábitos naturales: la sabiduría y el hábito de los primeros principios, tanto teóricos como prácticos, o sindéresis.

La sindéresis orienta a la persona humana siempre al bien, a conocerlo y a quererlo; además ayuda a controlar impulsos, tendencias y apetitos al actuar en el proceso decisorio, al mostrar solo lo posible como eventualidad de elección auténtica. También ayuda a orientar los deseos.

La sindéresis, por su apoyo a las virtudes, ayuda al desarrollo adecuado de la naturaleza humana ya que facilita la decisión sobre qué objetivos se deben perseguir o buscar y cuáles son los medios apropiados para

llegar a ellos. El soporte que da a la inteligencia y la voluntad facilita el uso conveniente de la libertad para buscar fines buenos y verdaderos.

Volver a dar lustre a la sindéresis implica necesariamente reconsiderar dentro del panorama ético a la ley natural que permite acceder al conocimiento de lo que está bien o está mal, ya que la sindéresis contiene sus principios. La presencia de la sindéresis y de todos estos contenidos en el ámbito educativo será determinante para que el ser humano recobre buena parte del arsenal cognitivo y vivencial que necesita para saber distinguir qué es lo bueno, cuál es la verdad y por qué vale la pena actuar según esas pautas, y así tomar buenas decisiones que construyan un mundo mejor.

En suma, la sindéresis, como hábito de los primeros principios del intelecto práctico, facilita la acción para orientar al ser humano a los bienes verdaderos, conformes a su naturaleza; propicia la integración que se da en el acto libre entre la inteligencia y la voluntad; y puede intervenir también en la tarea de hacer valoraciones éticas en cada una de sus etapas: dando claridad al objeto del acto, calibrando la legitimidad de la intención y evaluando las circunstancias en el contexto global de la acción.

Referencias

- Ahedo, J. (2010a). La conexión entre la persona y la naturaleza: el hábito de la sindéresis. En *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (pp. 59-96). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. <https://hdl.handle.net/10171/36900>
- Ahedo, J. (2010b). Lo disponible perfeccionable: la naturaleza humana. En *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis* (pp. 33-57). Servicio de Publicaciones de Universidad de Navarra. <https://n9.cl/w2szu>
- Aquino, T. d. (1963). *De Veritate*. BAC Editores.

- Aquino, T. d. (1989). *Summa Theologiae*. BAC Editores.
- Aquino, T. d. (2001). *Suma de teología* (4ª ed.). Biblioteca de Autores Cristianos (original publicado en 1485). <https://n9.cl/5puo>
- Aquino, T. d. (2002). *In II Sent. Dis*. Eunsa.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana* (R. Gil Novales, trad.). Paidós.
- Aristóteles. (2005). *Ética a Nicómaco* (J. L. Calvo Martínez, trad.). Alianza Editorial (original publicado en 349 a. C.). <https://n9.cl/fj6zn>
- Campillo, N. (2013). *Hannah Arendt: lo filosófico y lo político*. Publicaciones de la Universidad de Valencia.
- Cortés-Beltrán, C. (2009). La ley natural, una ley para la libertad. En *La ley natural, una ley para la libertad* (pp. 21-29). <https://n9.cl/yr16r>
- Gamboa-Bernal G. A. (2007). How to progress from opinion to rationality: The Role of Philosophy as the Foundation of Bioethics. *Anthropology*, 5(4), 2332-0915. <https://doi.org/10.4172/2332-0915.1000193>
- Llano, A. (2015). *Humanismo cívico*. Ediciones Cristiandad.
- Malo Pe, A. (2007). *Introducción a la psicología*. Eunsa.
- Molina, F. (2005). *La sindéresis*. Ediciones Rialp.
- Moros-Claramunt, E. y Izaguirre-Ronda J. M. (2007). La tarea del educador: la sindéresis. *Studia Poliana*, (9), 103-127. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4055169>
- Newman, J. H. (2016). *La idea de una universidad* (P. Jullian, ed. y trad.). Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Pérez, J. U. (2010). La esencia, el disponer indisponible. En J. U. Pérez, *La esencia, el disponer indisponible* (pp. 15-31). <https://n9.cl/twe6x>
- Pieper, J. (2003). *Las virtudes fundamentales*. Ediciones Rialp.

- Pieper, J. (2005). *Introducción a Tomás de Aquino. Doce lecciones*. Ediciones Rialp.
- Pinckaers, S. (1955). La structure de l'acte humain suivant saint Thomas. *Revue Thomiste*, 55(2), 393-413.
- Polo, L. (2006). *Ayudar a crecer: cuestiones de filosofía de la educación*. Eunsa.
- Polo, L. (2010). *Antropología trascendental II. La esencia del hombre* (2ª ed.). Eunsa.
- Polo, L. (2013). *Lecciones de ética*. Eunsa.
- Rhonheimer, M. (2000). *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la ética filosófica*. Ediciones Rialp.
- Rhonheimer, M. (2004). La prospettiva della persona agente e la natura della ragione pratica. L'“oggetto dell'atto umano” nell'antropologia tomistica dell'azione. En L. Melina y J. Noriega (eds.), *Camminare nella luce. Prospettiva della teologia morale a partire da Veritatis splendor* (pp. 169-224). Lateran University Press.
- Scheler, M. (2001). Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético (H. Rodríguez Sanz, trad.). *Revista de Occidente Argentina* (original publicado en 1948). Caparrós Editores. <https://n9.cl/wua9>
- Sellés-Dauder, J. F. (2003). La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza: una propuesta desde Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval*, (10), 321-334. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=821635>
- Sellés-Dauder, J. F. (2007). Distinción entre el hombre y el animal en sus dimensiones vegetativas y cinéticas. *Persona y Bioética*, 11(1), 39-53. <http://www.scielo.org.co/pdf/pebi/v11n1/v11n1a04.pdf>

Von Hildebrad, D. (2014). *La idea de la acción moral* (S. Sánchez-Migallón, trad.). Ediciones Encuentro.

Wojtyla, K. (1998). *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*. Ediciones Palabra.

Julio César García Valencia. Fidelidad al evangelio, a la historia y al hombre colombiano

Rubiel Antonio Gallo Patiño¹

Introducción

La Universidad La Gran Colombia, próxima a la celebración de los 73 años de su fundación, ante los nuevos retos y compromisos acordes con la cultura actual, reafirma los principios fundacionales recuperando el legado del pensamiento histórico, pedagógico, cultural, filosófico y religioso del fundador el doctor Julio César García Valencia. Para dicho propósito, un documento inspirador ha sido el Informe a la Unesco de Jacques Delors titulado *La educación encierra un tesoro*, documento orientador de la educación en los albores del nuevo milenio y el cual permite leer y redescubrir, desde los nuevos saberes y aprendizajes, los fundamentos y los principios del fundador, los cuales además de ser un tesoro revelado y manifiesto, también lo son hoy —habiendo transcurrido ya dos décadas del nuevo milenio—, un tesoro y una riqueza aún no reconocido y valorado suficientemente en la historia de la educación, en espera de un rescate urgente que posibilite reorientar la patria hacia el ideal ético, moral, cristiano y hacia el norte que soñó al fundar la Universidad. El texto inspirador del informe está tomado del poeta y fabulista Jean de La Fontaine:

1 Magister en Teología por la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia). Profesor del Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo” de la Universidad La Gran Colombia. Correo electrónico: rubiel.gallo@ugc.edu.co

El labrador y sus hijos

Guardaos (dijo el labrador)
de vender el patrimonio,
dejado por nuestros padres.
Veréis que esconde un tesoro.

Un rico labrador que veía próxima su muerte, llamó a sus hijos aparte
para hablarles sin testigos.
¡Guardaos muy bien —les dice— de vender vuestra heredad, legada por
nuestros abuelos! Un tesoro se oculta en su entraña, aunque ignoro su
sitio. Mas, con un poco de esfuerzo, conseguiréis encontrarlo. Pasada la
cosecha, removed vuestro campo, cavadlo de arriba abajo, sin dejar un
palmo que no muevan vuestras palas...

Murió el padre, y los hijos cavaron el campo de abajo arriba, y con
tal ahínco que, al año siguiente, la cosecha fue más grande. Dinero
no encontraron porque no lo había. Pero su padre fue un sabio,
enseñándoles antes de morir que el trabajo es un tesoro.

Jean de La Fontaine.

Julio César García Valencia, con sabiduría y como padre de la educación nocturna en América y en Colombia, señaló durante su vida que la educación es el mejor de los tesoros para el pueblo colombiano. Por eso pensó en la Universidad La Gran Colombia como una propuesta cristiana y original, como un lugar de formación y de salvación (García de Sáenz, 2009).

Constituye hoy un reto y un desafío recuperar el rico legado de García Valencia, en medio de tantas propuestas neoliberales, comerciales y empresariales para volver con respeto y asombro a los principios heredados, una universidad cristiana, hispánica, bolivariana y solidaria. Universidad y obra cultural que hoy se proyecta hacia nuevos contextos y horizontes históricos en fidelidad al ideal y a los principios fundacionales.

Las nuevas generaciones de colombianos están llamados a conocer la obra y pensamiento del padre de la educación nocturna en América Lati-

na y en Colombia (Olano García, 2011) y descubrir ante todo un hombre de fe, cristiano, fiel a la historia, a la Iglesia, a la instrucción pública y a la educación tan urgente y necesaria para hombres y mujeres excluidos de la posibilidad de acceso al bien fundamental de la educación y formación profesional, y quienes hicieron posible por su vocación y trabajo el desarrollo de la Patria.

En este propósito de hacer un reconocimiento a las grandes ideas del fundador, resuenan entre discípulos y toda la familia García las enseñanzas que brotaron de su vivencia y espíritu cristiano, como hombre de fe y maestro que fue. Dichas máximas, Julio César las presenta muy bien tanto el Padre Juan Guillermo García como también el Doctor Hernán Alejandro:

- “Vais a ser profesionales. Excelente. Pero recordad que la profesión más bella y la más difícil, es la profesión de *ser hombres*”.
- “La Universidad la Gran Colombia es una de esas obras de las cuales puede decirse: el dedo de Dios está aquí”.
- “Es la obra de unos cuantos abanderados del ideal, que se embarcaron en dos leños y construyeron su navío en alta mar”.

Cuando han transcurrido ya dos décadas del nuevo milenio y con madurez se mira hacia los grandes principios filosóficos, humanistas, cristianos y éticos que motivaron el nacimiento de la Universidad La Gran Colombia (1950) y hacia los contextos históricos del siglo XX, es necesario mirar hacia el pasado y recorrer hasta llegar al pensamiento original del Libertador como fuente de iluminación histórica del pensamiento y formación intelectual y moral de Julio Cesar García Valencia. Justamente es, desde el reconocimiento del ideal de Bolívar, en quien se inspira el fundador para iniciar a su fundación y a la obra universitaria.

Legado y aporte del doctor Julio César García

En el momento presente es necesario un diálogo intergeneracional y enriquecedor con el maestro Julio César García, como un diálogo y encuentro atento y diligente que conlleve a la recuperación del pensamien-

to auténtico y original de los ideales humanistas y cristianos, que inspiraron al fundador a comenzar su gran obra educativa en bien del pueblo y de los trabajadores colombianos: la Universidad La Gran Colombia.

Al hacer memoria de la historia y retomando el pasado, en el contexto de la vida de Jesús Maestro por excelencia; encontramos justamente un siglo antes de Cristo, al gobernador y procónsul romano Julio César (100 a. C.-40 a. C.), quien logró grandes conquistas en el territorio de las Galias. De igual manera hoy, en un nuevo milenio cristiano y ya desde el siglo XIX y XX, un hombre nacido en Fredonia, Antioquia (7 de agosto de 1894), Julio César García, de temple cristiano y de fe patriótica, llegaría a lograr grandes conquistas para la educación del pueblo colombiano, convencido de que sus batallas, como las del Libertador y grandes próceres, sellarían la independencia y la libertad para los pueblos de América Latina; la lucha por la educación haría posible la plena independencia y la consolidación del ideal de la Gran Colombia. Las batallas heroicas las realizó ante todo en el ámbito de la fe, la cultura, la ciencia, la historia patria, la educación ética, moral y religiosa como muy bien han conservado dicho “tesoro” en las obras escritas, en la memoria vida de la familia García Valencia y la historia de Universidad La Gran Colombia.

Desde los orígenes históricos del cristianismo y de la Iglesia se puede rememorar también la figura egregia del precursor de Jesús, afirmando que así como hubo un hombre y profeta llamado Juan Bautista, pariente y cercano a Jesús de Nazaret, con una misión venida de lo alto para preparar el anuncio del proyecto de Evangelio; así también en el siglo XX surgió un hombre auténtico, maestro de juventudes llamado Julio César García Valencia, de quien hoy bien se puede decir que “pasó haciendo el bien” (Hec 10, 38) en el ámbito de la educación y del servicio a todo un pueblo y a la patria grande del Libertador Simón Bolívar.

Al reconocer los acontecimientos históricos en Colombia, el pasado 7 de agosto de 2019, la conmemoración del Bicentenario de la Batalla de Boyacá significó un día memorable y de gran sentido para la universidad cristiana y bolivariana. Dado que fue justamente fue el 7 de agosto de

1894 que, en Fredonia, en el seno de un excelente hogar, naciera Julio César García Valencia. La vida del fundador ha sido un don de salvación y liberación de Dios para todo el pueblo de Colombia.

El nuevo acontecimiento histórico vivido por el país permite reafirmar el ideal fundante, que sin duda lo ha sido la conmemoración del Bicentenario de la Batalla de Boyacá, acontecimiento desde el cual vale la pena la recuperación del pensamiento pedagógico del doctor Julio César García, que en la familia García y herederos se ha convertido en un pilar para seguir ofreciendo a la patria y a la educación todo el “tesoro” del pensamiento del fundador.

En los inicios del siglo XX, el 7 de agosto de 1919, la primera celebración del Centenario de la Batalla de Boyacá, recuerda la historia que fue presidido por el presidente Marco Fidel Suárez, quien fuera director de la tesis doctoral del fundador. En el contexto ya más cercano, el pasado 7 de agosto de 2019 —la celebración del Bicentenario— fue presidida por Monseñor Obispo Castrense Fabio Suescún, representante de la Iglesia y por el presidente de los colombianos Iván Duque Márquez (2018-2022). Son efemérides históricas que permiten evocar y recordar que fue con la Batalla de Boyacá donde nació y se hizo realidad por una década el sueño de la Carta profética de Jamaica “La Gran Colombia”, sueño e ideal de Bolívar que con sentido histórico y profético perpetuaría para siempre el doctor Julio César García Valencia.

Aún hoy, las bases incólumes de la historia de Colombia se conservan firmes por el pensamiento de Bolívar, de Santander, de Antonio Nariño y de los próceres que forjaron la historia republicana. El fundador con sabiduría, con amor cívico y espíritu patrio, supo interpretar con maestría la realidad histórica de su contexto a finales del siglo XIX y durante el siglo XX; tan importantes aportes los ofreció y entregó en todas sus obras escritas, que siguen enriqueciendo tanto al país, a la Universidad

La Gran Colombia y al Centro de Ética y Humanidades², lugar desde el cual se imparte la educación ético-liberadora a la comunidad académica.

Por tanto, el doctor Julio César García, viviendo plenamente el espíritu del Evangelio, fiel a la historia patria y a la naciente República de Colombia, padre de familia y maestro auténtico e insigne, legó su obra plasmada en la Universidad La Gran Colombia para acoger la población trabajadora y ofrecerle la mejor formación integral, profesional, ética y cristiana, en la modalidad nocturna. El sueño de Simón Bolívar, sueño de unidad y de la Gran Colombia, lo hizo realidad el fundador para la institución universitaria que invoca tan excelente nombre.

Como docente y educador al ver cumplidos los sueños de realización personal y profesional en la Institución, se experimenta la gracia y el carisma del fundador. Cada día nos convencemos más del inmenso patrimonio y legado que ha dejado Julio César, reconociendo su talante moral y espiritual, su profundidad histórica y teológica; realmente estamos ante el maestro antioqueño y colombiano que queremos apropiarnos y recuperar para el mundo cultural y académico en el momento presente, a dos décadas ya de recorrido histórico del nuevo milenio cristiano.

Aproximación al espíritu humanista y cristiano del fundador

La Casa del Abuelo es hoy una gran Institución, el “navío en altamar” que estamos seguros, sobre tan excelentes principios, valores e inspiración, seguirá navegando en medio de “una sociedad fragmentada”, huérfana y carente de valores. A toda la familia García Valencia y al doctor Hernán Alejandro Olano García, gracias por presentarnos a dos grandes hombres de fe como lo son, por un lado, el doctor Julio César García y, por el otro, el santo padre, el Papa Francisco que guía la gran barca de Pedro, nuestra Iglesia Católica.

2 Actualmente conocido como Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo”.

Sobre el fundador, el académico Tomás Cadavid Restrepo había escrito una excelente semblanza identificando los principales rasgos y actitudes que siempre lo caracterizaron:

El Dr. García posee las cualidades intelectuales y morales que deben distinguir al que historia los sucesos humanos: es varón docto en las humanidades, investigador tenaz y consciente; tiene sano y recto criterio para juzgar hechos y personas, sin que pasiones indignas le desvíen, y una inteligencia apta para intrincarse gallardamente en las más altas materias, conservando siempre el ojo seguro y fino que percibe muy bien la causa de lo que analiza. (1926, p. 2)

Adentrándonos en el pensamiento y visión cristiana, un excelente escrito de Julio César García Valencia, titulado *María en la Historia de Antioquia*, publicado en 1959, revela su alma y amor mariano:

La ardiente fe en la Madre de Dios y el encendido celo por su culto despuntan en el horizonte de nuestra historia regional junto con el clásico penacho o el capacete bruñido de los conquistadores, y esplenden en la imagen con puntos de finísima seda e hilos de oro bordada en el estandarte que servía para la toma solemne de posesión de las tierras y de los mares. La Santa María se llamaba la carabela del Almirante en el primer viaje de descubrimiento, en conmemoración de la iglesia mayor de Pontevedra, según han venido a afirmar quienes sostienen que Colón era oriundo de esta ciudad de Galicia, y el nombre de una de las primeras fundaciones en tierra colombiana es ya un signo de la devoción a María, cuyas conquistas en el continente fueron desde un principio más sólidas que las obtenidas por medio de la espada. (p. 336)

[...]

Y pensar que figuras como la de este individuo de carácter manso y condición humilde no son raras en nuestro departamento, constituye nuestra esperanza mejor en los bellos destinos de la Patria, pues como ya lo dijo Monseñor Carrasquilla, “la prosperidad de Antioquia depende, no sólo de la raza, del medio ambiente, de la educación sobria y varonil, sino principalmente de la fe católica, que produce la integridad de las costumbres, la fidelidad conyugal, la obediencia a la autoridad constituida. Antioquia, por lo general, ha tenido los mejores gobernantes, porque son buenos los gobernados. Y son buenos porque son cristianos, y dan testimonio práctico de su fe con el diario rezo en familia del Rosario de María”. (p. 345)

Da gusto encontrar mensajes de honda convicción religiosa que nos permiten aún hoy valorar la dimensión de fe implícita en todas sus obras y palabras. El doctor Hernán Alejandro Olano así lo expresa y lo describe magistralmente en la *Biografía del Abuelo*:

JULIO CÉSAR GARCÍA era doctor en Filosofía y Letras, atildado escritor y literato de castizas ARMONÍAS; educador insomne por más de 40 años. Rector de la Universidad de Antioquia que se ufanó de tenerlo como hijo predilecto; pulquérrimo militante de la política, concebida en su prístina esencia de abnegado ejercicio que propugna por la defensa de los intereses de la comunidad; periodista de hondas convicciones. Fue director del diario “El Colombiano” de Medellín; amigo leal e incomparable: hombre modesto y sencillo, “Suave de índole, franco como la luz del día [...]”.

Colombianista a carta cabal, maestro de juventudes, exhortaba así a sus alumnos: “vais a ser profesionales. Excelente. Pero recordad que la profesión más bella y la más difícil, es la profesión SER HOMBRE”. Fue un profundo devoto de las disciplinas históricas. Conocido en todo el país por su célebre “Historia de Colombia”, orientada al primero y al último año de bachillerato. En atenciones a tales méritos y a sus constantes desvelos en la indagación del pretérito, fue recibido como miembro de número y Vicepresidente de la Academia Colombiana de Historia, y como correspondiente de la Real Academia Española de Historia, así como de la Academia Boyacense de Historia. Digno de reconocimiento ha sido su extraordinario empuje como fundador de la Universidad La Gran Colombia. (Olano García, 1994)

Al mirar con respeto y reverencia el pensamiento del fundador, se percibe la profundidad del humanista, del hombre de fe, del historiador y del maestro creyente y fiel. Su visión cristiana, filosófica y teológica, su coherencia de vida y de seguimiento de Jesús y del Evangelio en el mundo de la educación, su convicción mariana, su amor a María como es normal en las familias sencillas del pueblo antioqueño, y claro, además su amor a la patria y a la historia que amaba y cabía en su corazón de padre de familia y de educador convencido de la urgencia de una excelente educación para el pueblo y para los trabajadores.

La Universidad La Gran Colombia fiel al espíritu y al pensamiento cristiano y humanista del fundador, fundamenta la razón de su ser, el

sentido de su misión y el quehacer sobre las bases o principios fundacionales: *Universidad Cristiana, Hispánica, Bolivariana y Solidaria*. Hoy constituye un compromiso vivir y proclamar dichos principios frente a nuevos planteamientos sociales, políticos, éticos e históricos y desde los nuevos escenarios de la globalización que toman cada vez más fuerza, exigiendo nuevos retos y desafíos a la academia y a la formación ética de los futuros profesionales que la sociedad colombiana requiere.

Al fundador de la Universidad la Gran Colombia se le puede considerar en la actualidad como un apóstol y adalid de la formación humanista, ética, integral, académica y espiritual de las juventudes, tanto del ayer como de hoy, al promover la opción por la mejor educación para los más necesitados y trabajadores colombianos. Realmente nos encontramos ante el formador de juventudes, quien a ejemplo del *Maestro Jesús*, se inspira en la Palabra y en la *verdad* –*veritas*– del Evangelio, desde el cual con visión realista y con los pies en la tierra, a ejemplo de sus estirpes paisas, vislumbra nuevos horizontes y caminos para el futuro próspero de un país que se había sumido en agudas crisis históricas: “La violencia y a impunidad provienen de una deficiente educación [...] Si el pueblo se hubiera educado, no habrían sucedido tantas desgracias” (García Valencia, 1959), como solía repetir. Por tanto, su compromiso lo centra en la construcción y fundamentación de las bases de una nueva educación para adultos y nocturna pensada para los trabajadores y trabajadoras de Colombia.

De ahí su gran visión creativa y original de la educación y del concepto evangélico de persona que revela en sus mensajes; palabras proféticas que muchos años después iría a asumir la Iglesia y el magisterio Latinoamericano, en especial La Conferencia de Medellín, mencionada en el modelo pedagógico, por el sentido de la educación y la formación ético-liberadora; años después las conferencias de Puebla, de Santo Domingo y en el nuevo milenio, Aparecida plantean con sentido la educación y formación ética de los cristianos.

Vale la pena una vez más mencionar algunos mensajes de inspiración para la misión dentro de la Universidad, tomados del pensamiento del fundador; mensajes que expresan muy bien tanto el padre Juan Guillermo García en su libro *Acercamiento a la vida y obra de Julio César García* como el doctor Hernán Alejandro Olano García, nietos directos del fundador, en su libro *Biografía del doctor Julio Cesar García Valencia*.

La Universidad La Gran Colombia es una de esas obras de las cuales puede decirse: el dedo de Dios está aquí.

Vais a ser profesionales. Excelente. Pero recordad que la profesión más bella y la más difícil, es la profesión de SER HOMBRES.

Preparar a los alumnos para la profesión de hombres.

Arquitectos de hombres nuevos.

Es preciso sembrar árboles en el presente si queremos que las promociones futuras recojan la herencia en un bosque.

Pensar en lo que nos une y no en lo que nos divide.

A mí me enseñaron a leer y escribir, pero no a hablar.

No importa saber muchas cosas, cuanto pensar bien y obrar correctamente.

La cultura a través de los tiempos se ha transformado.

Los fuertes no se quejan.

Lo que sucede es lo mejor.

Dios ayuda para todas las cosas buenas.

Dios proveerá.

La violencia y a impunidad provienen de una deficiente educación [...] Si el pueblo se hubiera educado, no habrían sucedido tantas desgracias. (García Álvarez, 2011)

A su vez, el doctor Hernán Alejandro Olano García, en la biografía sobre el fundador expresa:

No niego los beneficios de la gratuidad en la educación, pero tampoco se me oculta que ella haya sido causa de que los padres se desatiendan de la obligación que por ley natural les incumbe [...] Esta falta de inteligencia y colaboración recíproca entre padres y, maestros es acaso el mayor quebranto de nuestra educación.

Yo prefiero morir en casa propia que medrar en casa ajena.

En todos los trances difíciles de mi vida acude a mi memoria la admonición y consigna que muchas veces escuché de labios de mi padre: los fuertes no se quejan.

Lo que sucede es lo mejor. (Olano García, 1994)

El doctor Hernán reconoce el sentido de la luz que portaba y que legó Julio César:

La historia es antorcha que alumbra el fondo oscuro del pretérito, lo presenta tal cual es y lo interpreta, antorcha o llamarada que en los países civilizados arde por cuenta de los gobiernos, pero en Colombia, los historiadores sólo tienen el estímulo de su propio patriotismo. (Olano García, 1994)

Sin duda la luz de la fidelidad y de la veracidad sobre la historia que identificó siempre al maestro, historiador y fundador.

Para el país, la academia y para la Universidad La Gran Colombia, volver al pensamiento del fundador implica regresar a las fuentes del mensaje perenne de Jesús, al igual que el llamado a la Iglesia, en el ámbito educativo el llamado al discipulado misionero como esencia de su misión y compromiso para con la Evangelización en los nuevos contextos de la cultura y del mundo moderno globalizado. Urge recuperar el proyecto de Jesús en el Evangelio, el ideal de Jesús Maestro; y urge, además, recuperar el pensamiento del fundador desde su convicción de fe en el Evangelio y en la Iglesia que aún hoy continúa fecundando el campo fructífero de la educación universitaria y superior.

Tanto para los estudiantes como para los docentes partícipes e integrantes de la comunidad académica y del claustro Universitario, es imprescindible reconocer, valorar y asumir la riqueza del pensamiento cris-

tiano de fe, humanista, pedagógico, filosófico ético, histórico y patriótico, como legado de rica herencia del fundador. Actualizarlo hoy permite reconocer además desde su fidelidad a la Iglesia, el aporte a la doctrina del magisterio eclesial en América Latina y en Colombia, en especial respecto al mundo moderno que se avecinaba en los mejores años de su producción intelectual, las crisis de valores, las problemáticas económicas, sociales y políticas que evidenciaban las deficiencias educativas que siempre se propuso corregir y transformar como maestro y educador.

Podría pensarse que, con visión profética, se adelantó unos buenos años a la promulgación de los Derechos Humanos reconocidos por la ONU en 1948, causa que acogería la Iglesia desde los grandes cambios y desafíos planteados ya desde el Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1963) y en la Encíclica del Papa ya canonizado, San Juan XXIII, *Pacem In Terris*, sobre la paz en la Tierra, justamente escrita en el año de 1963 y enviada directamente al seno de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

La Universidad La Gran Colombia, por medio del Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo”, desde la visión y misión y, en coherencia con los ideales del Proyecto Educativo Institucional y el nuevo PEID —Plan Estratégico Institucional de Desarrollo (2019-2025)—, ha asumido como reto y desafío educativo, ante la pérdida de valores en tiempos de posmodernidad, brindar una auténtica formación a todos los estudiantes bajo la consigna Ético-Liberadora; propuesta que irradia a la comunidad académica, administrativos y trabajadores desde los aspectos éticos, humanos, cristianos y profesionales.

Respecto a tan importante misión educativa universitaria, en los actuales momentos de dificultades que presenta el mundo moderno, adquieren mayor sentido y relevancia las palabras del padre Daniel Groody, en su obra *Globalización, espiritualidad y justicia. Navegando por la ruta de la Paz*:

Todos navegamos, por supuesto como una familia humana, y la corrección de los abusos actuales exige algo más que una “lógica de mercado”

si queremos superar las polaridades económicas que afectan negativamente la aldea global. El mundo tal como hoy lo conocemos, clama en busca de una sabiduría moral y espiritual que pueda ayudarnos a navegar por la ruta de la paz [...] Todos navegamos juntos en un barco común. Mientras que unos cuantos pasajeros tienen suites de primera clase en las cubiertas superiores, la inmensa mayoría de los habitantes de la tierra están amontonados en la cámara de vapor, a medida que el barco va avanzando. La economía es la máquina que dirige el barco; la tecnología su combustible; la comunicación su timonel. Pero no está claro quién es su capitán ni qué mapas de navegación deben utilizarse, ni hacia dónde nos dirigimos como comunidad humana. (2009)

La Universidad La Gran Colombia, como primera universidad nocturna en América Latina y en Colombia, ha llegado a ser ante todo un centro cultural de formación en lo superior, y para lo superior, al constituirse en lugar privilegiado —salvador y liberador—, en una familia y comunidad académica que brinda la oportunidad para una excelente realización personal, social y profesional con todas las potencialidades, capacidades y competencias de sus integrantes. La Universidad ofrece y propicia las principales herramientas de reflexión ética y de compromiso académico superior y profesional.

El claustro y la casa de Julio César García compromete a la comunidad con el proyecto y misión de formación integral, ética, profesional y humana para quienes en ella se encuentran como comunidad docente y discente. Toda academia universitaria contribuye a la realización de los grandes eventos culturales, tanto a nivel mundial por la especificidad del conocimiento y saber, como al desarrollo, crecimiento y conservación de la cultura en los contextos cambiantes.

La Universidad La Gran Colombia, por su trayectoria histórica en la realidad colombiana, ha contribuido a la cultura del país. Nació como una respuesta a las necesidades apremiantes de la segunda parte del siglo XX, marcado por la cultura de violencia y la situación política del país. Propone un nuevo proyecto de cultura, en torno al derecho, la arquitectura, la educación y la formación de nuevos ciudadanos con convicciones éticas que le sirvan a la nación.

El nuevo concepto de cultura inmerso en el Proyecto Educativo Universitario (PEI) —y ahora el PEID, Plan Estratégico Institucional de Desarrollo (2019-2025)—, constituye el eje fundamental de la misión y la nueva visión de la universidad por las diversas funciones de la docencia, de la investigación, la innovación, internacionalización, digitalización y la proyección social. De igual manera compromete a las diversas facultades en el ejercicio y la tarea de construcción de cultura desde la academia, guiada por el saber disciplinar y científico, hasta la cultura cívica, ciudadana y democrática como forma de comportamiento y de convivencia frente a los demás (Universidad La Gran Colombia, 2019).

Para la consolidación de la cultura ética y humanista universitaria grancolombiana, son fundamentales y orientadores los principios rectores o fundacionales que expresa el PEI: la Universidad La Gran Colombia es ante todo y se identifica siempre como una institución: cristiana, hispánica, bolivariana y solidaria.

Comunidad Cristiana:

Abierta a la búsqueda comunitaria de la verdad a través del diálogo, de la afirmación de la dignidad humana y de la apertura al saber universal. El ideario de la Universidad se sintetiza en: “la verdad os hará libres”. Cristiana no en el sentido que el término ha alcanzado hoy, sino en el de cristiano con inspiración católica, aunque no excluyente.

Comunidad Hispánica:

Defensora de los valores culturales heredados de la madre patria, en reconocimiento sincero de nuestra identidad como pueblo hispánico. Enlaza con la tradición intelectual de España y de los grandes letrados de ese país, el legado cultural e histórico de España, la riqueza del idioma y la herencia literaria.

Comunidad Bolivariana:

Significa estar al servicio de la liberación de nuestros pueblos siendo fieles a los ideales del Libertador y en la lucha por la integración de La Gran Colombia y de Latinoamérica, para gestar una nueva civilización, solidaria, igualitaria, en armonía espiritual, económica y bolivariana.

Comunidad Solidaria:

Comprometida con la educación de la gente de menores recursos económicos y, en especial, de la clase trabajadora, con una irrevocable vocación de servicio. Su fundador fue un defensor permanente de la formación de la gente en sus bases espirituales y de trabajo. La Gran Colombia produjo dos de las mayores revoluciones en el campo de la cultura colombiana:

Abrió las puertas de la ciencia y la tecnología superiores a los hombres de trabajo, al crear la primera universidad nocturna del país.

Además, promovió la educación permanente, puesto que hombres y mujeres adultos demostraron cómo el proceso del aprendizaje no puede detenerse jamás.

Fiel a esta tradición, la universidad siempre debe ser lugar de convergencia de los sectores populares del país en orden a su formación e instrucción profesional. (Universidad La Gran Colombia, 2016, pp. 28-29)

Mención especial adquieren hoy los valores primordiales, en especial para el espacio de grancolombianidad, donde la verdad, la comunidad, la participación y la autenticidad contribuyen a la formación integral de cada una de las personas comprometidas solidaria y comunitariamente en la búsqueda de la verdad, con sentido de participación y comunitariedad, orientado todo ello por el valor de la excelencia académica. Dichos valores prioritarios constituyen la dimensión axiológica que inspiran los documentos fundantes.

Solo con el compromiso personal y comunitario de autenticidad es posible construir la Nueva Civilización que sueña la Universidad, contribuyendo al cambio o conversión ética para pasar de la inautenticidad a la autenticidad de vida y de compromiso; para educar y formar personas éticas y auténticas, lo cual constituye un reto y desafío hoy para la Institución en medio de una cultura globalizada cada vez más insolidaria e inauténtica.

Conclusión

La Universidad La Gran Colombia, desde la experiencia fundacional, ha buscado identificarse permanentemente como comunidad académica fraternal, integrada por estudiantes, profesores, administrativos, directivos y personal comprometido con su desarrollo histórico y cultural. La reunión de estudiantes, profesores y administradores en torno a la verdad exige a la comunidad, pues solamente en un clima de diálogo y amistad es posible que los espíritus se encuentren y aporten las perspectivas que cada uno tiene de la realidad, para elaborar las grandes síntesis del saber.

La Universidad La Gran Colombia desde su misión y visión se ha identificado como una comunidad educativa dedicada a la formación integral y al perfeccionamiento de las personas, promoviendo permanentemente la formación en valores como especificidad y razón de su ser y de su tarea como quehacer, inserta en las actuales problemáticas en que se encuentra la nación colombiana. De aquí brota la coherencia y el compromiso de la Universidad y del Centro de Pensamiento La Esperanza “Don Pedro Laín Entralgo” frente al desafío ético y moral de la sociedad actual hoy, en busca de la construcción de una civilización más humana, más cristiana.

La respuesta dada por la Universidad La Gran Colombia, se ha fundamentado en la fidelidad a la búsqueda de la verdad, desde los distintos saberes y siguiendo el ideal que brota del Evangelio de Jesús el Maestro por excelencia, como lo viviera plenamente el fundador y apóstol de la educación Julio César García Valencia a través de la frase que apropio: *“Veritas Liberabit Vos”* – *“la verdad os hará libres”* (Jn 8, 32), lema que ha identificado al claustro universitario.

Dicha visión y horizonte para la Universidad constituye su mejor aporte ante los desafíos de la formación académica, para el presente y el futuro dentro de los nuevos escenarios de globalización, que de manera clara ya lo había anticipado con visión profética el fundador al expresar en el Acta de constitución:

En suma, la Universidad La Gran Colombia viene a realizar dentro de un concepto moderno y en armonía con las exigencias de los tiempos actuales, el ideal de los estudios generales en la edad media, tan admirablemente definidos por Alfonso el Sabio “Estudio es un ayuntamiento de maestros et de escolares que es fecho en algún lugar con voluntad et con entendimiento de aprender saberes”.

Bogotá, 24 de mayo de 1953. Día del Espíritu Santo y de María Auxiliadora, Aniversario de la Batalla de Pichincha. (Universidad La Gran Colombia, 2016, p. 23)

El sentido de una comunidad es la participación de una *experiencia fundacional* y un *caminar histórico* de servicio a la nación y al pueblo colombiano; la comunidad se constituye como tal al participar de un campo común de experiencias, de principios, de valores, horizontes, metas y significados que le dan consistencia e identidad propia. La Universidad La Gran Colombia, comunidad de experiencia fundacional, ha buscado identificarse permanentemente como comunidad académica fraternal, integrada por estudiantes, profesores, administrativos, directivos y personal comprometido con su desarrollo histórico y cultural.

La Universidad La Gran Colombia es, ante todo, un organismo vivo y dador de vida, en el cual todos sus miembros participan de común acuerdo en el mismo proceso de crecimiento y desarrollo integral para lograr un compromiso con la población discente que espera formarse en el escenario actual de cambios, cada vez más rápidos e impactantes. Los estudiantes buscan libremente la Universidad para la formación integral profesional que les permita acceder a un futuro con mejores oportunidades y para vivir humana, ética y cristianamente el ejercicio de su profesión.

La educación y la vivencia de los valores propiciados por la comunidad académica permite la participación social desde la dimensión ética y moral de responsabilidad, ofrece una sólida fundamentación científica, política, histórica y filosófica y la aceptación de la trascendencia como encuentro de la persona consigo mismo, con el otro, con la naturaleza y con Dios.

[Formar implica] forjar hombres y mujeres con decisión y espíritu aceros, no volubles y fáciles [...] la formación de la voluntad en el ser humano, para forjar personas libres y responsables, de carácter, capaces de optar por los valores superiores inspiradas siempre y en todos sus actos por el amor. (Universidad La Gran Colombia, 2016, p. 26)

La Universidad, inspirada además en las orientaciones de la Iglesia católica para el cumplimiento de su quehacer y misión, acoge el mensaje pronunciado durante la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunida en Santo Domingo (1991), sobre el sentido de la educación cristiana. Así lo expresó claramente la Conferencia Episcopal:

La educación cristiana se funda en una verdadera Antropología cristiana, que significa la apertura del hombre hacia Dios como Creador y Padre, hacia los demás como a sus hermanos, y al mundo como a lo que ha sido entregado para potenciar sus virtualidades y no para ejercer sobre él un dominio despótico que destruya la naturaleza. [...] Ningún maestro educa sin saber para qué educa y hacia dónde educa. Hay un proyecto de hombre encerrado en todo proyecto educativo; y este proyecto vale o no según construya o destruya al educando. Éste es el valor educativo. Cuando hablamos de una educación cristiana, hablamos de que el maestro educa hacia un proyecto de hombre en el que viva Jesucristo. (Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992, p. 93)

El anuncio del mensaje de Jesús y el Evangelio de la vida y para la vida, da sentido eclesial y pastoral a la misión educativa orientada por docentes cristianos; inspira el seguimiento de Jesús “Buen Pastor” y “Buen Samaritano” mediante la pedagogía del Evangelio y la opción por una excelente educación humana, cristiana, ética y profesional para con los estudiantes que han confiado su formación a la comunidad académica. Docentes, discentes y personal administrativo contribuyen y aportan lo mejor de sí mismos para el logro de los compromisos y responsabilidades, a la luz de la palabra y del Evangelio de Jesús.

Referencias

Cadavid Restrepo, T. (1926). Historia de la instrucción pública en Antioquia. *Repertorio Histórico de la Academia Antioqueña de Historia*, 8(1-5), 1-3. <https://n9.cl/6vwam>

- Consejo Episcopal Latinoamericano (Celam). (1992). *Documento de Santo Domingo. Mensaje a los pueblos de América Latina*. IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. <https://n9.cl/vj2hg>
- Fontaine, L. (s.f.). *El labrador y sus hijos*. <https://n9.cl/qj4c0>
- García de Sáenz, M. C. (2009). *Julio César García Valencia y su participación en la educación nocturna en Colombia*. Universidad la Gran Colombia.
- García Valencia, J. C. (1959). María en la Historia de Antioquia. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 23(84), 336-345. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/revista-institucional/article/view/3332>
- Groody, D. G. (2009). *Globalización, espiritualidad y justicia*. Verbo Divino.
- Olano García, H. A. (1994). *Biografía del doctor Julio César García Valencia* (2.ª ed.). Talleres Gráficos.
- Universidad La Gran Colombia. (2016). Proyecto Educativo Institucional. "Forjadores de la Nueva Civilización". Universidad La Gran Colombia. <https://bit.ly/3OBRRzK>
- Universidad La Gran Colombia. (2019). PEID. Plan Estratégico Institucional de Desarrollo (2019-2025). Universidad La Gran Colombia. <https://n9.cl/1t39e>

El problema de la educación en los tres primeros libros de las *Leyes* de Platón

Javier Augusto Cajigas Ortega^{1†}

Introducción

Una de las cosas que más llama la atención de Platón es que bajo el aparente entendimiento de sus ideas y la facilidad de su lectura, hay unas profundidades siempre inexploradas, lo que lo hace un clásico; puesto que la grandeza de su escritura no se agotó con las primeras miradas del hombre griego que fue deslumbrado por esta, sino que se repite en cada uno de los nuevos lectores que encuentran siempre una riqueza inusitada, no palpada, abisal.

En este escrito se propone una reflexión sobre los tres primeros libros de las *Leyes* de Platón, haciendo énfasis en la educación, *paideia*² (Jaeger, 1994), como hilo conductor de la discusión. Se enmarcan en los límites que van desde lo teórico, la propuesta puramente especulativa (inicio del Libro I), hasta la utilidad de esta, con la revelación de una posible implementación práctica de las ideas (finales del Libro III) en la fundación de una nueva ciudad, *Magnesia*, desde sus cimientos, empezando por los legales. Planteamiento de una *constitución* donde estos primeros libros sirven como marco filosófico o preámbulo de las leyes.

1 Optaba al título de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana y licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás (Colombia). Fue profesor del Centro de Pensamiento La Esperanza "Don Pedro Laín Entralgo" de la Universidad La Gran Colombia.

2 Siguiendo a Jaeger, esta es entendida en el sentido más amplio, que en su conjunto puede subsumir conceptos como civilización, cultura, tradición, literatura o educación y en consonancia con los matices que le imprime Platón en esta obra.

Las *Leyes* inicia con la conversación de tres ancianos con experiencia en cuestiones políticas: un ateniense del cual no se sabrá su nombre, Megilo procedente de Esparta y Clinias de Creta. Esta charla se lleva a cabo en el transcurso de un día, mientras ascienden por el camino que de Cnosos conduce a la Gruta de Zeus en la isla de Creta³. Parte de una pregunta muy sugerente, hecha por el ateniense, que versa sobre el origen humano o divino de las leyes en las ciudades de sus interlocutores⁴, proponiendo el orden de la discusión, como interlocutor preeminente del diálogo⁵. Queda planteado el tema a ser tratado: el de las formas de gobierno y las leyes que rigen las diferentes comunidades humanas en Grecia; a partir de la cual se despliega las *Leyes* obra más extensa, más de una quinta parte del total del *Corpus Platónico*, y compleja, porque en ella de manera discontinua se abordan con profusión temas en diferentes ámbitos del ser y quehacer humano.

Escena donde los elementos dramáticos (del quién, dónde, cómo, cuándo y cuánto) enmarcan el tiempo y espacio donde se “yuxtaponen las diferentes posiciones”, y en este entramado, el pensamiento de Platón (Zuckert, 2009). Drama de las ideas donde ningún interlocutor es su portavoz⁶.

Del Libro I. La necesidad de educar en la “virtud total”

Siguiendo la cronología dramática propuesta por Zuckert y que coloca a las *Leyes* como el primero de los diálogos de Platón —donde en el

3 Famosa por ser el lugar donde habitara Zeus, dios principal de la mitología griega, durante su niñez y juventud, refugiándose del apetito voraz de su padre Cronos, y lugar de peregrinaje hecho por el mítico rey Minos cada nueve años para recibir consejo del dios tutelar de la isla.

4 Ciudades muy afamadas en toda Grecia por su forma de gobierno y ordenación legal. Platón las ha utilizado como modelo en otros diálogos, retomando algunas disposiciones que en ellas eran corrientes.

5 En los diálogos de Platón aparece siempre un interlocutor preeminente quien dirige el orden de estos, no podemos hablar de un diálogo con una participación igualitaria de todos los interlocutores. Dicho papel en casi todos los diálogos es asumido por Sócrates, como leemos en este se da una excepción. Algunos autores no dejan de señalar, por la coincidencia de la procedencia y por el papel que le corresponde, al ateniense como el mismo Sócrates, tesis que no se comparte en este escrito.

6 Zuckert, en su obra *Plato's Philosophers (Los filósofos de Platón)*, descentra el papel de Sócrates como portavoz de Platón. En este diálogo, donde Sócrates está ausente, el portavoz tampoco sería el extranjero de Atenas.

conjunto de sus obras Sócrates aparecerá como un héroe filosófico en el drama de las ideas—, vemos a partir de la lectura del libro primero de *Leyes* que hay la anticipación de una filosofía que intenta dar respuesta o ejercer oposición al embate de los sofistas y su propuesta política y educativa, también vemos como se proponen unas leyes que van más allá de la disposición legal para intervenir a través de la educación sobre la vida interior del individuo y sobre las virtudes a ser desarrolladas, en procura del correcto ordenamiento de su alma.

Se reconoce, y así lo manifiesta Platón, que su filosofía parte del contexto de la condena del “hombre más justo de su tiempo”, a saber, Sócrates, y del acuciante interrogante sobre cómo hacer mejores a los hombres, que surge como alternativa al relativismo propuesto por los sofistas en su proyecto filosófico. Al reflexionar sobre la pregunta con la que se inicia este libro: ¿de dónde proceden las leyes, de dioses o de hombres? La respuesta es que fueron inspiradas por los dioses y, podemos decir entonces, que para fundamentar las leyes y justificarlas en la mente de los hombres o hacerlas más plausibles, es necesario determinar el carácter divino de su procedencia.

Además, al recurrir a la figura de los poetas, se tiene en cuenta que muchos de estos, desde épocas inmemoriales, son los hacedores de la reflexión mitológica y por extensión religiosa en el mundo griego, además destinatarios de un conocimiento en el ámbito político. Ellos hablaban por los dioses, en lo que se ha llamado la heteronomía de la palabra.

El ateniense, en su crítica a los ordenamientos legales sobre los que se discurre, a saber, Esparta y Creta, ha puesto en cuestión de manera implícita, si la acción de los legisladores no ha sido óptima o se ha interpretado mal por los hombres que las aplican, ya que no es a los dioses o sobre sus disposiciones o sobre la efectiva intervención de estos sobre lo que se discute, sino sobre cómo interpretar de la mejor manera el origen y validez de las disposiciones legales, que emanadas de los dioses han sido promulgadas por cada uno de los legisladores primarios y expresadas por los poetas.

Opuesta a la posición de los sofistas, quienes han relativizados los valores y cuestionado el carácter divino de las leyes, hasta llegar a la formulación de que estas son impuestas por los más fuertes. Prácticas como la *kripteia*, que consiste en el ejercicio de formación militar de jóvenes espartanos quienes tienen que sobrevivir desprovistos de todo, asaltan, roban y asesinan a la población ilota, muestran el exacerbo de la autoridad y llevan a cuestionar efectivamente, si la normatividad de Lacedemonia, que la permite, puede estar inspirada en la divinidad, a lo que se responde en el conjunto del Libro I, que dicha práctica se da porque se quiere cultivar en los espartanos una de las virtudes, la *andreia* (valentía), sin tomar en cuenta otras virtudes. De allí que en la práctica dependen más de las necesidades humanas, que las que hacen con miras a la guerra y de la mala interpretación que se hace del designio divino, que de la ausencia de divinidad en las leyes de la ciudad.

La divinidad puede hacer referencia al carácter de racionalidad de las leyes, que se fundan a partir de la necesaria convivencia pacífica de los hombres y que necesita de la consecución de las diferentes virtudes (prudencia, templanza, sabiduría y justicia), a lo que el extranjero ateniense denomina la *virtud total*, y que debe ser tomada en cuenta para educar a sus ciudadanos y, en consecuencia, proyectar prácticas sociales que permitan su desarrollo a futuro.

El pensamiento político de Platón implica el ámbito ético. En sus obras vemos como oscila entre la reflexión de la ciudad como una totalidad y la relación de esta con el individuo, es decir, la reflexión política implica la formación de un tipo de individuo. En *La República* donde se inicia con la cuestión de la justicia a nivel individual, pero una vez que los sondeos especulativos de sus interlocutores no llevan a una respuesta satisfactoria, se da paso a la reflexión de lo que sería la justicia en la *polis* y cuál sería el sistema político que más promovería la justicia, que implicaría toda una organización donde lo educativo juega un papel primordial y el ordenamiento social conlleva al ordenamiento del alma.

En *Leyes* leemos como a partir de un primer acercamiento al origen de las leyes, al ordenamiento del conjunto de prácticas sociales y a las normas prescritas para implementar estas, se da un viraje, donde se reflexiona sobre la afectación de dichas disposiciones en la formación de un tipo de ciudadano, cómo la regulación de ciertas prácticas sociales van a aportar para el mejor desarrollo del individuo, su virtud y ponerlo en el camino de la felicidad, no sólo para evitar el mal, el dolor, que muchas veces es prodigado para que los hombres se vuelvan más fuertes, sino para regular el placer, ya que cuando los hombres se entregan a él por igual, se pierden.

El legislador tendrá que velar tanto por la salud de la *polis*, en búsqueda de la justicia, como de la salud de los individuos o mejor, gracias a esta; poniéndolos en el camino de la virtud, planteando la fórmula de la analogía médica en la que el buen ordenamiento es la medicina del alma.

El papel asignado al placer y al dolor cobra significado al buscar la obediencia de las leyes por parte de los ciudadanos: el legislador puede disuadir, utilizando todo lo que está a su alcance para hacer las mejores leyes en consonancia con la virtud forjada en el interior de los individuos, o tiene que obligar, por medio del sentido punitivo o de castigo al que no cumpla las mismas. En las *Leyes*, el preámbulo de las leyes antecede al planteamiento de un código penal.

Del Libro II. El deber de la ciudad en la educación moral por medio del arte

Se estudiará el contenido estético que se puede derivar de la lectura del Libro II de *Leyes*, para ello: primero, se harán algunas acotaciones generales sobre la propuesta político-pedagógica en los primeros libros; segundo, se abordará la argumentación sobre la relación del placer y dolor con instituciones que promueven la buena formación de los individuos; y tercero, se asumirá la intervención del legislador en las artes y la función del arte para la vida virtuosa, que es la que lleva a la felicidad.

La estética es la reflexión que desde la filosofía se hace del arte y la belleza, el término moderno para dicha disciplina se debe al filósofo alemán Baumgarten y deriva de *sensación*. No sin miedo de cometer un anacronismo, por la utilización atemporal del mismo, se puede afirmar que Platón en su Libro II nos asalta con un complejo tratado sobre esta disciplina filosófica. El arte, pero en especial la música, tiene un papel fundamental en el desarrollo argumentativo, que, empezando con la institución lúdica del vino, deviene a las festividades y de estas a la danza coral. No es de extrañar que sean las Musas, Apolo y Dionisio, como divinidades que regentan las artes, evocadas por Platón, quienes las instituyeran para el deleite de los hombres, rompiendo con los muchos esfuerzos que a estos les depara a lo largo de su existencia.

El itinerario que lleva al estudio de estas tres instituciones tiene que ver, entre otras ideas con: el proyecto político en el que se cifran las *Leyes*, su esencial componente educativo y el papel del legislador que interviene activa y positivamente en la formación del individuo. La consideración de lo que es la educación, en tanto guía y conducción desde la infancia y su coherencia con las otras etapas de la vida del hombre, lleva a la formación del mejor de los hombres, es decir aquel que es superior a sí mismo al vencerse en la más dura de las batallas, la que encara en contra de sus propios deseos, apetencias e instintos. El hilo conductor es la reflexión sobre el placer y el dolor, y los miedos que estos generan, a saber, la vergüenza y la cobardía, respectivamente, “ya que, en la vida de los hombres, los placeres y dolores correctamente formados constituyen la educación” (2008, 653c), como lo afirma el ateniense.

Pero es sobre todo la reflexión del placer la que justifica el análisis de las instituciones tratadas (las bebidas, las festividades y la danza), y articula el nexo entre los dos primeros libros de *Leyes* y su relación con la primera institución, la embriaguez, atribuyéndole una responsabilidad de primer orden “la preservación de la educación” (2008, 653a) cuyo círculo argumentativo se cerrará al final del Libro II a manera de colofón. Ya que el uso debido de esta debe llevar al desarrollo de la templanza, lograda por el conocimiento que tenemos de los otros y de nosotros mis-

mos en los encuentros con el vino, y que permite conocer “la índole y el estado”. Es decir, tanto lo adquirido como lo heredado (2008, 650b) por los individuos, cosa que concierne de modo directo a la política y al legislador.

De este modo, el legislador debe intervenir en los encuentros mediados por el vino, en las festividades y danzas corales que en ellas se exhiben, para que se apeguen a la natural disposición con que fueron concebidas por los dioses. No guiados únicamente por el placer o por el gusto subjetivo, que lleva a juzgar un canto o una danza, en tanto partes integrales de la música, como buenas y bellas, lo que quiere expresar en los tanteos argumentativos el extranjero ateniense. Muy por el contrario, y como lo dirá, que no sea el placer lo que conduce a la vida buena y feliz, sino el vivir con justicia apegados a la virtud, lo que denomina dicho interlocutor la “corrección de la música” dependerá menos de la “capacidad de proporcionar placer a las almas”, como de mostrar “imitaciones de conductas que se dan en acciones, circunstancias y caracteres de toda clase”, lo que nos acerque más a la verdad. Es decir, que lo que llamemos bello y nos cause deleite corresponda efectivamente a lo bueno y que quien esté “bien educado” para juzgar y complacerse de las artes, lo haga guiado por esta premisa.

El arte viene en auxilio de los hombres, como enviado por los dioses para separarlos de la condición animal y mostrarles el camino de las bellas formas en el movimiento y el hablar. Ya que los niños como los animales, que se mueven y gritan sin control, están en un estadio anterior a toda humanidad, como lo estaban los cretenses y lacedemonios al determinar normas y leyes que no les permitían una formación más allá de las determinaciones naturales. El legislador debe intervenir el arte, en la medida que es una forma de persuasión anterior a toda razón y sin recurrir a la obligatoriedad, más bien a la seducción que debe procurar quien guía por la razón, para con quienes todavía la persuasión de los razonamientos ni argumentos le son propios. La fuerza de la música reside precisamente en ello, que puede atraer y enseñar con el componente del deleite y apelando al placer que produce, pero también cuando al caer en

manos de poetas que no están formados para tales efectos, el poder de la música (del arte) será más nocivo, porque confundiría a aquellos que, por su impericia, no son capaces de diferenciar lo que es virtuoso de lo vicioso, o por una formación errada, ven en lo malo lo bello, dirá el ateniense.

Libro III. La mala educación determina la decadencia de ciudades e imperios

En el desarrollo argumentativo del Libro III de *Leyes* se pueden distinguir con nitidez dos momentos a ser analizados en este escrito. El primero, el estudio del desarrollo de comunidades humanas desde un punto de partida, narración inspirada por los dioses y retrotraída de Homero, *narración en abstracto*, donde la humanidad está claramente definida, va ganando en complejidad, tanto de sus intereses, vicios y virtudes, arte y legislación, como de las formas de gobierno que se hacen necesarias para satisfacer dicha complejidad, hasta llegar, en la evolución histórica, a la formación de la triada de ciudades de Lacedemonia, para retornar a manera de corte metodológico, el estudio de estas ciudades, especialmente de Esparta, que fue el punto de partida en el Libro I. Consecutivamente, en un segundo momento, *narración en concreto*, en el horizonte de la grandeza y corrupción de las diferentes ciudades que representan formas de gobierno determinadas en Lacedemonia, aristocracia militar; en Persia, monarquía; y en Atenas, democracia. Un elemento que se puede destacar en este estudio y como se revisará, es que la corrupción se origina en todas las sociedades por la falta de educación adecuada, por la falta de desarrollo de la virtud integral, por la ausencia de guía del gobernante y de su inteligencia para con sus herederos o porque se deja en manos del pueblo la valoración de lo que es justo o injusto.

En el Libro III la propuesta del interlocutor “preeminente”, el ateniense, se encamina al estudio de las organizaciones políticas en la historia, un análisis diacrónico que permita ver en perspectiva el desarrollo de las sociedades humanas, del vicio y la virtud que las ha acompañado y su relación con la legislación y la educación; en definitiva, con la política. Dicha propuesta, llama la atención porque no remite al mito como

origen de las organizaciones sociales, sino a sondeos especulativos que tienen que ver con elementos interpretativos a partir de otra forma de racionalidad, ya que no se refiere necesariamente a un estado de naturaleza anterior a toda humanidad, puesto que donde hay seres humanos, hay formas de organización política. En consonancia y como afirma el ateniense, un nuevo recomienzo ha antecedido a un sinnúmero de ciudades, desaparecidas o no, con muchos ordenes políticos diferentes (2008, 676b-c).

Dicha historia se va tejiendo a partir de un “cataclismo” (2008, 677a), relacionado con la destrucción por inundación, que pone fin a los logros civilizatorios anteriores, entre ellos los que tienen que ver con la organización social, y de allí hablar de unos reductos humanos, que de manera aislada han sobrevivido en diferentes partes de la tierra y a medida que avanzan van ganando en complejidad, cambiando de organización y cambiando también los escenarios topográficos en los que se desenvuelve cada nueva comunidad. Su actitud, producto de la memoria del acontecimiento funesto se va perdiendo paulatinamente, lo que las lleva a una relación más cercana con el recurso hídrico que tienen a disposición, que cada vez menos, representará un peligro a medida que se alejan en el tiempo.

En su orden se narran la pervivencia y desarrollo de las diferentes comunidades y sus características. Los primeros grupos humanos son de “pastores montañoses” (2008, 677b) que sobreviven en lo alto de las montañas, han perdido toda experiencia en artes que no le son propias para tales actividades, viven una vida sencilla, “sin ganancias”; pero por lo mismo, sin las “maldades” que se dan en las ciudades, en una situación de debilitamiento del arte político, ajenos a la virtud y al vicio, a las artes y a las leyes (678b), a la metalurgia, a la tala de árboles y a las comunicaciones, a la rebelión y a la guerra. Se dedicaban a la caza, la cría de ganado y producción artesanal por modelación, cerámica y artesanías de tejido y trenzado. Artes dadas por un dios para que no vivieran en pobreza y para que entre ellos no surgiera la discordia. Se generan “caracteres nobilísimos”, esa vida simple lleva a que sean buenos, vivan regidos por las cos-

tumbres y las leyes patrias, el ateniense los llama “señoríos”, como el de los cíclopes, según refiere a Homero (680b), donde gobierna el elemento anciano, sometidos a la monarquía más justa (680d).

En el segundo grupo están las comunidades humanas más grandes, estas habitan en las laderas, viven de la agricultura y hacen fortificaciones contra las fieras, con una única gran casa común (2008, 680e-681a), al proceder de los grupos anteriormente descritos y sin comunicación con otros, tienen costumbres y dioses propios, transmitiendo sus concepciones de generación en generación, llegando con sus propias leyes y costumbres al asentamiento mayor y “pisando el umbral de la legislación”, ya que son necesarias unas leyes comunes a partir de las anteriores, se instauran entonces los legisladores y gobernantes que formarán una aristocracia, para tal efecto (681d).

El tercer grupo humano corresponde a la comunidad donde ya se dan las características de la organización política y de las ciudades, que toma como ejemplo de nuevo a Homero, quien presenta la fundación de Dardania, en Troya. Al narrar acontecimientos inspirados por la divinidad, se reafirma que sucedieron en la realidad, ciudades que se ubican en la llanura sobre colinas no muy altas, junto a muchos ríos, olvidando la destrucción, lo que demostraría que ha pasado mucho tiempo desde tal acontecimiento, además utilizaban el mar sin ningún temor. Es en este punto donde el ateniense introduce el sitio de Troya y los muchos males que la larga ausencia de los nobles guerreros aqueos trajo a sus lares, ya que según se refiere, al volver a casa fueron víctimas de la sedición y el exilio. Los nuevos habitantes en torno a la figura de Dorieo, antecedente histórico poblacional de los lacedemonios, fundarían diferentes ciudades entre ellas Esparta, cuarta ciudad o comunidad humana.

Cada ciudad, por igual, fue ganando en complejidad en el distanciamiento de lo salvaje, anterior a toda forma de gobierno, las formas políticas responden a seres humanos más problemáticos cuyos intereses, vicios y virtudes empiezan a disputar en su interior. De este modo, el ateniense ha puesto de nuevo en escena el problema que originalmen-

te se ha planteado: “de donde habíamos partido al comienzo en nuestra conversación acerca de las leyes, tras caer en la música y las borracheras” (2008, 682e). Y después de una larga digresión, se retorna, para ver “qué se ha ganado”, en el problema que atañe a los interlocutores y reencausa la discusión: “comprender en algo qué fue establecido correctamente y qué no; y qué leyes conservan lo que se conserva y cuáles destruyen lo que se destruye y cuáles puestas en lugar harían a una ciudad feliz” (683b).

A continuación, y retomando el problema originario, los interlocutores disertan sobre la fundación de los tres reinos en Lacedemonia en torno a tres ciudades, a partir de la invasión de los dorios, sometiendo a los antiguos pobladores, con monarquías de aristocracia guerrera, la pregunta se hace patente, si dicha fundación entraña muchas bondades, tales como: una organización en torno a una estirpe única de reyes hermanos, la ayuda mutua entre los reyes, la aplicación moderada de justicia, cumpliendo la mayor exigencia para un legislador, que la mayoría de ciudadanos admita sus leyes de buen agrado (2008, 6984c), una cierta igualdad de riqueza desde el comienzo con la repartición equitativa de la tierra (684d), y sin deudas que condonar. ¿Por qué dos de ellas se corrompieron? (684e), y por qué solo quedo una, no pudiendo ser el ejemplo para el resto de Grecia, ni pudiendo colaborar en caso de invasión extranjera, como en el pasado así lo hicieran los aqueos con la presencia Asiria en Troya, y en el presente, que se hace más urgente, con la amenaza siempre inminente de Persia.

El ateniense desarrollará el argumento al punto (2008, 688a-d) y volverá a una tesis formulada en los primeros libros, las ciudades de Lacedemonia entraron en crisis, no por falta de valentía ni de experiencia en la guerra, ya que esta es la virtud que con mayor ahínco han cultivado, sino por no haberse educado en la integridad de las virtudes que hacen a los hombres buenos gobernantes y, sobre todo, en una, la primera, la *inteligencia*, que es la sabiduría que los lleva a conocer la condición humana; es decir, “la ignorancia de las cosas más importantes de los asuntos humanos” (688d). Siendo para el ateniense la mayor ignorancia un error

propio de la muchedumbre cuando se siente odio por lo que parece ser bueno y bello, y amor por lo que es malo e injusto, “cuando el alma se opone a los conocimientos” (689a); *disonancia*, cuando placer y dolor gobiernan en lugar de gobernar la razón, que es acorde y produce las buenas definiciones, opiniones y conocimientos.

Debe haber entonces una “*concordancia* entre juicio y sentimiento” (2008, 689 d-e), que es la más grande de las sabidurías y debe estar presente en el gobernante. También se introduce en la ruta de la argumentación y conforme a lo dicho anteriormente, la distinción de quienes deben gobernar y ser gobernados, que en su orden son: los padres a los hijos, los nobles a los plebeyos, los viejos a los jóvenes, los amos a los esclavos, los fuertes a los débiles, la inteligencia a la ignorancia, el afortunado por los dioses a los que no (690a-c).

Así las dos ciudades del Peloponeso fueron víctimas de la impericia de sus gobernantes, de la ambición que enceguece y del ímpetu desmedido del joven con poder, la necesidad por no tener presente la justa medida. Para que Esparta no sufriera los mismos males, se establecieron una serie de instituciones que hicieron más “*mesurada la realeza*”: la diarquía, la gerusia y los éforos.

En su análisis de las formas de gobierno más significativas en el contexto de su época, la monarquía y la democracia, propone el ateniense, el estudio de Persia y Atenas, ya que aquellas son “*madres de los sistemas políticos*, de cuyo entrelazamiento con razón podría decirse que surge el resto” (2008, 693d) y cómo en ellas no se cumplió la premisa de ser “*libre, prudente y amiga de sí misma*” (693a), sus gobernantes y ella misma debieron cultivarse en la “*la templanza, la inteligencia y la amistad*”, para que no sucumbieran al hado histórico.

En Persia se analiza lo que produjo la debacle en dos momentos de su historia. El primer momento se dio con la ausencia del gobernante Ciro, en la educación de sus hijos, los futuros herederos del poder. Una vez alcanzó la expansión y la riqueza tuvo que dedicarse a defender lo adquirido, dejando la educación en manos de las mujeres, quienes determina-

ron en ellos un carácter débil, marcado por “la lujuria y la licenciosidad” (2008, 694d-695b), el joven Cambises, hijo de Ciro, “enloquecido por la embriaguez y la carencia de educación [...] destruyó el imperio” (695b). Continuando con la argumentación, lo mismo sucedió con el imperio que a partir del anterior, reorganizó Darío, una vez llevó a buen término su empresa legislativa, que le debió la adhesión de su pueblo y los militares y la conquista, dejó a su hijo Jerjes en manos de una educación licenciosa.

Concluyendo, que no es el azar el que pierde a los hombres y los imperios, sino “la mala vida que llevan los hijos de los excesivamente ricos y de los tiranos” (2008, 696a), ya que de esta no resulta ningún hombre virtuoso. Aconseja entonces al legislador, tomar en cuenta la educación y no hacer alarde de todo lo que se dice que es la vida buena, si no está acompañada de la templanza (696b), muy por el contrario, debe acostumbrarse a honrar y deshonar en su orden y con prioridad: primero, lo que tiene que ver con el alma, cuando está o no acompañada de la templanza; segundo, lo concerniente al cuerpo; y, por último, lo relacionado con la fortuna y la riqueza (697b), y no infringir dicho orden. Los gobernantes persas privilegiaron la riqueza, convirtiéndose en los más déspotas, esclavizaron a los suyos y a los pueblos amigos.

Pasa el ateniense revisión a lo que ha sucedido con su ciudad (2008, 698a-701e), en el contexto de las guerras Médicas, donde Grecia en cabeza de Atenas, salió victoriosa por su buena disposición legal y la amistad entre las ciudades que la componen. No obstante, una vez alcanzada la libertad militar, en contra de los invasores, se dio paso a la libertad absoluta al interior de la ciudad, la democracia, y la consiguiente relajación en el cumplimiento de leyes que la regulaban, y en contra de la primera de todas, al atentar contra el ordenamiento musical, donde el pueblo sin reparos se creyó juez y parte, al confundir lo justo con lo injusto, lo bueno con lo malo, en definitiva lo bello con lo malvado, esto hizo perder a Atenas.

Al final de este primer tramo en la ruta de la argumentación, Clinias interviene y hace una confesión: él junto con otros nueve habitantes de

Cnosos deben proyectar una legislación para una nueva colonia que pretende fundar Creta, escogiendo leyes propias o de extranjeros, e invitando a los interlocutores a la construcción de dicha ciudad en la palabra (2008, 702c-d).

Entendido así, y a manera de conclusión, los sondeos especulativos iniciados por los interlocutores en los tres primeros libros de las *Leyes* sirven de preámbulo necesario, para la legislación de la futura colonia, de este modo, crea Platón una unidad en el discurso.

Referencias

- Jaeger, W. (1994). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (2008). *Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*. Editorial Gredos (original publicado en c. 369-347 a. C.).
- Zuckert, C. H. (2009). *Plato's Philosophers. The coherence of the dialogues*. The University Chicago Press.



REFLEXIONES ÉTICAS ha sido elaborado con fuente Lato e impreso en papel Earth Pact, elaborado 100% con fibra de caña de azúcar, libre de químicos y blanqueadores, en los talleres de Ediciones Carrera 7ª SAS en agosto de 2023.

Con esta edición la Universidad La Gran Colombia contribuye a la sostenibilidad del medio ambiente al utilizar materiales ecológicos producidos en Colombia.

En este libro, el lector encontrará una compilación de reflexiones en torno a algunos temas de la ética que hacen parte de discusiones de pertinencia nacional y mundial. Desde el aporte de los diferentes autores, se transitan discusiones sobre ética teológica y el rol del ser humano en ella; sobre el conflicto y la tolerancia; sobre el papel de la ética en la práctica investigativa y la búsqueda de la verdad; sobre la educación como problema filosófico, así como del espíritu humanista que convoca esta publicación.

Desde Reflexiones éticas, el Centro de Pensamiento La Esperanza “Pedro Laín Entralgo” ofrece un espacio y la oportunidad de lograr el encuentro y diálogo humanista entre académicos, profesionales, estudiantes y la sociedad en general, que conduzca e irradie estas meditaciones hacia diversos entornos de la sociedad.



ISBN 978-958-5179-45-5



UNIVERSIDAD
La Gran Colombia