

POR QUÉ Y PARA QUÉ LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA ACTUAL. REFLEXIONES DESDE LA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Guillermo Hoyos Vásquez

Instituto de Estudios Sociales y Culturales PENSAR
Pontificia Universidad Javeriana

RESUMEN

El texto comienza por reivindicar un concepto de filosofía “popular” que no excluye el de filosofía como ciencia y para especialistas. Dicha concepción de la filosofía ayuda a comprender mejor el sentido y el papel de la filosofía en los procesos educativos. Si la educación es comunicación y las competencias ciudadanas parten del actuar comunicacional, cuya apropiación es tarea primordial de la educación, podemos concluir que la pedagogía no es otra cosa que filosofía aplicada y que la filosofía si no logra articularse en procesos formativos permanece en el puro nivel teórico. Esto nos lleva a la propuesta de una teoría discursiva de la pedagogía en clave comunicacional. Se insiste concretamente en el sentido de la educación en valores, en la que se busca fundamentalmente la formación moral y la consolidación de una ética discursiva de mínimos para el desarrollo y consolidación de propuestas de educación por la democracia participativa.

Palabras clave: *filosofía popular, CTS (ciencia, tecnología y sociedad), mundo de la vida, acción comunicativa, educación en valores, ética de mínimos.*

WHY AND FOR WHAT REASON IS THERE PHILOSOPHY NOWADAYS. REFLECTIONS FROM THE POINT OF VIEW OF THE PHILOSOPHY OF EDUCATION

Guillermo Hoyos Vásquez

Institute for Social and Cultural Studies PENSAR
Pontificia Universidad Javeriana

ABSTRACT

The text begins by re-establishing a concept of 'popular' philosophy that does not exclude that of philosophy as a science and for specialists. This conception of philosophy helps to understand better the sense and role of philosophy in educational processes. If education is communication and societal competencies stem from communicational acting, whose appropriation is a primordial task of education, then, we can conclude that pedagogy is nothing but applied philosophy and that if philosophy does not achieve to articulate itself in formative processes then it will remain on a purely theoretical level. This takes us to the proposal of a discursive theory of pedagogy based on communication. The sense of education in values is firmly insisted upon, in so much as the search fundamentally for moral formation and the consolidation of a minimalist discursive ethic for the development and consolidation of educational proposals for a participative democracy.

Key words: *popular philosophy, STS (science, technology, society), world of life, communicative action, education in values, minimalist ethics.*

“El positivismo decapita, por así decirlo, la filosofía”

(Edmund Husserl, 1935)

La imagen del filósofo

Cuando en una reunión social se entera tu interlocutor de que eres filósofo no debe extrañarte si al momento te pregunta, por ejemplo, qué opinas acerca de la existencia de Dios, o qué opinas sobre los extremos a los que ha llegado el movimiento antiglobalización o la política de los Estados Unidos o la corrupción de la clase política. También puede eventualmente solicitarte ayuda para sacar a su hijo de una situación de crisis ocasionada por consumo de drogas o simplemente por bajo rendimiento en sus clases.

Todavía el filósofo conserva un extraño prestigio; extraño porque se espera de la filosofía que solucione de manera casi doctrinaria muchas de las cuestiones fundamentales de la existencia humana. Y si los filósofos hoy en día no asumen conscientemente este papel que el público les asigna, este mismo público acudirá con esas preguntas vitales a quienes se presentan como filósofos y que solo ofrecen respuestas banales o supersticiosas.

El filósofo no debería escapar a su responsabilidad de pensar respuestas y darlas, pero tiene que aclarar al público que normalmente sus soluciones no pretenden ser conclusivas, sino más bien orientadoras, conjeturales y pedagógicas. En este sentido el filósofo más que definir posiciones debe preguntar, cuestionar, dialogar y ayudar a encontrar lo mejor para la comunidad.

La utilidad de la filosofía

En 1962 Theodor W. Adorno, uno de los más destacados filósofos del siglo XX, se preguntaba: “¿para qué aún filosofía?”¹. Esta pregunta sería repetida 9 años más tarde por su discípulo Jürgen Habermas, para quien en la senda de su maestro, la filosofía hoy tiene sentido en cuanto actitud crítica, lo que no significa que a partir de la crítica no pueda ser propositiva. Debe serlo. La filosofía deconstruye, cuestiona públicamente verdades aparentes, ideologías no justificables, instituciones ilegítimas y con ello abre el camino de reconstrucción de lo que puede defenderse como verdadero en el ámbito del conocimiento, como éticamente correcto en el actuar humano y como auténtico en la formación de la persona.

Con esto queda indicado el sentido constructivo de la filosofía hoy en día. No se trata de una crítica por la crítica, de un arte por el arte. Se busca más bien develar, en el más auténtico sentido de lo normativo, a partir de una evaluación de situaciones concretas, un ‘deber ser’. Éste es formulado hoy por la filosofía moral, política y del derecho como ‘necesidad práctica’ en propuestas contrafácticas, es decir, en proposiciones que se apoyan en diagnósticos de las ciencias sociales sobre lo dado, pero que a la vez asumen que dicha facticidad puede ser transformada gracias al compromiso de ciudadanas y ciudadanos involucrados en procesos de participación.

Filosofía académica y filosofía popular

Kant solía distinguir entre filosofía académica y filosofía mundana y popular, es decir, entre la filosofía como la practican los filósofos en sus escuelas y en lenguaje especializado, y la filosofía que interesa a todas las personas en cuanto seres razonables. Lo difícil es tender un puente entre las dos: ser capaz de usar los argumentos del filósofo profesional de tal manera que sirvan para iluminar los problemas que de forma implícita o explícita interesan al hombre de la calle. Y a la inversa, ser capaz de introducir en la discusión de los filósofos expertos cuestiones relevantes para la vida humana.

Un texto clásico de la historia de la filosofía, *Investigación sobre el entendimiento humano* de David Hume (1748), inicia con una distinción acerca “De las diferentes clases de filosofía”. Allí nos dice que la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana puede ser tratada de dos maneras diferentes, cada una de las cuales tiene su peculiar mérito y puede contribuir al esparcimiento, instrucción y reforma de la humanidad. La primera considera al hombre principalmente como nacido para la acción e influenciado en sus criterios por el gusto y el sentimiento. Presenta la virtud como lo más valioso para el ser humano en su vida cotidiana, nos hace sentir que es preferible al vicio y nos entusiasma con la posibilidad de realizarla, convenciéndonos de que con ello se logra la felicidad.

La otra clase de filósofos considera al hombre como un ser racional más bien que activo y se esfuerza por formar su entendimiento más que por cultivar sus modales. Consideran la naturaleza humana como asunto de especulación y creen que la filosofía puede descubrir verdades ocultas que contribuyan a la ilustración de la posteridad. Aun cuando sus especulaciones puedan parecer abstractas e incluso ininteligibles para el lector común, buscan la aprobación de sabios y eruditos.

Al considerar estos dos modos de hacer filosofía, uno más comprensivo y motivacional, otro más riguroso y científico, indica Hume que la filosofía sencilla

y evidente siempre tendrá dentro del común de la humanidad, mayor acogida que la precisa y abstrusa, y será recomendada por muchos, no solo por ser más agradable sino más útil que la segunda. Se aviene mejor a la vida cotidiana, moldea el corazón y los afectos; al tocar aquellos principios que mueven a los hombres a la acción, reforma su conducta y los aproxima a aquel modelo de perfección que describe. La filosofía abstracta, por el contrario, al estar fundamentada en una actitud de la mente que difícilmente incide en la acción, desaparece cuando el filósofo sale de las sombras a la luz del día; tampoco consiguen sus principios ejercer mayor influencia sobre nuestra conducta y comportamiento.

En el texto de Hume podemos leer el siguiente párrafo a modo de conclusión: “entrégate a tu pasión por la ciencia pero por una ciencia humana, tal que pueda incidir directamente sobre la acción y la sociedad. Prohíbo el pensamiento abstracto y las investigaciones profundas, y los castigaré severamente con la pensativa melancolía que inducen, con la interminable incertidumbre que generan, y con la fría recepción que hallarán sus presuntos descubrimientos cuando sean comunicados. Sé un filósofo, pero en medio de toda tu filosofía, continúa siendo un hombre”.

He querido detenerme en esta ilustrativa concepción del quehacer intelectual propuesta por Hume en los inicios de la modernidad, porque creo que el problema de la utilidad tanto de la filosofía como de la ciencia misma se presenta hoy en términos semejantes. Se sigue debatiendo sobre la necesidad de una investigación rigurosa también en el ámbito de las ciencias humanas y sociales, pero ésta sigue adoleciendo de esa falta de concreción y aplicabilidad para las situaciones del mundo de la vida que requieren de la explicación del científico pero a la vez tienen que ser asumidas por los mismos agentes sociales. Es cuando se cree que basta con una divulgación inmediateista, con una comunicación emotiva, con la demagogia incontrolada. Debemos procurar, en cambio, que tanto los que se dedican a la cultura, los jóvenes intelectuales y académicos, como los ciudadanos, se familiaricen con los métodos de la filosofía y las ciencias y propongan sus resultados en la esfera de lo público.

“La pregunta de si la filosofía puede ser práctica –escribió recientemente Jürgen Habermas al volver de nuevo sobre las relaciones entre la teoría y la práctica–, es tan antigua como la filosofía misma”². Y esto significa que la filosofía ha de mantener viva la pregunta por su función, por su pertinencia “en el contexto de lo público y la política, de la educación y la cultura”. Por ello ante una “filosofía que no es *nada más* que ciencia y se cierra a la exigencia de orientarse públicamente” nos viene un sentimiento de malestar, porque aquí le falta un momento esencial a la filosofía. “Es difícil rechazar la impresión de que una filosofía relegada a ser solo disciplina académica, no es filosofía”. Y esto no tanto porque la filosofía hoy ya no pueda hacer alarde de un pensar totalizante, de una especu-

lación sobre el ser en general y en absoluto. Hoy ya no es posible una razón con pretensiones metafísicas de reconstruir un sentido pleno para la historia y para la vida, que pudiera compadecerse con catástrofes como las que siguen dándose después del holocausto y de las dos guerras del siglo pasado. Pero éste no es el problema de un pensar no público. “Lo que falta a una filosofía marchitada en disciplina académica, es otra cosa, la perspectiva desde la cual únicamente le puede venir su fuerza para orientar en la vida”³.

La filosofía y el avance de la ciencia y la tecnología

Frente a los avances científicos y tecnológicos muchas personas adoptan posturas extremas: algunos piensan que la ciencias naturales y exactas pueden explicarlo todo y que son inútiles los esfuerzos de la filosofía para que sean tenidos en cuenta sus puntos de vista acerca de lo que hacen los científicos, de lo que se logra con la técnica y de aquello que aún no ha sido alcanzado por la ciencia. Otros desconfían tanto de los avances científicos y tecnológicos que desearían volver a épocas ‘premodernas’ en las que aún el mundo tenía algo de misterioso.

Pienso que la posición adecuada es la que se manifiesta críticamente ante estas dos posturas extremas. Debemos aceptar los límites de la ciencia y de la tecnología, reconocer que la filosofía tiene su espacio propio que no tiene por qué llegar a ser conquistado por las ciencias, pero al mismo tiempo valorar la modernización y los avances que pueden ayudarnos a llevar una vida más digna y saludable.

Es necesario ante todo clarificar el sentido de la crítica a la permanente búsqueda unidimensional de precisión para describir nuestro mundo⁴. Se trata de una colonización del mundo de la vida en nombre de la ciencia y la técnica, en la que se pierde todo aquello que se nos da como opinión, cuando tenemos fenómenos dudosos, ambiguos y confusos. Las pretensiones de precisión nos prometen ciertamente un sentido de desarrollo eficiente, pero si se asumen en sentido exclusivo y unilateral, llevan inevitablemente a la negación de la filosofía y al descrédito de las imágenes poéticas del mundo humano. Gracias a la ciencia, el cosmos desacralizado está ante nosotros: preciso, explicable en su origen, expresable en su estructura matemática. Pero la precisión puede llegar a ser mutilación. Las precisiones a las que lleva una creencia dogmática en la ciencia y la técnica pueden cortar órganos vitales de la existencia. El universo se va estrechando cuanto con mayor precisión lo reconocemos, hasta volverse un mundo tan exacto que no es el mundo de la vida del hombre.

En nombre de la ciencia y la técnica hemos conquistado la Tierra. Desde hace mucho tiempo nos acostumbramos a aprovechar ávidamente sus recursos. El mundo de la vida empobrecido y enrarecido, formalizado y preciso, carente de

simbolismos, puede ser entonces definitivamente colonizado. Todo se convierte en maquinaria: el corazón en una bomba, el hombre en un autómatas; la historia universal recorre su curso calculado y siempre dirigible. ¿No habrá, además del modo calculador y técnico de dominar la naturaleza, un habitar poéticamente la Tierra, al que le correspondan las dimensiones moral, simbólica y estética?

La tarea de la filosofía es no solo cuestionar las pretensiones absolutas de la ciencia y la técnica sino también criticar las tradiciones dogmáticas que se sostienen en la religión, en la razón misma o en la política, cuando en nombre de dichas tradiciones las culturas amenazan con volverse autoritarias, fundamentalistas o nacionalistas. A partir de dicha crítica la filosofía puede ser el motor mismo de la ciencia y el eje de reflexión para una recuperación, con base en razones y motivos, del sentido originario de solidaridad, propio de la sociedad civil, de sus tradiciones y valores fundacionales. De esta forma la filosofía ayuda a revertir el proceso de colonización del mundo de la vida, debido al eficientismo propio de una racionalidad estratégica y a un reduccionismo neoliberal de la globalización: se abre entonces el camino de una reconstrucción social de la realidad, en la que los valores humanos recobren su relevancia y la ciencia y la técnica vuelvan a estar al servicio de los seres humanos.

Siguiendo a Kant podemos decir que el hombre, dada su inclinación natural a la metafísica, se ha preguntado siempre por el mundo como totalidad, por la libertad de la persona como fuente de responsabilidad moral, por la naturaleza del alma, por Dios o el absoluto. Hoy en día siguen vigentes algunas de esas preguntas en las fronteras de la ciencia. Los asuntos relacionados con la sociedad como un todo no alcanzan a ser resueltos solo en términos meramente científicos. Descalificar esta inclinación de la razón a dejarse cuestionar por una serie de valores relacionados con la identidad personal y con la insociable sociabilidad del ser humano, es reducir las posibilidades de crítica, apelando de nuevo a la ciencia o a fundamentalismos que excluyen toda discusión razonable. Lo único posible es, en actitud crítica, preguntar por el sentido de 'verdad' de la reflexión filosófica al reconocer su significado para el hombre: lo que él no pueda conocer científicamente, puede intentar pensarlo para descubrir su sentido en relación con su actuar en el mundo. Se trata de reencantar el mundo de la vida, para apropiarse de un ámbito de lo razonable más allá o más acá del desencantamiento necesario por cuenta de la racionalidad calculadora de la ciencia y la tecnología. Por ejemplo, si bien no puedo conocer al hombre como libre por medio de la observación o de la psicología empírica, de manera semejante a como conozco sus inclinaciones o sus características físicas, sí puedo pensarlo como libre, capaz de asumir su responsabilidad moral, de dar razones y motivos para su acción. En actitud observadora y teórica se me dan los fenómenos en el mundo para ser explicados sistemáticamente con pretensiones de objetividad. En actitud

participativa y ética se me da el mundo de la vida como proyecto para ser conformado de acuerdo con ideas de equidad y reciprocidad gracias a la acción autónoma del ser humano en la sociedad civil.

Ciencia, tecnología y sociedad

En nuestra época se acepta que la magnitud del desarrollo tecnocientífico implica la aparición de especialistas en cada disciplina. Esos expertos dominan un campo acotado que queda; además, vedado a los profanos, a menos que éstos se inicien en la tarea de concentrarse en el cuerpo disciplinar de ese campo prescindiendo de los demás. Los efectos secundarios de esa separación entre el conocimiento de los expertos y las opiniones de los no iniciados van más allá de lo que corresponde a patrones de organización para la empresa tecnocientífica. Con la distancia que separa los conocimientos de los científicos respecto de las ciudadanas y ciudadanos no especialistas, se va abriendo aquella brecha en la que se legitiman decisiones que afectan a todos, pero que parecieran ser solo de competencia de los expertos. Es el caso de la economía globalizada. Sin embargo, de la complejidad tecnocientífica de un proyecto no puede derivarse el mismo carácter tecnocientífico de la decisión para que sea realizado en la sociedad. Por ejemplo, la puesta en marcha de un experimento sobre altas energías entrañará sin duda una gran complejidad tecnocientífica que no estará al alcance de los profanos, pero la decisión de ubicar la instalación correspondiente en un lugar determinado (en las cercanías de un espacio natural de interés común o de una zona habitada, por ejemplo) no puede reducirse a criterios estrictamente tecnocientíficos; serán valoraciones de diversa naturaleza (y muy singularmente políticas) las que habrán de justificarla. Que la decisión final quede o no democráticamente legitimada, dependerá del grado de participación ciudadana y de la calidad del consenso alcanzado en la decisión final, más que del nivel de dificultad de los informes que los expertos pudieran señalar como su aporte a la propuesta.

El usual despotismo ilustrado de los expertos considera inviable la participación pública debido a la falta de información sobre los complejos temas técnicos en los que ellos tendrían la autoridad exclusiva. Se tiende a acentuar la distancia entre el discurso del experto y la opinión del público, para afirmar la mayor legitimidad del primero en la toma de decisiones. Pero no todas las políticas que han de adoptarse en relación con el desarrollo material y social son de naturaleza técnica, sino que en muchas de ellas los expertos podrían presentar opciones viables, para cuya selección los criterios que se manejaran tendrían un sentido valorativo que acortara las distancias entre expertos y profanos.

Podemos por tanto concluir que el objetivo de una reflexión filosófica sobre la ciencia y la tecnología en relación con la sociedad es relativizar las propuestas de

los expertos e impulsar una alternativa democrática⁵. Los problemas contemporáneos de *la ciencia y la tecnología* requieren del diálogo entre científicos y filósofos, como los que se instauran en los ya conocidos programas “CTS” (ciencia, tecnología y sociedad): en asuntos relacionados con el medio ambiente, la ingeniería genética y en general con los retos que significa y con los riesgos que conlleva la ciencia moderna. Esto se hace posible desde una teoría del actuar comunicativo, gracias tanto al diálogo interdisciplinario de los diversos saberes, como a la relación entre los expertos y la sociedad civil. De esta forma se estaría restableciendo, gracias a una razonabilidad comunicativa, un mundo de la vida en el que vuelvan a ser posibles proyectos de vida autóctonos. Este es el reclamo tanto de la discusión académica de la así llamada ‘alta iglesia’, el punto de vista de los expertos, académicos e intelectuales, como de la ‘baja iglesia’, integrada concretamente por ciudadanas y ciudadanos que buscan la ‘vida buena’ en el más originario sentido de la *polis* griega y de la sociedad civil⁶. Aquí vale también algo semejante a la expresión de Jürgen Habermas: “No el filósofo, los ciudadanos deben tener la última razón”⁷. No los científicos, ni los ingenieros, ni los técnicos, los ciudadanos tienen la última palabra en lo relativo a la incidencia de la ciencia y la tecnología en su mundo de la vida.

Entonces por lo que respecta a *la formación de las ciudadanas y ciudadanos*, la filosofía como “pedagogía” no solo orienta las relaciones del hombre con la naturaleza sino que fomenta el ejercicio de la reflexión, la comprensión y el diálogo, actitudes que se articulan en un actuar comunicativo, generan confianza y pueden llevar a consensos sobre mínimos. Por tanto, sin descuidar las funciones de la filosofía en los campos de la cultura científica y de la formación de la persona, es necesario explicitar el papel de los así llamados “intelectuales” en diálogo con las ciudadanas y ciudadanos que “participan en procesos públicos de autocomprensión de las sociedades modernas”⁸, para poder llegar, gracias a participación democrática, a sociedades autogestionadas.

En esta perspectiva de los intelectuales filósofos en unión con los científicos, escritores y demás profesionales habría que destacar que la filosofía siempre se ha comprendido a sí misma no solo como crítica de situaciones históricas, sino también como instancia propositiva, lo que la capacita para mediar entre las culturas de expertos y las necesidades de los ciudadanos, en especial cuando se busca transformar un mundo colonizado unilateralmente por la técnica, el mercado y la burocracia, en un mundo de la vida en el que prime el sentido de solidaridad y de confianza propio de la sociedad civil. Esto hace que tanto la sensibilidad moral como su competencia crítica comprometan a la filosofía con los asuntos fundamentales de la convivencia justa. Se fomenta la comprensión de las razones que motivan las luchas por el reconocimiento en las sociedades contemporáneas y consecuentemente una toma de partido por soluciones cohe-

rentes con los derechos humanos en el horizonte de universalidad abierto por el uso moral de la razón práctica. Esto permite destacar los temas prioritarios de una filosofía que piensa el presente: equidad en las relaciones internacionales, prioridad del sentido global de una legitimidad jurídica democrática (la de las Naciones Unidas), pluralismo multicultural y multiétnico, derechos socioeconómicos, equidad y reciprocidad en asuntos de género, una agenda para el medio ambiente, inclusión de los excluidos, reintegro de los desplazados, etc.⁹.

La filosofía, el mundo de la vida y la sociedad

La crítica al reduccionismo de ciertas concepciones de la ciencia y la tecnología nos lleva a preguntar de nuevo por el sentido de la reflexión filosófica. El descubrimiento de la filosofía en sus orígenes en Grecia consiste en el reconocimiento de la perspectividad de las diversas visiones del mundo, incluidas las de las culturas científicas, referidas todas al mismo mundo de la vida. Para poder reconocer la pertenencia desde una perspectiva concreta al mundo como horizonte, el hombre antes de filosofar ya se encuentra en un mismo mundo real; y no solo el hombre ingenuo de nuestros días, también históricamente “la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a.C. En ella surge una ‘nueva actitud’ de individuos hacia el mundo circundante [...] los griegos la denominaron ‘filosofía’”¹⁰.

Ahora bien, la nueva actitud del hombre con respecto a su mundo circundante debe ser motivada por un interés crítico de los intereses inmediatos, porque normalmente el hombre se encuentra en actitud natural, dirigido a su mundo y sin prestar atención a las estructuras mismas que le posibilitan este su estar dirigido a él. “La vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente”¹¹. Es apenas natural que mientras el hombre en su práctica diaria se ocupa de esto o de aquello en el horizonte del mundo, no pueda advertir el horizonte mismo. El mundo como horizonte no puede ser tema del hombre, mientras su tema es aquello a lo que dirige inmediatamente su atención. “Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece”. Lo característico de nuestra conciencia de mundo es ser precisamente conciencia de algo concreto en el mundo: estamos tan interesados en ello, que en cierta manera nos objetivamos en lo que pretendemos intencionalmente. Al dirigirnos a algo, como que nos perdemos en ello y así perdemos el sentido de perspectiva y nos privamos de las otras perspectivas de mundo en su estructura de horizonte universal. Por ello “son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal

horizonte mundano, se oriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente”¹². Los griegos alcanzaron este nivel de reflexión sobre el mundo como horizonte universal de sentido, mediante un cambio de actitud, motivado por el admirar, el *thaumadzein*, esa curiosidad que nace al desprendernos de aquello que nos ocupa y nos interesa inmediatamente, para interesarnos por otras perspectivas, otras culturas, otras comprensiones del mundo. Esta curiosidad genera un interés por la teoría. Por ello puede caracterizar Edmund Husserl el origen de la filosofía en los siguientes términos:

“Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente, no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí”¹³.

Así la filosofía consiste en el reconocimiento de la relatividad de cada cultura, de cada visión del mundo, de cada perspectiva del mundo. La cultura griega es en este sentido filosófica, ya que ella misma se descubre como perspectiva necesaria del mundo, pero precisamente como perspectiva, es decir, como necesaria y relativa al mismo tiempo: en su relatividad reconoce la relatividad de toda perspectiva con respecto al mundo real y a la verdad. La cultura filosófica abre así el mundo como horizonte universal, infinito, histórico, al reconocer que toda cultura es perspectiva, por tanto relativa, y ésta es su historicidad.

Podríamos preguntarnos por la motivación para llegar a relativizar de forma tan radical el propio mundo de la vida. Los griegos vieron que era posible un dar razón, un responsabilizarse de una forma de vida determinada, a partir de un análisis de otras formas de vida posibles. Naturalmente que una vida dedicada a la búsqueda de la verdad, es decir, una vida en la actitud de apertura a las múltiples perspectivas de mundo, es la vida que merece vivirse. Esta actitud ante la vida funda en cierta forma una nueva humanidad y una nueva relación de convivencia comunitaria, que lleva a la colaboración mutua a través de la crítica y de la acción.

Si se reconoce que la verdad es una idea regulativa y que no buscamos una objetividad que pudiera corresponder ‘al punto de vista de Dios’, podemos comprender que la verdad es una pretensión de acuerdo entre personas que se orientan por sus experiencias en el mundo de la vida. La respuesta a los anticientíficos y a los cientificistas es el rescate de sujetos concretos, contextualizados en su

mundo de la vida, responsables de sus actos, capaces de justificarlos con razones y motivos.

Se trata de que la filosofía se base y se articule en la 'acción comunicativa'. En dicha acción cada uno de los participantes, con la ayuda del lenguaje y gracias a su capacidad de comprometer a otros en la comunicación y de dar razones y motivos, puede llegar a comprenderlos y a ser comprendido por ellos para lograr acuerdos razonables. Es una invitación a participar en la constitución del sentido del mundo y de la sociedad. En la comunicación, la 'verdad' en su sentido más amplio se alimenta, por un lado, de las perspectivas de los participantes desde múltiples intereses y, por otro, del poder argumentativo del lenguaje, cuya fuerza se realimenta en el mundo de la vida, pero se valida en la comunicación. Es de la naturaleza del lenguaje buscar la comprensión y el reconocimiento mutuo y, en caso de ser necesario, acordar consensos y acciones comunes y delimitar disensos. Así el lenguaje no solo funda culturas y afirma identidad personal, sino que ante todo constituye sociedad.

La filosofía y el actuar comunicacional

Ahora sí podemos enunciar distintos momentos de la acción comunicativa: el momento hermenéutico o de la comprensión y el momento discursivo o de la argumentación.

1) *El momento de la comprensión.* En todo actuar comunicativo se presupone un estadio básico de comprensión de los significados de las proposiciones. Este nivel es el que abre a otras comprensiones de lo mismo desde perspectivas diferentes: a otras personas, culturas y épocas históricas. Es el nivel del reconocimiento del otro, que hace posible todo pluralismo razonable, para superar la mera tolerancia que sigue siendo una actitud frívola y negativa; es el momento del encuentro, dado que comprender al otro (a la otra) no nos obliga a estar de acuerdo con él, pero sí hace posible el que lo estemos o el que sepamos por qué no podemos estar de acuerdo. Si la comprensión pareciera amenazar cierto tipo de 'objetividad', es precisamente dicha comprensión la que permite acercarse de la manera más auténtica a los problemas, especialmente a los sociales. Con ello se gana un tipo de 'objetividad' más comprometedor, que consiste en analizar no solo diversas interpretaciones de un mismo fenómeno, sino llegar de manera más inmediata a las razones que subyacen en las diferentes concepciones de lo mismo. En este proceso, el participante no solo renuncia a ver el mundo *solo* desde su perspectiva, su 'cosmovisión', sino que al esforzarse por verlo desde las perspectivas de los otros, va comprendiendo la complejidad del mundo de la vida: tanto del propio como del 'ajeno', que va tejiendo significativamente gracias a la comunicación. Se trata

de un nivel *hermenéutico* de la comunicación. Si alguien no comprende algo pide ayuda a los demás para que se amplíe lo que se busca comprender con ejemplos, analogías y nuevos puntos de vista. Pero, entonces, es necesario insistir en que comprender a otro o a otra cultura no nos obliga a *estar de acuerdo* con él o con ella. Solo podemos estar de acuerdo o en desacuerdo a partir de la comprensión. Por ello, el momento de la comprensión es de *apertura* a otros puntos de vista y a otras culturas: la comunicación antes de buscar “verdades”, puntos de vista comunes, se interesa por las diferencias, por lo nuevo, por lo otro.

Esta actitud comprensiva de la comunicación como punto de partida para la convivencia implica el *reconocimiento del otro como diferente, es decir, como interlocutor válido*. Solo quien reconoce esto sigue interesado en la comunicación con los demás, dado que considera que puede aprender de ellos. Este es el punto de partida de toda moral: el reconocimiento del “otro como diferente”. En los procesos de comprensión se desarrolla no solo el sentido de tolerancia, sino sobre todo el de *pluralismo* fundamental.

Se podría señalar por tanto que el nivel de la comprensión logrado gracias a la conversación es una especie de momento “*postmoderno*” de la comunicación, por cuanto en este nivel se disuelven todos los dogmas y puntos de vista preestablecidos en sus componentes originarios: tradiciones, valores, perspectivas, puntos de vista relativos y diferentes. Es el modo de ser del mundo de la vida en cuanto horizonte de horizontes, en el que se manifiesta la perspectividad de las perspectivas de los diversos participantes en la comunicación tanto en el presente como en la facticidad del pasado, de la memoria, y en la contingencia del futuro, de la prospectiva y de los planes de vida de los participantes.

2) *El momento de la argumentación*: Así como toda comunicación comienza por la comprensión, es posible, a partir de ella y con base en razones, motivos y argumentos, llegar a acuerdos y consensos. Con ello se pasa del nivel de los significados y de la comprensión de los mismos al nivel de la validez ‘ontológica’ de las proposiciones¹⁴. Por ello los participantes en procesos de comunicación no solo buscan que sus expresiones sean comprendidas, sino que con ellas enuncian tres tipos de pretensiones de validez, ya que al participar real o virtualmente en la comunicación:

a) pretenden que las proposiciones con las que se expresan sean verdaderas, o que los presupuestos de existencia de lo que enuncian en ellas se cumplan o se pueden cumplir efectivamente. Esta es una pretensión de *verdad* y se refiere a un mundo objetivo, que se va reproduciendo en forma de ciencia, técnica y cultura en general. En esta región habitan las así llama-

das ciencias exactas y sus argumentos están hechos con base en experimentos a los que se somete la realidad empírica.

- b) pretenden que la acción indicada mediante expresiones de lenguaje es correcta con relación a un contexto normativo, o que lo que tal acción pretende es legítimo y puede ser justificado mediante razones y motivos. Esta es una pretensión de *rectitud* y se refiere a un mundo social, que se va reproduciendo en las diversas formas de sociedad. En este ámbito del mundo social la acción del hombre es normativa por cuanto se orienta por reglas más o menos legítimas. En esta región del mundo de la vida habitan las ciencias sociales o “ciencias de la discusión” y sus argumentos están hechos de relaciones sociales, de solidaridad, en último término de la reciprocidad que constituye al hombre como ser genérico y que explica precisamente el reconocimiento de las diferencias.
- c) pretenden finalmente que la intención manifiesta en el lenguaje es tal como se expresa. Esta es una pretensión de *credibilidad* y se refiere a un mundo subjetivo, que se va reproduciendo en procesos de formación de la persona. En el ámbito del mundo subjetivo la acción humana es dramática, ya que tiende a expresar vivencias subjetivas en un contexto de comprensión. En este mundo subjetivo habitan las personas desde el punto de vista de su autocomprensión y los discursos que se utilizan se hacen con base en la identidad personal de quienes dan razones y motivos de sus acciones.

La competencia comprensiva, propia de la comunicación, puede y algunas veces debe ser superada gracias al uso discursivo del lenguaje que se apoya en la competencia argumentativa con respecto a la verdad demostrable en el mundo objetivo, a la corrección normativa de nuestras acciones en el mundo social y a la veracidad de nuestras manifestaciones en el mundo subjetivo. En efecto, comprender otra cultura, otro grupo social, otra forma de vida, lo mismo que comprender opiniones y puntos de vista de otras personas no significa estar de acuerdo con lo que se comprende y con las personas o culturas a las que se comprende. Por tanto, una vez que se cree haber comprendido dichos ‘textos’ en actitud participativa, es posible y a veces necesario continuar la comunicación siguiendo estos pasos¹⁵:

- a) Se busca entender por qué los actores asumen determinadas actitudes, es decir, se pretende comprender sus razones y motivos en una situación determinada. Al ir entendiendo las razones y motivos que guían el comportamiento de las personas o grupos, comprendemos aún mejor el sentido de lo que ellos hacen o afirman querer hacer. Los respetamos y comprendemos mejor, si entendemos por qué opinan esto, hacen aquello o tienen estas o aquellas intenciones. Pero motivos y razones legítimas y coherentes

solo se entienden si se consideran como tales, como razones, es decir, si se las tiene como razones y motivos que pudieran ser válidas en otras culturas y en otras circunstancias, por ejemplo, en el mundo de la vida de quien las comprende.

- b) Una vez que se ha entendido por qué los actores asumen determinadas actitudes, se pasa al momento en que analizamos el ‘valor’, el peso argumentativo de las razones y motivos en un contexto determinado, comparando el valor que podrían tener en otros contextos, por ejemplo, en el propio o en otros de los que tengan conocimiento. Ahora si se compara ‘la racionalidad’ de formas de vida determinadas, de diversas culturas y épocas históricas, con otras explicaciones. Como se dijo en el punto anterior, estos motivos y razones son legítimas y coherentes si efectivamente se las considera razones y motivos que pudieran ser válidas en otras culturas y en otras circunstancias.
- c) Luego de analizar el valor de las razones y motivos, podemos comparar la racionalidad de formas de vida determinadas de diversas culturas y épocas históricas, es decir, sus posibilidades de universalización.

En efecto, toda persona que participa en los procesos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene validar una teoría o justificar una norma de acción, debería aceptar implícitamente no solo la validez de las teorías científicas sino también la de ciertas pretensiones de universalidad de la moral.

La filosofía moral y la experiencia de los valores

Sin ignorar la importancia que sigue teniendo la filosofía en el campo de la epistemología y en especial en el de la teoría de la ciencia, dado que sin ella no sería posible reconstruir el sentido de las relaciones entre la ciencia y los valores, puede afirmarse que la ética es actualmente la rama de la filosofía que despierta mayor interés, precisamente por lo que hay una intuición generalizada de determinados valores humanos universales y de que la moral tiene que poder incidir en la convivencia ciudadana y en la democratización de la democracia en un sentido cosmopolita.

A continuación proponemos una forma de argumentar en moral, que no excluya concepciones tradicionales, ni religiosas, pero que tenga expresamente en cuenta morales que se basan en la competencia comunicativa de quienes participan en la sociedad, independientemente de sus diferentes concepciones omnicomprensivas de la vida. Esto es lo que pretende cumplir la así llamada ‘ética discursiva’.

Una propuesta que tenga en cuenta las diversas concepciones actuales de la moral y/o de la ética debiera, ante todo, explicitar que la moral es de valores y de sentimientos (vivencias y motivaciones) y tiene su origen en experiencias del mundo de la vida, así deba también necesariamente expresarse en principios, juicios y normas. Los *sentimientos morales*, que descubren valores, se me dan en actitud participativa en el mundo de la vida y pueden ser analizados a partir de las vivencias y experiencias personales de cada quien, antes de que los valores presentes en ellos sean formalizados y generalizados en una teoría. En esta dirección puede ser útil considerar la propuesta de P. F. Strawson¹⁶ acerca de tres tipos de sentimientos morales, para desarrollar propuestas de una moral moderna y de una ética para ciudadanos. Estos sentimientos son el de resentimiento, el de indignación y el de culpa. Al analizarlos se trata de dotar a la moral de una base fenoménica sólida, de un sentido de sensibilidad, que inclusive permita caracterizar algunas situaciones históricas como lamentablemente críticas y abominables por la “falta de sentido moral” de las personas y otras como prometedoras por la esperanza normativa que se detecta en una sociedad preocupada por el “punto de vista moral” que sepan adoptar sus miembros.

Son sobre todo los jóvenes quienes han verificado lo fundamental que es valorar la sensibilidad moral, así ésta signifique al mismo tiempo cierta crítica al rigorismo moral y al moralismo de otras épocas. A la conciencia moral contemporánea la ha perjudicado mucho su olvido de la sensibilidad, el pensar que hablar de sentimientos y valores morales es algo superado y anacrónico. Por ello en la discusión actual tiene mucho sentido el enfatizar la posición moral de la juventud y también de las mujeres, que nos recuerdan unos y otras que partir de los sentimientos, así parezca que se trata de lugares comunes, tiene la ventaja “de mantener frente a nuestras mentes algo que fácilmente se olvida cuando estamos comprometidos en filosofía, especialmente en nuestro frío y contemporáneo estilo, a saber, lo que significa estar realmente envuelto en relaciones interpersonales ordinarias, ya sea desde las más íntimas hasta las más casuales”¹⁷. Volver a los sentimientos morales, ante la imposibilidad de resolver teóricamente la contradicción entre determinismo y libertad, es ubicarnos en otro escenario, en el de la acción diaria, donde se puede hablar con sentido de libertad en situaciones concretas del mundo de la vida. No se pretende fundamentar la moral en sentimientos, sino comprender, en clara actitud de participantes, en qué tipo de experiencias se me dan los valores y el fenómeno moral.

Se parte de tres sentimientos de especial significación con respecto a la conciencia moral: el “resentimiento”, la “indignación” y la “culpa”; y se busca poder razonar a partir de estos sentimientos que adquieren significación especial con respecto a los valores y a la conciencia moral:

- a) El “resentimiento” es mi sentimiento al ser ofendido por otro, cuando considero que él efectivamente estaba en sus cabales. Si esto no es así, debo suspender mi actitud resentida, ya que él en esa acción no podía controlarse, en cierta manera no era dueño de sí, ‘no era él’. De lo contrario, puedo reclamar por la injusticia de la que soy objeto y justificar mi resentimiento frente a conductas que van contra mis derechos. El resentimiento devela una interrelación originaria en la que nos encontramos en el mundo de la vida, la cual es violada por aquel con quien nos resentimos porque consideramos que él es consciente de haber querido romper ese vínculo humano.
- b) Otro sentimiento es el de “indignación”. La sentimos usted y yo cuando nos damos cuenta de que un tercero injuria a otro como si lo hubiera hecho con usted o conmigo. Lo interesante en este sentimiento es que la ofensa es considerada independientemente de que tuviera que ver con nosotros mismos; en este escenario somos espectadores, pero no de algo objetivo, sino de algo intersubjetivo, y la indignación nos descubre una especie de implícito de solidaridad humana.
- c) Si cambiamos de nuevo de actitud hacia la participación personal en el mundo social, podemos tematizar otro sentimiento, el de culpa, por el cual nos avergonzamos de la ofensa que hemos provocado a otro. Ahora somos nosotros los agentes, no los pacientes ni los observadores, de acciones que lesionan derechos de otros, que se me presentan a mí como un ámbito de obligaciones.

Aquí hay que destacar tres tipos de *situaciones* en las que se nos dan los sentimientos descritos ante hechos relevantes desde el punto de vista moral¹⁸:

- a) Una herida física puede provocar sentimientos morales (resentimiento a quien la padece, indignación a quien la presencia, culpa a quien la causa), si se reconoce la intención de lesionar al otro por parte del agresor. Por ello causa diferentes sentimientos morales el sicario y el médico que para aliviar a otro tiene que operarlo.
- b) El engaño provoca sentimientos morales semejantes, si se detecta la intención de engañar de su autor, haciéndome, por ejemplo a mí, ‘objeto’ de su manipulación y ‘medio’ para obtener sus fines.
- c) La humillación es una negación todavía más sutil del otro u otra, por parte de quien humilla y por ello suscita igualmente sentimientos morales. En toda humillación se pretende esclavizar.

Hay situaciones humanas tan complejas que parecen reunir las condiciones inhumanas indicadas aquí en una sola: el secuestro y la violación. Seguramente

por ello la sociedad reacciona de forma tan radical y absoluta frente a estos delitos morales y legales.

Cuando analizamos lo que nos manifiestan los sentimientos morales, nos encontramos con una dimensión interpersonal que determina el sentido mismo de nuestro comportamiento social; en cierta forma podríamos ya hablar a partir de los sentimientos de una especie de “intuición valorativa”, de esa sensibilidad social que nos exige justificar como correctas o incorrectas determinadas acciones y nos permite dar razones en favor de determinadas formas de comportamiento como más o menos éticas en relación con el todo social. Los sentimientos analizados y sus contrapartidas positivas, el agradecimiento, el perdón, el reconocimiento, la solidaridad, etc., constituyen una especie de sistema de relaciones interpersonales, que dan cohesión a las organizaciones y al tejido social. Así la sensibilidad moral es todo un sistema de alarmas y sensores que tenemos instalados los humanos, que nos permiten estar atentos y cuidar nuestras vidas y las de los semejantes. Esto nos lleva a pensar que la moral, antes que ser un deber y una obligación, se nos presenta como un valor fundamental, es decir, como recurso de humanización de las relaciones humanas.

Esto significa que, si bien los sentimientos, tanto los negativos que nos develan situaciones irregulares, como los positivos que nos permiten el reconocimiento de los demás y de sus cualidades, son como todos los sentimientos, sentimientos personales a la vez que interpersonales. Es decir, que si yo me irrito por algo, me indigno ante algo o me arrepiento de algo, es porque al mismo tiempo reconozco que cualquier otra persona en mis circunstancias tendría que poder expresar los mismos sentimientos. Por ello la moral es un recurso de universalización y de justicia.

La comunicabilidad de los sentimientos y la argumentación moral

Algo muy importante en relación con estos sentimientos morales, es que no sean desvirtuados de antemano ‘psicológicamente’ por el especialista, como si en ellos se tratara siempre de reacciones propias del “resentido social”, del “amargado” o de quien no ha podido superar los “complejos de culpa”. Quien se cree por encima de todas las situaciones y estima que la sensibilidad moral es asunto de personalidades débiles, puede llegar a merecer el calificativo de “sin-vergüenza”.

Si bien la moral se origina en un mundo de valores que se me abre en los sentimientos, las vivencias y experiencias, su consolidación social, su vigencia y su normatividad irrevocable se expresa en juicios. La moral no se queda en el nivel puramente subjetivo de los sentimientos, no es solo asunto privado. A partir de los sentimientos morales debemos desarrollar procesos de comunicación y

de argumentación moral, la cual siempre es posible y en algunos casos absolutamente necesaria. Por ejemplo, el resentimiento ayuda a descubrir situaciones en las que quien se resiente es porque ha sido lesionado en sus relaciones intersubjetivas, la indignación lleva a tematizar situaciones en las que un tercero ha sido lesionado por otro tercero, y la culpa me pone de presente situaciones en las que yo he lesionado a otro. Es claro que dichos sentimientos morales no constituyen ellos mismos la sustancia de una ética de la sociedad civil, pero sí permiten explicitar un sentido de moral que debe ser *justificado* intersubjetiva y públicamente. Quien se indigna ante determinadas acciones tiene que estar dispuesto a justificar públicamente, aduciendo razones y motivos, el porqué de su indignación. Lo mismo podría decirse de los otros dos sentimientos. Por ello afirmamos que solo una actitud que sea capaz de dar razones y motivos en relación con el comportamiento público y los sentimientos que eventualmente puede suscitar en los participantes, es la que va conformando determinadas culturas ciudadanas.

De aquí se sigue que la educación para la ciudadanía debería desarrollar *la sensibilidad moral* para detectar los conflictos como se presentan a diario en la sociedad civil y para contextualizar posibles soluciones. De hecho este sistema de sentimientos y valores que hemos descrito constituye una especie de marco de referencia, en el cual nos relacionamos con los demás como sujetos de derechos y deberes. Aquí debería inspirarse el papel de denuncia y concientización y la función propositiva de los movimientos sociales, de la así llamada resistencia civil y especialmente de los medios de comunicación. Si, por el contrario, los sentimientos no se manifiestan, se corre el peligro, dada su vocación comunicativa, de que se infecten y gangrenen y contagien el todo social. La solución de la carga que llevan los sentimientos morales es la de la comunicación, la concertación y el debate público.

Así la sensibilidad moral se constituye en punto de partida para la ética discursiva: los sentimientos morales son base psicológica para algo semejante a un proceso de ‘inducción’ en el que se pasa de experiencias, en las que se nos dan hechos morales, a leyes en las que se expresan principios de acción. Tales principios se formulan a partir de una especie de principio puente de la moral, de un “transformador moral”, que me permite pasar de sentimientos morales a principios morales, sin requerir para esto necesariamente de la religión o de otras convicciones, sino solo con base en la facultad de comunicar, discutir y llegar a consensos y disensos sobre lo fundamental. En este nuevo imperativo moral se parte de máximas subjetivas, para llegar gracias a la voluntad libre de los participantes en la vida social a leyes universales. La reformulación comunicativa del principio de universalización de la moral propuesto por Kant es la siguiente: “En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que

sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal”¹⁹.

Un pluralismo moral debería tener en cuenta varias propuestas de argumentación para poder, a partir de diversas morales de máximos, llegar a una ética de mínimos para ciudadanos que comparten diferentes concepciones del bien, de la vida, de la religión, de la filosofía y de la moral misma. En la discusión contemporánea se destacan como propuestas significativas cuatro modelos de argumentación moral:

- a) El *utilitarismo* pretende hacer que mis intereses coincidan con los de las mayorías, de manera que procuremos fomentar con los mejores medios los fines de todos, es decir, el bien común. La propuesta utilitarista, si se la relaciona habilidosamente con el universalismo de la moral moderna, entendiéndola como necesidad de buscar las preferencias más universales, podría considerarse la forma más consecuente de un uso pragmático de la razón práctica, necesario desde todo punto de vista, pero limitado, dado que hay que vincularlo con los otros usos de la razón: el ético y el moral.
- b) El *comunitarismo* se basa en el origen de la comunicación entre los humanos en procesos de comprensión para reclamar que la comunidad, las tradiciones, los contextos sociales y culturales son en principio, puente. Efectivamente, la comunidad es lugar privilegiado de encuentros y desencuentros, que exigen de las personas y de los diversos grupos criticar y adaptarse. Las tradiciones conservadas y rescatadas se convierten en la sustancia ética de la comunidad: sus costumbres, usos y posibilidades reales conforman esa identidad ciudadana que puede llegar a ser fuerza motivacional para bien y para mal. Este es el límite de todo contextualismo. La unilateralidad de los comunitaristas consiste en hacer de este momento de la identidad, con base en la pertenencia a una comunidad determinada, el principio mismo y el único transformador valorativo. A su vez, el riesgo de otros tipos de argumentación puede ser bagatelizear los argumentos comunitaristas, cuyo aporte sería contextualizar las situaciones morales y dinamizar los aspectos motivacionales de la ética. Nos encontramos aquí con un privilegio del uso ético de la razón práctica, el cual tampoco debe ser absolutizado como si un uso pragmático y un uso moral de la misma no fueran igualmente necesarios.
- c) El *neocontractualismo* nos permite superar el contextualismo en aquellos casos en los cuales los conflictos o las acciones comunes exigen algún tipo

de consenso. Los acuerdos sobre mínimos están en la tradición del “*contrato social*”. En él se apoyan las propuestas liberales contemporáneas que buscan una sociedad bien ordenada en la que puedan realizarse las personas, gracias a un *consenso entrecruzado*, dado que en la sociedad contemporánea interactúan diversas visiones del sentido de la vida, de la historia, del hombre, concepciones omnicomprensivas, tanto religiosas, como morales y filosóficas. *El pluralismo razonable* hace posible intentar dicho consenso en torno a principios básicos de la justicia: la igualdad de libertades y de oportunidades y la distribución equitativa de los bienes primarios. Este sería el sentido de una concepción política de la justicia²⁰.

- d) Los *derechos humanos*, en los que se articula el sentido material y concreto de los mínimos morales, son reclamados en especial por un neomarxismo de orientación humanista y societal. La consolidación del contrato social en torno a unos mínimos políticos puede constituirse en paradigma de orden y paz, cuando de hecho los motivos del desorden social y de la violencia pueden estar en la no realización concreta de los derechos fundamentales. Por ello mismo, a la base de una concepción política de la justicia debe fijarse la solución de problemas como las necesidades materiales, las desigualdades sociales, la pobreza absoluta, la exclusión cultural y política.

Actuar comunicacional y democracia participativa

Pensamos que una concepción comunicativa de la moral y de la ética es la que puede dar sentido y legitimar en cierta forma un sentido deliberativo de política. Una propuesta de participación democrática pretende ir a la raíz de los obstáculos de la convivencia, al retomar las luchas por el reconocimiento, comenzando precisamente por aquellas en las que se juega la suerte de la participación misma, es decir, por los derechos socioeconómicos y multiculturales. Se busca un sentido de democracia que no se agote en la relación funcional entre la sociedad y el Estado, sino que incluya formas no convencionales de participación que recompongan en su raíz el tejido social desde sus orígenes en el ámbito de la solidaridad, fuente de legitimidad de todo derecho, que como correa de transmisión de intereses alcance normativamente los ámbitos del poder político y económico.

Entonces todo depende del grado de compromiso y de concreción, es decir, del nivel de participación que alcance la democracia. Esto nos obliga a explicitar las posibilidades del poder comunicativo en la sociedad civil para vincular el pluralismo razonable y el consenso entrecruzado sobre mínimos, como etapas necesarias de un proceso de apertura y de entendimiento entre los ciudadanos,

en el que se fomenta la participación política como origen democrático del derecho.

En efecto, en el mundo de la vida como horizonte ilimitado de contextos, donde comprender otras culturas no me obliga a identificarme con ellas, se tejen las redes de la sociedad civil en el más auténtico sentido de lo público. El compromiso valorativo, los sentimientos morales y los conflictos que se expresan en este nivel originario de la comunicación, no solo no son obstáculo epistemológico (como parece temerlo el liberalismo) para reconocer a otros y respetar sus máximos, para entonces dilucidar aquellos mínimos que nos permitan convivir. La sensibilidad social que valora, censura y aprueba las luchas por el reconocimiento antes que obstáculo, es fuerza motivacional para la participación política (como lo reclama acertadamente el republicanismo). En este reino de la diferencia, donde, en un buen sentido, ‘todo vale’, el pluralismo razonable significa reconocimiento del otro como interlocutor válido, es decir, como quien en igualdad de derechos y desde culturas y regiones diversas lucha, argumenta y participa en favor de concepciones del bien y de la vida que enriquezcan la reciprocidad, la solidaridad y la cooperación social. El punto de partida no es una universalidad abstracta, sino la diversidad concreta, la cual exige la “inclusión del otro” en una sociedad civil en la que quepan todos, al ser asumidos los mínimos socioeconómicos, y reconocidas las diversas concepciones del bien y de la moral, con sus dioses, demonios, tradiciones y valores.

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ADORNO, Theodor W. *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza/Taurus, 1972.
2. HABERMAS, Jürgen. “Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis”. En: *J. Habermas, Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., 1999, p. 319 (hay traducción al español: Verdad y justificación. Madrid: Trotta, 2002).
3. Ibid. p. 324.
4. Ver el magnífico texto de Wolfgang Janke, Postontología, (traducción de Guillermo Hoyos Vásquez), Bogotá, OEI y Universidad Javeriana, 1988.
5. GORDILLO, Mariano Martín; OSORIO, Carlos y LÓPEZ CERESO, José Antonio. “La educación en valores a través de CTS”. En: *Papeles Iberoamericanos. La educación en valores en Iberoamérica*. Foro Iberoamericano sobre Educación en Valores. Montevideo, 2–6 de octubre de 2000. Madrid: OEI, 2001. pp. 119–161.
6. GONZÁLEZ GARCÍA, Marta I.; LÓPEZ CERESO, José A. y LUJÁN, José L. *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid: Tecnos, 1996, pp. 95 ss.
7. HABERMAS, Jürgen. “‘Razonable’ versus ‘verdadero’ o la moral de las concepciones del mundo”. En: J. Habermas/J.Rawls. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós, 1998, p. 172.
8. HABERMAS, J. Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis. Op. cit. p. 330.
9. Cf. Ibid. pp. 328–33.
10. Edmund Husserl. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” (Conferencia de Viena, 1935). En: E. Husserl. *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981. p. 143.
11. Ibid. p. 149.
12. Ibid.
13. Ibid. p. 155.
14. Ver: HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus. pp. 143–145.
15. Ver: HABERMAS, J. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985, pp. 33 y ss.
16. STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and other Essays*. Londres: Methuen, 1974.
17. Ibid. p. 6.
18. Ver: HONNETH, Axel. “Reconocimiento y obligaciones morales”. En: *Estudios Políticos*, No. 14. Medellín: Universidad de Antioquia, enero–junio de 1999. pp. 173–187.
19. McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1984 (Citado por J. Habermas en *Conciencia moral y acción comunicativa*). Op. cit. p. 88.
20. RAWLS, John. *Liberalismo político*. México: FCE, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W. (1972). *Filosofía y superstición*. Madrid: Alianza/Taurus.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Marta I., LÓPEZ CERREZO, José A. y LUJÁN, José L. (1996). *Ciencia, tecnología y sociedad. Una introducción al estudio social de la ciencia y la tecnología*. Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, Jürgen (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, Jürgen (1998). “‘Razonable’ versus ‘verdadero’ o la moral de las concepciones del mundo”. En: Habermas, J./Rawls, J. *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- HABERMAS, Jürgen (1990). *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- HONNETH, Axel (1999). “Reconocimiento y obligaciones morales”. En: *Estudios Políticos*, No. 14. Medellín: Universidad de Antioquia, enero–junio.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo (2004). “Ética y educación para una ciudadanía democrática”. En: Carlos Alberto Molina Gómez y Harold Viáfara Sandoval (compiladores), *Cambiar la mirada. Diez ensayos sobre educación, ciudad y sociedad*. Palmira: Luis Amigó. pp. 211–266.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo (2004), “Ética y educación en valores”. En: Martínez, Miguel y Hoyos, Guillermo. *¿Qué significa educar en valores hoy?* Barcelona: Octaedro–OEI. pp. 45–75.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo (2004). “De la intolerancia de la violencia a la intolerancia política” y “Tolerar para democratizar la democracia”. En: *Guaragua. Revista de Cultura Latinoamericana*, Año 8. No. 19. Barcelona: CECAL, Centro de Estudios y Cooperación para América Latina.
- HUSSERL, Edmund (1981). “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” (Conferencia de Viena, 1935). En: Husserl, E. *Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.
- JANKE, Wolfgang (1988). *Postontología* (traducción de Guillermo Hoyos Vásquez). Bogotá: OEI y Universidad Javeriana.
- LACLAU, Ernesto (2005). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- MARTÍN GORDILLO, Mariano, OSORIO, Carlos y LÓPEZ CERREZO, José Antonio (2001). “La educación en valores a través de CTS”. En: *Papeles Iberoamericanos. La educación en valores en Iberoamérica. Foro Iberoamericano sobre Educación en Valores. Montevideo, 2–6 de octubre de 2000*. Madrid: OEI. pp. 119–161.
- MCCARTHY, Thomas (1984). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- RAWLS, John (1996). *Liberalismo político*. México: FCE.
- STRAWSON, P. F. (1999). *Libertad y resentimiento*. Barcelona: Paidós.