

A portrait of a young man with short, dark hair, wearing a dark suit jacket over a dark button-down shirt. He is smiling slightly and looking directly at the camera. The background is a blurred landscape with mountains under a warm, yellowish-orange sky. The entire image has a semi-transparent yellow-to-orange gradient overlay.

# **APROXIMACIÓN A UNA GENEALOGÍA DE LO POLÍTICO COMO PRINCIPIO ONTOLÓGICO**

Yuner Ismar Flórez Eusse



# APROXIMACIÓN A UNA GENEALOGÍA DE LO POLÍTICO COMO PRINCIPIO ONTOLÓGICO

**Autor:**

Yuner Ismar Flórez Eusse

# UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA – UNAD

Jaime Alberto Leal Afanador

**Rector**

Constanza Abadía García

**Vicerrectora académica y de investigación**

Leonardo Yunda Perlaza

**Vicerrector de medios y mediaciones pedagógicas**

Edgar Guillermo Rodríguez Díaz

**Vicerrector de servicios a aspirantes, estudiantes y egresados**

Julialba Ángel Osorio

**Vicerrectora de inclusión social para el desarrollo regional y la proyección comunitaria**

Leonardo Evemeleth Sánchez Torres.

**Vicerrector de relaciones intersistémicas e internacionales**

Myriam Leonor Torres

**Decana Escuela de Ciencias de la Salud**

Clara Esperanza Pedraza Goyeneche

**Decana Escuela de Ciencias de la Educación**

Alba Luz Serrano Rubiano

**Decana Escuela de Ciencias Jurídicas y Políticas**

Martha Viviana Vargas Galindo

**Decana Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades**

Claudio Camilo González Clavijo

**Decano Escuela de Ciencias Básicas, Tecnología e Ingeniería**

Jordano Salamanca Bastidas

**Decano Escuela de Ciencias Agrícolas, Pecuarias y del Medio Ambiente**

Sandra Rocío Mondragón

**Decana Escuela de Ciencias Administrativas, Contables, Económicas y de Negocios**

## Aproximación a una genealogía de lo político como principio ontológico

### Autor

Yuner Ismar Flórez Eusse

**320.09**

Flórez Eusse, Yuner Ismar

**F634**

Aproximación a una genealogía de lo político como principio ontológico / Yuner Ismar Flórez Eusse -- [1.a. ed.]. Bogotá: Sello Editorial UNAD/2021. (Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades -ECSAH-)

ISBN: 978-958-651-765-2

e-ISBN: 978-958-651-767-6

1. Ciencia política 2. Ciencia política - Genealogía 3. Ciencia política - Filosofía I. Flórez Eusse, Yuner Ismar

**ISBN:** 978-958-651-765-2

**e-ISBN:** 978-958-651-767-6

**Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades - ECSAH**

©Editorial

Sello Editorial UNAD

Universidad Nacional Abierta y a Distancia

Calle 14 sur n.º 14-23

Bogotá D.C

**Corrección de textos:** Angie Sánchez Wilchez

**Diseño de portada:** Sergio Toscano

**Diagramación:** Sergio Toscano

**Impresión: Hipertexto – Netizen**

Mayo de 2021

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons - Atribución – No comercial – Sin Derivar 4.0 internacional.  
[https://co.creativecommons.org/?page\\_id=13](https://co.creativecommons.org/?page_id=13).





# RESEÑA DEL LIBRO

---

El libro presenta una serie de argumentos que van encaminados a sustentar la tesis general de que en la praxis política contemporánea en Colombia se han deteriorado los principios ético-políticos, con los cuales se constituyó el ser político, se plantea la política entendida desde el punto de vista aristotélico como el mayor bien posible a una comunidad en general.

El libro hace un recorrido histórico, dando inicio en la Antigüedad, donde se evidencian algunos vicios y falencias, en la misma conformación de la polis griega, en cuanto al reconocimiento del otro y la conformación de la vida comunitaria. Luego pasa a la Edad Media donde se muestra cómo el poder político y clerical se une y de alguna manera ponen en jaque los principios ontológicos que constituyen una política en la que prevalezca la dignidad humana.

Luego en la Modernidad se tienen en cuenta autores como Rousseau, Tomás Hobbes y Montesquieu quienes, a su manera, postulan el contrato social como la delegación de unos derechos al Estado para que este proteja a los ciudadanos de un estado caótico donde prima la ley del más fuerte.

En la contemporaneidad se plantea el postulado de la esencia del ser humano como un ser en el lenguaje, es decir que el individuo es por naturaleza un ser que dialoga, que conversa con el otro; dicho diálogo se convierte en la esencia fundamental para el reconocimiento del otro como un ser completamente diferente pero revestido de dignidad y por lo tanto de igual a quien lo interpela.

Se plantea además la necesidad de una participación social y política para configurar el nuevo orden geopolítico contemporáneo, donde cada ciudadano desde su rol está llamado a construir su territorio, para ello es importante que se despliegue todo el aparato educativo, entendido este en un sentido amplio, es decir la educación en las aulas, en las calles, en los espacios públicos y en todos los entornos donde el hombre interactúa, con el fin de formar ciudadanos comprometidos con el bienestar general, con los principios y derechos fundamentales, con el diálogo, el respeto por la diferencia y el consenso argumentativo.

# AUTOR

---

**Yuner Ismar Flórez Eusse**, Nace en un municipio de Antioquia el 11 de noviembre de 1987, en febrero del 2006 ingresa a prestar su servicio militar en el Batallón de Infantería número 10 Coronel Atanasio Girardot, luego ingresa a la Escuela de Soldados Profesionales, Escuela Pedro Pascasio Martínez en Nilo Cundinamarca donde se gradúa como Soldado Profesional y pasa a hacer parte de la Brigada móvil número 20 del Batallón de Contraguerrillas 120, después de estar 7 años en esa institución se retira e inicia sus estudios de Pedagogía en la Escuela Normal Superior “La merced” Yarumal, donde se gradúa en el año 2014 como Normalista Superior, al mismo tiempo inicia sus estudios en Filosofía en la Universidad Nacional Abierta y a Distancia donde se gradúa con honores como Filósofo, en diciembre del 2017.

Para entonces ya había iniciado su carrera de Derecho en la Corporación Universitaria Americana, donde se gradúa como abogado en el 2020, año en el que también recibe con honores su título de Especialista en Educación Cultural y Política, de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia; universidad donde es docente del programa de Filosofía desde el año 2019. Actualmente se encuentra cursando la Maestría en Filosofía del Derecho y Teoría Jurídica, en la Universidad Libre.

Desde los inicios de sus estudios se ha interesado por temas de la filosofía política y la filosofía del derecho. Temas en los cuales han desarrollado sus trabajos de grado en las diferentes carreras y ha realizado diversos ensayos y ponencias para congresos nacionales e internacionales donde ha participado en calidad de ponente y de organizador; como en la cátedra itinerante de filosofía de la universidad donde es docente.

Sus reflexiones en filosofía política se han centrado en la búsqueda de los principios ontológicos que constituyen la esencia y la razón de ser de la política, distinguiéndola de lo político, en todo caso, conceptos que a su juicio van ligados en todo momento a la ética y a la moral, proponiendo de este modo unas normas mínimas que todo ciudadano debe respetar para hacer posible la vida en sociedad.

# PRESENTACIÓN



El presente libro, nace como resultado de investigaciones concatenadas en diferentes ensayos surgidos de curiosidades académicas sobre el tema de la filosofía política, dichos ensayos fueron realizados en momentos distintos pero con un mismo objetivo, develar los principios primeros que constituyen la esencia de lo político y cómo dichos principios se evidencian en la praxis política contemporánea en Colombia, además de encontrar los fundamentos epistemológicos y filosóficos de dicha praxis.

Con un panorama como el anterior, se realiza un rastreo bibliográfico y a partir de ahí se sienta una postura sobre la filosofía política, iniciando en la antigua Grecia con autores como Platón y Aristóteles, en la Edad Media con autores como Santo Tomás de Aquino pasando y en la Modernidad trabajando con autores como Rousseau, Montesquieu y Hobbes.

Sin embargo, el fuerte de la propuesta se encuentra en la filosofía política contemporánea donde se abordan autores como Nietzsche, Dussel y Heidegger, y posteriormente autores del pensamiento filosófico colombiano, en ese contexto se realiza una propuesta para ejecutar un cambio paradigmático a través de la participación social y política movilizando el aparato de la educación en un sentido amplio, observando en todo momento la dignidad humana y el respeto por la diferencia. El fuerte de esta propuesta es el consenso argumentativo del diálogo con el otro, con lo diferente y el reconocimiento de la dignidad de cada uno de los ciudadanos que hacen parte de nuestro entorno.

De manera general el libro evidencia el deterioro de los principios ético políticos en las sociedades actuales, donde se dejan de lado las posturas éticas y los principios con los que fueron enunciados los grandes sistemas políticos. Esto sucede cuando dichos principios se tergiversan, de tal modo que quedan al servicio de los intereses particulares dejando de lado el interés general consignado en la Constitución Política como fruto del contrato social dónde se comprende al individuo como un ser que hace parte por necesidad de una comunidad y por lo tanto debe observar unos valores que hagan posible la vida, no solo como simple y llana vida, sino como vida digna y placentera.

# CONTENIDO

---

|   |              |
|---|--------------|
| <b>INTRODUCCIÓN</b>   | <b>Pg 12</b> |
| <b>CAPÍTULO 1. FILOSOFÍA POLÍTICA ANTIGUA Y MEDIEVAL</b>  | <b>Pg 19</b> |
| • FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA ANTIGÜEDAD   | <b>Pg 21</b> |
| • FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA EDAD MEDIA   | <b>Pg 25</b> |
| <b>CAPÍTULO 2. FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA MODERNIDAD</b>  | <b>Pg 29</b> |
| • THOMAS HOBBS Y EL ESTADO DE PAZ EN EL LEVIATÁN  | <b>Pg 32</b> |
| • UNA MIRADA ONTOLÓGICA AL ESPÍRITU DE LAS LEYES DE MONTESQUIEU   | <b>Pg 37</b> |
| • EL CONTRATO SOCIAL EN JEAN-JACQUES ROUSSEAU   | <b>Pg 46</b> |
| <b>CAPÍTULO 3. FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA</b>   | <b>Pg 51</b> |
| • LA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA Y GADAMERIANA EN EL ANÁLISIS DEL FENÓMENO SOCIOPOLÍTICO CONTEMPORÁNEO | <b>Pg 54</b> |
| • EL CONCEPTO DE LA POLÍTICA EN NIETZSCHE   | <b>Pg 60</b> |
| - La moral  | <b>Pg 60</b> |
| - La moral del esclavo  | <b>Pg 64</b> |
| - La moral del señor  | <b>Pg 69</b> |
| - Los valores   | <b>Pg 76</b> |
| - La muerte de Dios   | <b>Pg 80</b> |
| - El nihilismo  | <b>Pg 84</b> |
| - La política   | <b>Pg 89</b> |
| - El vitalismo  | <b>Pg 95</b> |

---

---

|   |               |
|---|---------------|
| <b>CAPÍTULO 4. FILOSOFÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA</b>   | <b>Pg 101</b> |
| • PERSPECTIVA CRÍTICA DE LA ÉTICA EN LA PRAXIS POLÍTICA, EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD Y EL EUROCENTRISMO | <b>Pg 107</b> |
| <b>CAPÍTULO 5. FILOSOFÍA POLÍTICA COLOMBIANA</b>  | <b>Pg 119</b> |
| <b>CAPÍTULO 6. PROPUESTA PARA EL NUEVO PARADIGMA EN UN CONTEXTO DE TRANSICIÓN SOCIAL</b>                    | <b>Pg 133</b> |
| • TENSIÓN ENTRE LIBERTAD Y COACCIÓN   | <b>Pg 134</b> |
| • REALIDAD EN TRANSICIÓN  | <b>Pg 139</b> |
| • CONOCIMIENTOS DIVERSOS Y EDUCACIÓN PARA PENSAR Y PROYECTAR EL BIEN COMÚN                                  | <b>Pg 144</b> |
| • EL SER HUMANO ES LIBRE CUANDO SE EDUCA  | <b>Pg 147</b> |
| • EL DIÁLOGO COMO HERRAMIENTA EN LA FORMACIÓN DE NUEVAS SOCIEDADES  | <b>Pg 149</b> |
| • LA CIENCIA, LA ÉTICA Y LA SOCIEDAD  | <b>Pg 155</b> |
| • LA EDUCACIÓN Y LA ECONOMÍA  | <b>Pg 158</b> |
| • LIBERACIÓN DEL POTENCIAL EN LA PARTICIPACIÓN REAL   | <b>Pg 160</b> |
| • LA DEMOCRACIA ESENCIALMENTE DIALOGO CON LA DIFERENCIA   | <b>Pg 163</b> |
| <b>CONCLUSIONES</b>   | <b>Pg 175</b> |
| <b>REFERENCIAS</b>  | <b>Pg 179</b> |

---

# INTRODUCCIÓN



Los retóricos y los tiranos no pueden hacer lo que quieran. No son en realidad poderosos, y por tanto carecen de poder y de capacidad para ejercer el bien sobre sí mismos o sobre sus ciudadanos

José Antonio Sánchez Tarifa

El deber ser, es un concepto con el cual los seres humanos construyen un proyecto de vida en comunidad; no es estático y está en constante cambio, de acuerdo con unos pactos ético políticos realizados entre los sujetos sociales y los Estados que los resguardan, emanados de unos ideales de ser, en concordancia con el bien común y la doblegación de las fuerzas que lo puedan perjudicar.

En el caso colombiano, esta construcción del deber ser, se ha distanciado de su práctica política ideal, quedando en evidencia el detrimento de los principios éticos que deberían regir los comportamientos ciudadanos y estatales en las comunidades, por lo que dicho deterioro socaba los pilares de la política dejando consecuencias como la corrupción, el monopolio económico, la violación de los derechos humanos y por ende una pérdida de confianza en las instituciones que representan al Estado, y entre los mismos ciudadanos, dejando en entre dicho el ideal con el cual se reformó la Constitución Política de Colombia en 1991, cuando se pasó de un Estado de derecho a un Estado social de derecho.

Este trabajo plantea una reflexión que permita comprender a qué se refieren los ideales del deber ser en la política, desde la tradición occidental, y cuáles son los pilares sobre los que se han construido las prácticas políticas contemporáneas, para así más adelante poder comprender en el caso colombiano dónde se quiebran las prácticas políticas, postulando el individualismo económico, que deviene en situaciones caóticas de los comportamientos ciudadanos.

Esta propuesta reflexiva, se enfoca en ese paradigma cualitativo, al tener en cuenta la importancia, más allá de los datos estadísticos, de los elementos filosóficos que transversalizan las vivencias reales y cotidianas de los ciudadanos; su carácter cualitativo, procura dar cuenta de la funcionalidad, comportamientos, sentimientos, percepciones, manifestaciones y los significados de los actos humanos en un contexto determinado.

Desde esta perspectiva, el trabajo de indagación se clasifica como investigación descriptiva con enfoque cualitativo, pues permite detallar situaciones y eventos, es decir, cómo es y cómo se manifiesta determinado fenómeno buscando especificar propiedades importantes desde elementos teóricos y académicos que den sustento a las cuestiones planteadas, comprendiendo en esta medida, la descripción, como medición y clasificación académica; por ello se plantean reflexiones académicas con aplicabilidad en medios específicos, sin pretender ser fórmulas acabadas para los problemas descritos, pero que finalmente posibilitan el avance hacia una reconstrucción histórica de las temáticas aquí enunciadas.

De esta base parte el trabajo, iniciando con el planteamiento objetivo de un problema específico, “el resquebramiento de las prácticas ético políticas en Colombia y su desconexión con un deber ser social y político”; estos ideales de ser son aportes de la filosofía occidental, en su esfuerzo por crear un escenario reflexivo y humano en el cual puedan convivir todos.

Posteriormente la investigación esboza un problema puntual del caso colombiano y justifica su pertinencia para poder comprender los fenómenos de corrupción y desvalorización de la política en la contemporaneidad; esto permite generar unos objetivos para la investigación que encaminen su proceso de indagación y, al mismo tiempo, gestar un producto fruto de las reflexiones en torno a lo encontrado.

El trabajo continúa con un rastreo teórico, sobre todo, en las obras de los grandes pensadores, pasando por los griegos, romanos, europeos y recientemente latinoamericanos, que condensaron los diferentes fenómenos que han ocupado la reflexión humana, y hace un especial énfasis en la propuesta de Rousseau sobre el contrato social, como fundamento de las prácticas políticas contemporáneas; este rastreo conceptual permite agrupar la información en unas categorías sobre las que debe circular la reflexión, pues agrupan el interés del contexto de la realidad colombiana: política, ética, deber, contrato social, y responsabilidad.

Posteriormente, el trabajo avanza con la exposición de los hallazgos teóricos, circulando constantemente sobre estas categorías, encaminando constantemente la mirada al objetivo central: reconocer el problema del caso colombiano, frente a su pérdida de norte político y por lo tanto de sus prácticas políticas, ciudadanas, económicas y de convivencia.

Este marco teórico no es ajeno a los aportes que hace la filosofía política en cuanto a pensar las problemáticas del siglo XXI en Colombia partiendo desde la realidad política de la época y la observación de las situaciones contextuales en el país y Latinoamérica, por ello plantea, desde algunos autores, cómo se percibe esta situación política de la actualidad.

Finalmente presenta unas conclusiones, sobre los hallazgos teóricos, sin ánimo de ser un tajante manual de comportamiento político contemporáneo, sino más bien, con el fin de servir como caldo de cultivo para fuertes reflexiones académicas sobre la realidad nacional, pues, si bien, cuenta con académicos que ya han hablado del tema, no está demás volver al asunto, sobre todo, desde la reconstrucción histórica de las nociones que siguen vigentes, pero que la velocidad del mundo va borrando, aunque aún puedan cimentar la construcción de un país más incluyente.

En definitiva, el trabajo concluye con unas recomendaciones que navegan por el llamado de atención sobre la necesidad de una construcción de bases sólidas desde las cuales se pueda edificar una cosmovisión social y política que consiga hacer un país más ajustado a lo que establece la Constitución, un “Estado social de derecho” que sobre todo, desde unos mínimos humanos, haga de la vida en común un proyecto ético político, una obra de arte.

Con un panorama como el anterior, se esboza la problemática sobre la que gira el presente trabajo de manera delimitada, a saber, que las prácticas políticas contemporáneas en Colombia han sufrido un debilitamiento en los principios éticos y constitucionales fundamentales que habían permitido construir un accionar social y político entre los ciudadanos, el Estado y sus instituciones; es decir, que están desapareciendo aquellos pactos con los que se buscaba encontrar una igualdad de derechos entre los sujetos sociales, los mínimos éticos<sup>1</sup> y morales, y la seguridad entre los miembros de la sociedad. Algo está pasando para que los ciudadanos y el Estado no estén dentro de un contrato social que ponga en el escenario las posibilidades de hacer vida en comunidad, teniendo en cuenta que es un elemento común entre todos los seres humanos, reconociendo el deber de construirse con el otro y consigo mismo.

---

1. “En Ética mínima lo que se intentaba ver es qué valores son esos por debajo de los cuales no se puede caer de ninguna manera, y serían los valores fundamentalmente de esa ética en la que preferimos la libertad a la esclavitud, la igualdad que la desigualdad, la solidaridad a la insolidaridad y el diálogo para resolver los conflictos de la violencia. Creo que esos son mínimos éticos” Cortina (2017).



La reflexión no está dada para pensar qué tanto se han visto afectadas las clases sociales menos favorecidas, con las nuevas estructuras económicas en cuestiones de salud y educación, por el contrario, la discusión se centra en cuánto pierden los grupos económicos más poderosos, haciendo que los ciudadanos pierdan la fe en el otro, en la institucionalidad y en los valores colectivos que lo invitan a una construcción colectiva y no al goce hedonista individual en que los sumergen los sueños de consumo de las fuerzas económicas dominantes.

Es así como se han ido desvirtuando los principios ético políticos, desplazando al ser humano como el centro de la reflexión para postular como referente a figuras efímeras, manipulables, en constante transformación, manejadas por las fuerzas económicas e ideológicas detrás del poder; estos referentes han terminado en la actualidad por proyectarse como imágenes de divinidad.

Algo parecido ya había ocurrido en la Edad Media, cuando, por ejemplo, desde la óptica judeocristiana se promovió el desprecio por el cuerpo y las pasiones, enalteciendo la sumisión y la obediencia ciega, cuando en realidad no era más que una forma de dominar al pueblo desde la culpa en beneficio del rey y de la Iglesia; también en la Modernidad bajo el imperativo de desarrollo, se ha conformado una lógica de consumismo voraz y de monopolio homogeneizador de los individuos, que buscan la felicidad a toda costa, sobre todo en formulas prefabricadas, creadas por esas fuerzas económicas que siembran un deseo de ser y pertenecer.

Todo esto es la posible causa de lo que ha llevado a la pérdida de los valores ético políticos, haciendo que los sujetos sociales solo sean piezas en un sistema que piensa en beneficios económicos y no humanos, implantando un nefasto ideal de ser colombiano y latinoamericano. Esta reflexión es un posible norte para responder a la pregunta ¿de qué manera se está distanciando el deber ser de la política, de la praxis política colombiana en la actualidad; deteriorando los principios ético políticos que sustentan una vida en común, donde se valoran a los ciudadanos como sujetos de derecho, que respetan los pactos sociales que lo cobijan?

En la coyuntura social y política vigente en Colombia, donde la movilización de las estructuras sociales, económicas y políticas ha ido convirtiendo este momento histórico en una época de transiciones importantes, es menester realizar ejercicios investigativos que promuevan realizar análisis de fondo del momento histórico actual que permita develar las lógicas de dominación que están rigiendo diferentes actividades políticas.

Esto permitirá presentar propuestas encaminadas a la participación social y política y a la construcción de un orden social más incluyente y pluralista acorde con el deber ser de la política, emparentadas con la democracia real y las libertades individuales, pero sin perder de vista la vida en comunidad y concentradas en cambio, en el respeto por la otredad, teniendo presente las necesidades de las sociedades complejas donde no existen verdades absolutas; alejando todo individualismo económico. Por tal motivo, se dilucida, entonces, la necesidad del diálogo intercultural y el consenso social que deje como resultado un país más equitativo y respetuoso de los derechos humanos.

La importancia de la reflexión filosófica desde la política radica en la mirada sobre el problema que aqueja a la política contemporánea en Colombia donde el inmediatismo y los medios de comunicación manipulan la opinión pública a su propia conveniencia y en concordancia con los mandatarios políticos de turno. Tergiversando así la realidad social y política, favoreciendo a los gremios económicos que detentan el monopolio del mercado y del poder político y desviando la atención de las masas de los sucesos importantes, mientras se toman decisiones trascendentales para el país, a ultranza del constituyente primario que es el pueblo. Esta situación que afecta, sin duda, a las minorías, las cuales no son numéricas porque en la actualidad en Colombia es mayor el número de personas en situación de vulnerabilidad ante la desigualdad de oportunidades, de desarrollo social, económico y humano, que quienes tiene acceso a las mismas.

De acuerdo con lo anterior, la pertinencia del presente ejercicio investigativo se traduce en el pensar crítico, sistemático y propositivo, en torno a la problemática del fenómeno político en Colombia, el cual es una herencia que se ha arrastrado desde la conformación de la patria misma como lo refiere Jacqueline Blanco (2005):

de los ejemplarizantes gobiernos de Norteamérica, Francia e Inglaterra, también se tomaron las ideas de libre comercio, fin de la esclavitud, libertad intelectual y de expresión, autonomía política, igualdad social (entre criollos y españoles), entre otras. Todo lo anterior implica que la agenda política de la nueva república se consolidó gracias a los modelos que nos ponían de presente Europa y Norteamérica, alejados de cualquier propuesta monárquica, pero lejos también de una realidad nacional que no era otra que la del agotamiento económico, el analfabetismo y la miseria social (p. 61).



**FILOSOFÍA  
POLÍTICA  
ANTIGUA Y  
MEDIEVAL**

A continuación, se expone, desde la tradición del pensamiento occidental, algunos de los aportes más relevantes en relación con la política, el ser ciudadano, el deber ser, la ética y el Estado, como figuras y conceptos que han permeado toda construcción práctica y teórica sobre las diversas formas de construir el mundo y su relación.

Si bien, la tradición occidental tiene infinidad de autores que cimientan gran parte de las prácticas políticas, se presentan los que se consideran más relevantes a la hora de reflexionar sobre la realidad nacional en Colombia y los conceptos identificados en el planteamiento del problema situados en la respectiva introducción; siempre una taxonomía será un listado que deja por fuera referentes capitales, pero en este caso la selección se hace pensando en el esclarecimiento de los términos encontrados en el rastreo, el reconocimiento del problema y la hermenéutica de la realidad nacional.

No hay intereses personales en la selección de los autores, estos han llegado al trabajo por recomendación de expertos, encuentros académicos, hallazgos en rastreos bibliográficos, pero especialmente por la particularidad de su pensamiento en relación con el problema de la política en Colombia y Latinoamérica.

Ahora, no es pertinente desarrollar un proceso investigativo en torno a la noción de política, sin recurrir necesariamente al “marco de interpretación más amplio que proporciona una filosofía política” (Bárcena-Orbe, 1997, p. 28). Por lo tanto, conviene mencionar a Bobbio (2003, pp. 77-81), cuando señala que existen por lo menos cuatro significados diferentes para entender la filosofía política: 1. Como descripción, diseño y teorización de la óptima República o como un modelo ideal de Estado; 2. Como la búsqueda del fundamento último del poder: ¿a quién y por qué debo obedecer? 3. Como facultad autónoma, manera o forma del espíritu: esto es, si hay alguna distinción entre política y moral; 4. Como un discurso crítico construido sobre los presupuestos y condiciones de verdad. No sobra aclarar que, sin dejar de lado ninguno de los anteriores significados sobre lo que se entiende por filosofía política, es sobre los dos últimos significados señalados por Bobbio (2003) que se pone mayor énfasis en este trabajo.



(1985) quien refiere lo siguiente: “Preguntemos a los poetas, pues estos son para nosotros como padres y guías del saber” (p. 297). Pero luego, estos pasaron a convertirse en creadores de fantasías, imitadores sin mucho que enseñar, así queda evidenciado primeramente en la siguiente cita: “dejamos establecido, por lo tanto, que los poetas, comenzando por Homero, son imitadores de imágenes de la excelencia y de las otras cosas que crean, sin tener nunca acceso a la verdad” (Platón, 1988, p. 466).

A partir de lo anterior, cabe recordar que los políticos eran asesorados al menos por un poeta, es decir que la acción política desde sus inicios fue guiada por la no verdad y, como hacía mención Platón (1998) en su libro *La República*, “el imitador no conoce nada digno de mención en lo tocante a aquello que imita, sino que la imitación es como un juego que no debe ser tomado en serio” (p. 468). Se dilucida entonces, una cierta crítica a lo aparente, a lo que no tiene un fondo esencial y si se tiene en cuenta que la primera afirmación hecha por Platón pertenece a los diálogos I, y la segunda a los diálogos IV, se puede ver una evolución del pensamiento no solo del autor, sino de su época que llega al punto de una búsqueda de la verdad que reemplace la que ha perdido el terreno, como lo eran los versos poéticos.

Es así como se vislumbra una crisis de verdad y de poder que permite una profundización en el tema, en el cual se hace una distinción entre la palabra y la justicia “si es bien cierto que el que usa injustamente esta capacidad para exponer razones podría causar graves daños” (Aristóteles, 2002, p. 51). Lo anterior, se interpreta como la disidencia entre el discurso y el hecho real, pues si utiliza el discurso de manera inadecuada se puede llegar a dañar, pero incluso ya en ese momento de la época solo interesaba la consecución del poder por medio de la persuasión, valiéndose del discurso sin tener en cuenta la verdad, pues de acuerdo con Sánchez (1997):

la paideia de Gorgias buscaba la formación de un nuevo tipo de ciudadanos y procuraba prepararlos para que se desarrollaran con la mayor posibilidad de éxito dentro de una sociedad donde los argumentos y el poder de persuasión, a través de la palabra se habían convertido las armas principales de los integrantes de la comunidad (p. 295).

Esto se ha convertido en herencia, sobre todo en el campo de la política, donde más se hace uso de la persuasión sin tener en cuenta la verdad, interesando solo la consecución del poder para satisfacer necesidades propias y no las de una comunidad como debería ser. Aunque lo cierto es que el buen uso de la palabra y la persuasión no implica tener el poder, pues, de acuerdo con Sánchez, (1997) “los retóricos y los tiranos no pueden hacer

lo que quieran. No son en realidad poderosos, y por tanto carecen de poder y de capacidad para ejercer el bien sobre sí mismos o sobre sus ciudadanos” (p. 296).

Se identifican los retóricos como cercanos a los tiranos, donde “su gran ilusión es poder actuar sobre sus semejantes para poder satisfacer sus caprichos” (Sánchez, 1997, p. 298). De modo, pues, que los asuntos de las verdades fácticas no son los mismos en los discursos y en las palabras que en lo científico, porque en el primer caso, se refiere a lo que agrada, a lo que conviene y a lo que se quiere escuchar, por decirlo de algún modo estéticamente, más la verdad no es discursiva sino real,<sup>2</sup> es un asunto que incomoda, que no vende y, por tanto, quien la promulgue no será apreciado. Es por ello por lo que desde sus inicios se crea la brecha entre el teórico, filósofo de lo político y el administrador de lo público, el que gestiona lo político.

Lo político, en cuanto ente constitutivo del ser humano, ha sido desde la Antigüedad bien leído y concebido por los diferentes pensadores que se han encargado del tema, teniendo en cuenta que el hombre es un ser situado, tanto en un tiempo, como en un espacio determinado, es decir que, de ahí, las diferentes teorías tengan disidencia entre ellas, cuando son extemporáneas y puestas en contextos diferentes. Lo político entonces, es considerado como esa dimensión del ser que está predispuesta al vivir en sociedad, en palabras de Aristóteles “el hombre es por naturaleza un animal social” (Política, 1, 1253a, 9)

Por ello, quien gestiona y organiza esa parte política del ser, ha de ser a la vez, un hombre con gran habilidad política, en el sentido de ser humano virtuoso, entendida la virtud como aquellas acciones que dignifiquen el ser humano en cuanto humano, (Platón, 1988, p. 134) por ejemplo concibe al gobernante como alguien sabio y virtuoso. “filósofo, fogoso, rápido y fuerte, por consiguiente, ha de ser, por naturaleza el que pueda llegar a ser el guardián señorial de nuestro Estado” (República II, 376c.). Al igual que Aristóteles, quien de alguna manera diviniza, pone en estado superior el lograr ese bien del conglomerado social, que sería en última instancia la realización de lo político, pues ya decía el filósofo “procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y ciudades” (Ética Nicomáquea, 1094b, 5-10).

---

2. De esta manera Rousseau en El contrato social señala que tanto Grocio, al dedicar su libro a Luis XIII, como lo hizo su traductor Barbeirac, al dedicar su traducción al Rey de Inglaterra, decididos a hacer la corte a ambos reyes se ven obligados más tarde a buscar refugio y hacer tergiversaciones sobre su obra: “si estos dos escritores hubiesen adoptado los verdaderos principios, todas las dificultades hubieran desaparecido y no se les podría tachar de inconsecuentes; pero hubieran dicho simplemente la verdad sin adular más que al pueblo. La verdad, empero, no guía a la fortuna, y el pueblo no da embajadas, ni obispados, ni pensiones” (Rousseau, 1999, p. 29).

Así entonces, se ha visto, que está bien concebido lo político, sin embargo, la aplicación de lo político, dista mucho de lo que en realidad es la política, entendida como la externalización de lo político, de este modo, la política es la institucionalización de la dimensión humana intrínseca al ser que es lo político. Es por ello que así la regla general deja ver el aislamiento de la política, de lo político mismo, por lo que algunos gobernantes empezaron a comprender tal situación y quisieron poner en práctica los principios enunciados por los filósofos, para la consecución de una sociedad más conveniente, acorde con los principios que constituyen la naturaleza del ser antropológico para desarrollar de este modo el ser en mención, en todo lo que tiene de capacidad, conforme con su naturaleza ontológica misma, esto lo corrobora Marco Tulio Cicerón cuando menciona que:

de todas las grandes cosas que se proclaman en las escuelas. Nada han dicho los filósofos, que sea recto y honesto, que no hayan descubierto y practicado los legisladores de los pueblos [...]. De aquellos que habiendo depositado en la educación los gérmenes de estas virtudes, inculcaron unas en las costumbres y sancionaron las otras con las leyes (Cicerón s. f., p. 9).

Esto implica que, para la consecución de una praxis social que represente los principios éticos de solidaridad e inclusión no aplica de modo alguno que todo ciudadano debe ser filósofo ni siquiera instruido en las ciencias teóricas, esto a manera de no excluir y deslegitimar a quien le interese otros asuntos, sin embargo, si debe todo ciudadano por el hecho de ser, un ente que vive en sociedad observar e instruirse en la ley que rige su Estado si mencionada ley está acorde con los principios que constituyen la esencia misma del ser humano, pues refiere Cicerón que:

habiendo preguntado al esclarecido filósofo Xenócrates qué ganaban sus discípulos contestó: “aprenden a hacer por su propio impulso lo que las leyes mandan practicar” luego aquel ciudadano que consigue de todo un pueblo, por medio del saludable imperio y el freno de las leyes, lo que con su trabajo alcanzan los filósofos con sus discursos inculcar a unos pocos debe colocarse muy por encima de todos los doctores que acerca de tales cosas discurren (s. f., p. 9).

Para ello es fundamental como ya se ha dicho que aquellas leyes constituyan los principios mismos que representan la esencia de humanidad. Así las cosas, cuando se tiene un orden establecido afín a la esencia del ser de la cosa misma y se gobierna sin trampa a esa naturaleza misma del ente, se obtiene por ende un tipo de individuo que coadyuva a una sociedad que propenda por la dignidad humana en el sen-

tido que el solo obrar por voluntad está acorde con la ley y dicha ley lo hace grande como individuo y como sociedad.

No obstante, con el paso del tiempo se fueron manipulando los principios primeros que no son otra cosa que la ley natural inherente a lo humano y se fueron tergiversando de tal modo que fueron favoreciendo intereses particulares concretos, pero mantuvieron su apariencia de justos y de seguir fieles a la esencia misma del ser social. Por ello, se deben develar las falacias principialísticas de la praxis política que hizo de la ley un instrumento de dominación en pro de intereses de poderosos, que han tenido el mayor poder adquisitivo y la legitimación para poseer los medios de producción.

# FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA EDAD MEDIA

---

En la Edad Media se vislumbra la desvirtuación de la esencia humana (ser social y político), pues el principio primero y fin último de lo existente en cuanto a totalidad, fue puesto en un ser abstracto, desplazando al humano como el centro de la reflexión y la acción sociopolítica y legal para postular una figura abstracta que pudiera ser manipulada de manera tal que el poderoso sea el que se perpetúe en el poder; por ello se fue forjando una ideología de desprecio por el cuerpo y las circunstancias humanas, pues al fin de todo mientras más se sufriera en la vida mayor sería la recompensa después de ella.

El principio primero fue nombrado Dios, donde con mayor vehemencia se ha tergiversado la esencia misma del ser antropológico, lo cual se corrobora en autores como Al Farabi, quien al hablar de Dios lo considera de la siguiente manera: “el Ser Primero (mawūyūd al-lūal) es la causa primera (sabab al-lūal) a la que deben su entidad todos los demás seres. Él está libre de toda especie de imperfección” (al-Farabi, 1995, p. 5).

Se puede observar en dicha cita, el hecho de postular a ese ser abstracto como el único perfecto, esto legitima la imperfección de lo humano y por ende suprime la responsabilidad de la imperfección en el humano mismo, pues solo ese ser creado por el hombre que llamó Dios, que cobró fuerza política en la Edad Media, era el responsable de lo que sucediera, porque solo él sabía de sus designios, “el Uno Verdadero es por tanto el Primero, el Creador (al-mubdi‘) que mantiene todas las cosas que él ha creado,

y cualquier cosa [que] es libre de Su sostén y poder vuelve y perece” (Al-Kindi, 1974, p. 90). En este sentido es el único responsable, sin embargo, no era culpable, pues el hombre es ignorante de las acciones de Dios que por ende son buenas.

Es ahí, donde se distorsiona la justicia y la acción del pueblo en cuanto a la participación política, porque se les quita la sed de justicia y de participación a las multitudes, ya que esto estaría en contra de Dios e implicaría ser castigado eternamente. En este sentido, la clase dominante había quedado libre para imponer su voluntad bajo el disfraz de un Dios, que también fue legitimado filosóficamente por los hombres más ilustres de la época, no obstante, si bien es cierto que Dios era autosuficiente también necesitaba del hombre, Avicena lo postulaba de la siguiente manera:

el Principio de todo es una esencia necesaria, pero el Ser Necesario necesita de todo lo que existe a partir de Él, pues de otro modo tendría una disposición que no existiría, y de este modo no sería necesario en todos sus aspectos (1950, p. 450).

Este elemento constituye uno de los principios de dominación más claros por parte de la casta económica y política dominante, donde se hacía necesario el servirle a Dios, un dios que necesitaba de su creación humana, esto ha permitido a lo largo de la historia que se subyugue a la humanidad bajo el nombre de ese ser abstracto inexistente. Bajo este imperativo se ha deteriorado la esencia antropológica misma, bajo el velo de ese nombre vacío, pero que en última instancia no es tan vacío porque es precisamente el opresor dominante que está detrás de ese nombre, haciendo uso de su mayor invento y su elemento de dominación más exitoso, que incluso subsiste en la contemporaneidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede entender cómo la justicia ya no depende del hombre, sino que es ese Dios el responsable de ella, además se advierte que el hombre por naturaleza, como lo demuestran los principios antropológicos, no estaba predispuesto para ser cada vez mejor, sino que venía manchado del mal, pues según Tomás de Aquino (2001) en la *Suma teológica* menciona que:

el primer hombre, era un accidente de la naturaleza de la especie, no causado por los principios de la especie, sino por un don infundido por Dios a toda la naturaleza, esto es evidente, porque las cosas opuestas están en un mismo género, y se dice que el pecado original, como opuesto a la justicia original, es un pecado de naturaleza. Por eso pasa de padres a hijos. Por lo mismo, también se transmitirá la justicia original (De Aquino III, c 100, a. 1, p. 864).





# **FILOSOFÍA POLÍTICA EN LA MODERNIDAD**

En la Modernidad, la teoría y la praxis política cambiaron, sin embargo la tergiversación de los principios primeros que ya se han declarado con antelación se mantiene intacta en la Modernidad, se han reforzado y cambiado los aparatos ideológicos y represores del Estado, de modo que Dios se ha ido desplazando un poco, pero cada día surgen nuevos dioses, es decir nuevos conceptos que sirven de cortina para seguir oprimiendo y explotando a la masa de manera legítima, esto lo podemos ver en el *Leviatán* de Hobbes, donde se advierte su consideración al Estado como Dios, es decir, cambió la forma pero el principio sigue tergiversado e interpretado de manera conveniente para sus propios fines: “Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa” (Hobbes, 2016, p.72).

La reflexión sobre la política baja del cielo y regresa a la tierra, pero con las mismas características de divinidad y de superioridad por encima del hombre y de las necesidades reales contextuales, el pecado original del hombre se mantiene intacto en el sentido que el hombre se considera con tendencia al mal por naturaleza, se entiende así que no son las leyes las que están en pro del ser antropológico, sino que la ley misma es el fin último, leyes que se construyen por los que detentan el poder, pues según el pensador “es manifiesto que la medida de las buenas y de las malas acciones es la ley civil, y el juez es el legislador que siempre representa al Estado” (Hobbes, 2016, p. 132). Es evidente entonces, la manipulación que ha sufrido la materialización y gestión de lo político en cuanto principio primero. Esta falla que se da en la materialización de lo político, la expresaba Maquiavelo de la siguiente manera:

... hay tanta distancia entre saber cómo viven los hombres y saber cómo deberían vivir ellos, que el que, para gobernarlos, abandona el estudio de lo que se hace, para estudiar lo que sería más conveniente hacerse, aprende más bien lo que debe obrar su ruina que lo que debe preservarle de ella (Maquiavelo, 1998, p. 33).

Esta cita debe interpretarse de acuerdo al contexto y al objetivo con que Maquiavelo escribió la obra que la contiene, esto es en relación a la claridad con la que Maquiavelo enuncia la inconsistencia de lo político del hombre con la institucionalidad política que se tiene, sin embargo menciona que, si el hombre se dedica solo a estudiar lo político y no cómo procede la política, este fracasará, lo que concuerda con el objetivo de la obra de Maquiavelo, que es, cómo conservar el poder, pero no cómo hacer mediante el poder una buena gestión y realización de lo político.

Con un horizonte como el anterior, cabe entonces reiterar que algunos pensadores a lo largo de la historia, en cuanto a la filosofía política, han tenido presente la mala interpretación que la política ha realizado de lo político, y han tenido la claridad de ver la importancia de los principios éticos que construyen al ser antropológico y de construir las teorías políticas y jurídicas en consonancia con los mencionados principios, pues “la corrupción de cada gobierno empieza casi siempre por la de su principio” (Montesquieu, 1906, p. 167). Además, se considera que:

..... una vez corrompidos los principios del gobierno, las mejores leyes se tornan malas y se vuelven contra el Estado. Si los principios se conservan sanos, las malas leyes producen el mismo efecto que las buenas: la fuerza del principio lo subyuga todo (Montesquieu, 1906, p. 177).

Teniendo en cuenta la anterior cita, se concibe que más que buenas leyes se requiere de buenos principios, pero, mientras no se realice una reestructuración de la esencia de las leyes y de la praxis política, las diferentes propuestas serán utopías carentes de aplicaciones reales. De esta manera, ha sido un propósito en todos los tiempos y lugares diferentes forjar teorías para ajustar lo más cerca posible lo político a la política, por ejemplo, Rousseau postulaba que:

..... el acto de asociación implica un compromiso recíproco del público con los particulares y que, cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se halla obligado bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano para con los particulares y como miembro del estado para con el soberano (Rousseau, 1999, p.16).

En esta visión, se involucra tanto la participación y acción del Estado como la de cada ciudadano, que debe estar en pro del objetivo común del ente político, que celebra un contrato metafórico, para significar que se debe renunciar a unos derechos, en pro de los derechos de los demás conciudadanos. Se advierte, así, que no es un solo individuo el que debe ser virtuoso para dirigir los designios de un pueblo sino que el conjunto de los participantes del convenio social debe propender por la dignidad de cada uno de ellos mismos y de los que interaccionan en su entorno sociopolítico, es decir que la visión se fue ampliando de acuerdo a las nuevas necesidades sociales que fueron surgiendo, para ir apaciguando esa brecha que se abre cada vez más entre lo político y la política.

Así, entonces, se dilucida la importancia de ir a la naturaleza misma de las cosas para encontrar las fallas, lo que, en materia de filosofía política, sería buscar los principios por los cuales se rigen las políticas o ideologías, que no están satisfaciendo las necesidades de la contemporaneidad, pues el ser humano no está siendo dignificado, sino que ese mismo andamiaje que se ha construido entorno a lo político está distanciando al ser de su misma humanidad.

# THOMAS HOBBS Y EL ESTADO DE PAZ EN EL *LEVIATÁN*

---

Thomas Hobbes, uno de los teóricos de la filosofía política moderna, en su libro *Leviatán*, deja plasmadas sus ideas en torno al fenómeno político, donde se puede ver una concordancia del deber ser y los principios ético políticos con la praxis de la aplicación política. Esto permite continuar con el análisis que se ha venido realizando a lo largo del presente ejercicio investigativo, donde las diferentes teorías políticas permiten vislumbrar unos principios alineados con los más altos ideales sociales y humanos que se han visto tergiversados por gobiernos y que, analizados bajo la óptica legitimadora de los principios que constituyen la esencia misma de la política, no son legítimos porque no propenden por los valores que conllevan a que un Estado se instituya y se desarrolle de acuerdo con la equidad, la dignidad y el respeto por los demás.

Con un horizonte como el anterior, queda claro la necesidad de sociabilidad y de diálogo intercultural entre fuerzas políticas y sociales o entre los ciudadanos de un mismo Estado; pues:

quien ha de gobernar una nación entera, debe leer en sí mismo, no a este o aquel hombre, sino a la humanidad, cosa que resulta más difícil que aprender cualquier idioma o ciencia; cuando yo haya expuesto ordenadamente el resultado de mi propia lectura, los demás no tendrán otra molestia sino la de comprobar si en sí mismos llegan a análogas conclusiones (Hobbes, 2016, p. 8).

De acuerdo a la cita anterior, se esclarece el proceso hermenéutico que se debe hacer en las sociedades complejas para que se dé un proceso de inclusión social y política, pues las ideas en cuanto a la forma de gobernar y gestionar las políticas públicas de un Estado disiden entre los gremios, étnias y los mismos ciudadanos. Lo que implica que tanto el gobernante como los ciudadanos, quienes son el constituyente primario, deben fomentar y practicar el diálogo y la utilización del lenguaje y el acuerdo para lograr consensos sociopolíticos que en última instancia repercuten directamente en la vida de cada ciudadano. Esto lo sabía muy bien Thomas Hobbes cuando teorizó sobre el Estado en el *Leviatán* al proponer que:

..... la más noble y provechosa invención de todas fue la del lenguaje, que se basa en nombres o apelaciones, y en las conexiones de ellos. Por medio de esos elementos los hombres registran sus pensamientos, los recuerdan cuando han pasado, y los enuncian uno a otro para mutua utilidad y conversación. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno ni sociedad ni contrato ni paz ni más que lo existente entre leones, osos y lobos (Hobbes, 2016 p. 12).

Esto señala la idea del lenguaje como característico del ser humano y por tanto es por medio de este, con el diálogo, que se deben realizar las diferentes acciones en la construcción de una orden social y en el desarrollo del Estado, de modo que se instaure la paz.

De acuerdo con la lógica argumentativa y analítica que se ha seguido, es menester considerar la importancia de la virtud moral que según Hobbes debe tener quien esté encargado de los designios del Estado, esto se entiende cuando dicho pensador menciona que:

..... la estimación pública de un hombre, que es el valor conferido a él por el Estado, es lo que los hombres comúnmente denominan dignidad. Esta estimación de él por el Estado se comprende y expresa en cargos de mando, judicatura de empleos públicos, o en los nombres y títulos introducidos para distinguir semejantes valores (Hobbes, 2016, p. 37).

Es decir, que quien detente el poder, debe poseer unos valores que le den tal dignidad de poseerlo, porque dicho poder le fue conferido por el Estado, y el Estado a la vez es la construcción a través del contrato social de los hombres, donde estos delegan unos derechos al Estado para que sean protegidos del estado de naturaleza del hombre, el cual es un estado de salvajismo voraz donde se enfrentan todos contra todos. En otras palabras, el poder del gobernante procede en última instancia de cada ciudadano sometido al contrato social; así entonces, en el mo-

mento que el Estado, en cabeza de su representante, no cumpla con el deber, con la obligación de proteger y salvaguardar a los ciudadanos del estado de guerra se convierte en un Estado ilegítimo porque no está cumpliendo el fin para el cual este fue creado, que es mantener a los hombres en un estado de paz.

Así, la fuente del honor civil está en el Estado, y depende de la voluntad del soberano; por tal razón es temporal, y se llama honor civil: eso ocurre con la magistratura, con los cargos públicos, con los títulos y, en algunos lugares, con los uniformes y emblemas. Los hombres honran a quienes los poseen, porque son otros tantos signos del favor del Estado; este favor es poder (Hobbes, 2016, p. 38).

Por tal motivo, los ciudadanos, incluyendo, con mayor razón a los gobernantes, quienes deben obrar conforme a los más nobles ideales para honrar al Estado y en ningún momento para el detrimento de ese bien social o de algún individuo que esté cumpliendo con las obligaciones que lo convierten en miembro del Estado. Así, entonces, “las acciones que proceden de la equidad y van acompañadas de pérdidas, son honorables, porque son signos de magnanimidad, y la magnanimidad es un signo de poder. Por el contrario, la astucia, la falta de equidad, son deshonorosas” (Hobbes, 2016, p. 39). Desde esta perspectiva el poder se constituye y se legitima en los valores y principios ético políticos que conforman una cosmovisión, que comprende al mejor Estado, como un estado de paz perdurable que le brinde la seguridad necesaria al ciudadano.

Por otro lado, pero en la misma línea que se ha venido argumentando, en una de las ideas fundamentales del *Leviatán* se argumenta que:

la condición del hombre (tal como se ha manifestado en el capítulo precedente) es una condición de guerra de todos contra todos, en la cual cada uno está gobernado por su propia razón, no existiendo nada, de lo que pueda hacer uso, que no le sirva de instrumento para proteger su vida contra sus enemigos (Hobbes, 2016, p. 54).

De este planteamiento se dilucida la necesidad de celebrar el contrato social que propone Hobbes en la constitución del Estado, contrato que ha de servir principalmente para procurar la paz entre los individuos y por ende en el Estado; ya lo referenciaba Hobbes:

de aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas

las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles (2016, p. 54).

La cita anterior se puede prestar para interpretaciones mal intencionadas, para justificar la guerra, sin embargo lo que se significa es que la paz debe buscarse por cada integrante del Estado a toda costa; sin embargo, no se puede tolerar la injusticia misma ni se puede tolerar la intolerancia y es ahí donde es legítimo utilizar el aparato de defensa del Estado para proteger la paz instaurada. En este sentido, la justicia tiene una connotación especial y un papel relevante, pues “la justicia y la propiedad comienzan con la constitución del Estado” (Hobbes, 2016, p. 60). Porque es por medio del Estado como se pueden regular las conductas de los ciudadanos de manera legítima siempre y cuando este esté erigido sobre buenos principios éticos políticos, donde se concibe al ser como un ente relacional, es decir, pensando, actuando y teniendo presente el ya mencionado contrato o pacto social.

En consecuencia, quien quebranta su pacto y declara, a la vez, que puede hacer tal cosa con razón, no puede ser tolerado en ninguna sociedad que una a los hombres para la paz y la defensa, a no ser por el error de quienes lo admiten; ni, habiendo sido admitido, puede continuarse admitiéndole, cuando se advierte el peligro del error (Hobbes, 2016, p. 60).

Se corrobora entonces la necesidad de no tolerar al intolerante, esta tesis legítima en cierta medida la obligación de la participación decidida del pueblo en contra del gobernante que quebrante el pacto social y que encamine el Estado por fuera de los fines primarios, mantener la paz a todo costa, y si en algún momento por error uno de estos gobernantes ha sido admitido, no puede volverse a admitir, es decir, no se puede permitir que un poder ilegítimo se perpetue en el mandato. Los miembros del pacto social se deben manifestar para restaurar el orden social y político que reencause el trasegar del Estado por las sendas de la paz.

Volviendo nuevamente sobre la idea de justicia, se vislumbra que “la justicia, es decir, la observancia del pacto, es una regla de razón en virtud de la cual se nos prohíbe hacer cualquiera cosa susceptible de destruir nuestra vida: es, por lo tanto, una ley de naturaleza” (Hobbes, 2016, p. 61).

Así en los Estados los particulares pueden perdonarse unos a otros sus deudas, pero no los robos u otras violencias que les perjudiquen: en

efecto, la falta de pago de una deuda constituye una injuria para los interesados, pero el robo y la violencia son injurias hechas a la personalidad de un Estado (Hobbes, 2016, p. 62).

La cita anterior, donde el robo y la violencia en el Estado o en contra de este se emparenta con el más alto grado de injusticia contra el pacto que interesa a cada uno de los ciudadanos que conforman el Estado deja ver claramente la transparencia con la que se debe obrar siendo poseedor del poder otorgado, porque los delitos contra el Estado entendidos como el robo, la corrupción y el detrimento al patrimonio público o la violencia, ya sea realizada o motivada es un crimen en contra de la humanidad misma, socaban los principios éticos y morales sobre los que se debe instaurar la política.

Sin embargo, en la praxis sociopolítica contemporánea se puede constatar un alto grado de ilegitimidad por el incumplimiento del pacto que busca la paz, por el contrario en algunas circunstancias los mismos gobernantes siembran el terror e instigan a la guerra para favorecer a gremios dominantes económicamente, monopolizando de este modo los mercados y las obras públicas, sumándole además la distracción que se pone en marcha por medio de los aparatos ideológicos del Estado para desviar la atención de lo realmente importante y centrarla en espectáculos inmediatistas mientras se manipula la ley en contra de los principios éticos de paz, equidad y magnanimidad.

En este contexto, los vicios y culturas violentas que salen a flote en los Estados se pueden considerar como las consecuencias nefastas de los malos gobernantes que son quienes motivan a las masas en contra de la paz porque según postula Hobbes:

todos los hombres convienen en que la paz es buena, y que lo son igualmente las vías o medios de alcanzarla, que (como he mostrado anteriormente) son la justicia, la gratitud, la modestia, la equidad, la misericordia, etc., y el resto de las leyes de naturaleza, es decir, las virtudes morales; son malos, en cambio, sus contrarios, los vicios (Hobbes, 2016, p. 66).

Finalmente y como se desarrollará más adelante, es importante resaltar, siguiendo al profesor Arango, que para “Hobbes, la moral es el resultado de motivaciones humanas naturales, que en sí mismas no son morales” (2010, p. 1), como el miedo a morir violentamente o al deseo de vivir de manera cómoda, las cuales posibilitan una existencia contractual con el Estado, en cuanto a que este consiga garantizar la supervivencia y la buena vida de sus ciudadanos, sin embargo, volviendo a Arango (2010), “en la filosofía política de Hobbes, está la base del contractualismo, la teoría que mejor explica la funciones y legitimada del Estado. Pero también está la base del individualismo económico” (p. 3).

Por lo expuesto se entiende que Hobbes comienza el individualismo económico que proviene a su vez de la vanidad y que es el problema de nuestro contrato social, porque no se busca al otro por sociabilidad o amistad sino por egoísmo y simple necesidad de adulación.

# UNA MIRADA ONTOLÓGICA AL ESPÍRITU DE LAS LEYES DE MONTESQUIEU

---

En la reflexión de la política, es importante realizar análisis, tanto de la sociedad como del individuo, ya que guardan relaciones recíprocas en el sentido de que, el individuo hace la sociedad y la sociedad de alguna manera hace también un tipo de individuo determinado, de acuerdo con lo que se quiere para la consecución de los fines sociales.

Así entonces, analizando al individuo “la historia de cada nación era consecuencia suya, y que cada ley particular se ligaba con otra ley o dependía de otra más general” (Montesquieu, 1906, p. 6). Se corrobora entonces, lo antes dicho, en el sentido que cada individuo obra de acuerdo con unos principios, los cuales, a la vez, están inscritos en su conciencia conforme a una serie de normas y leyes externas, que son las que enseña un Estado, por medio de los aparatos ideológicos y represores, que también, cumplen funciones pedagógico-sociales.

Desde esta perspectiva, se advierte que, tanto las acciones sociales como las individuales, tienen sus principios, que sirven como rectores, que sustentan y legitiman la praxis sociopolítica e individual de una nación o Estado; de ahí, es menester que las miradas filosóficas que se dirijan al conglomerado social o al individuo en relación con este se fijen en los principios primeros, que constituyen las dinámicas sociales y que están referidos a la naturaleza misma de las cosas, así lo deja ver Montesquieu cuando refiera que “no he sacado mis principios de mis preocupaciones, sino de la naturaleza de las cosas” (Montesquieu, 1906, p. 6).

Teniendo en cuenta lo dicho, se observa que el hombre está en la capacidad de conocer su naturaleza y por ende, la de sus instituciones, dándose un fenómeno de conocimiento se evitarían las grandes problemáticas que afectan las sociedades, pues, la mayoría de las ocasiones en las que se presentan las dificultades de orden social, con respecto a la corrupción, las guerras innecesarias e individuales, con el silencio y la obediencia ciega, suceden por no conocer la naturaleza de las cosas, es decir, el principio primero y el fin último de estas.

Por lo tanto, se debe propender, como ya se ha dicho, por develar la esencia de la cosa misma y no enmascararla, para así mejorar las condiciones de dignidad humana, en una comunidad política, la cual debe tender, al mismo tiempo, porque el individuo conozca su propia naturaleza y se dé cuenta en esa medida de la necesidad de su asociación, es decir, de su naturaleza política, donde el otro no es su enemigo, sino que es parte de sí mismo en cuanto ente político. El individuo que conforma la comunidad política está en la capacidad de conocer su naturaleza, pues:

..... el hombre, ese ser flexible que se amolda en sociedad a los pensamientos e impresiones de los demás, es tan capaz de conocer su propia naturaleza, si se le pone a la vista, como de perder hasta el sentimiento de ella si se le disfraz (Montesquieu, 1906, p. 7).

Se observa entonces, la importancia de educar al ciudadano, no en un sistema o teoría política determinada, sino, en la naturaleza política y social del individuo y de las instituciones políticas, para que de este modo, no se creen adeptos a partidos políticos excluyentes y regímenes opresores, sino que se fomente la virtud, desde la naturaleza misma del ente político, comprendido como un todo heterogéneo, nunca unidimensional ni homogéneo, entendiendo por “virtud política al amor de la patria y de la igualdad” (Montesquieu, 1906, p. 9).

De este modo, el hombre virtuoso: “Es el hombre que ama las leyes de su país y obra por el amor de ellas” (Montesquieu, 1906, p. 10). Las leyes de un país deben estar del mismo modo constituidas en concordancia con la naturaleza política del ente mismo, es decir, de acuerdo con el principio primero por el que la comunidad política existe, que sería, en última instancia, hacer de lo que es algo cada vez más digno de seguir siendo.

Por consiguiente, como el individuo actúa de acuerdo con unos principios, los cuales son afines con los principios del Estado, y los principios del Estado están ligados a la dignidad en cuanto ente humano y político, actuaría este individuo en pro de la dignidad propia y de los demás miembros del mismo ente político. Desde

esta perspectiva “las leyes, en su significación más alta, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas; y, en este sentido, todos los seres tienen sus leyes” (Montesquieu, 1906, p. 11).

Lo anterior hace referencia a que todo tiene leyes y son fundamentales para un orden, tanto social como individual. Las leyes positivas parten de las leyes naturales humanas, sustentadas en un orden humano, ya que es necesario el vivir en sociedad, por la misma naturaleza, la cual, es netamente humana, debido a que las diferentes problemáticas que aquejan al orden geopolítico solo se dan en el plano de lo que se tiene la facultad racional para ser pensado en facto, a partir de realidades afincadas en los entes a posteriori, que en lo que aquí respecta, es lo político.

Se parte entonces del axioma de la existencia del ser humano en un contexto determinado, que existe en cuanto ser político, para seguir siendo político en su expresión más alta, que sería, la dignidad en cuanto existencia en el aquí, contexto y tiempo inmediato, pero como fruto de un pasado humano y proyectado a un futuro igualmente humanista.

Teniendo en cuenta el principio de reciprocidad, es primordial considerar que:

..... cada sociedad particular adquiere conciencia de su fuerza, y así se produce el estado de guerra de nación a nación. Los individuos de cada sociedad comienzan también a conocer su fuerza, y tratan de hacer suyas las ventajas principales de la colectividad, y como consecuencia se origina entre ellos el estado de guerra (Montesquieu, 1906, p. 16).

De esta manera, se debe propender porque se tome la conciencia, tanto social como individual, de las ventajas que trae consigo la equidad, la solidaridad y el respeto a la otredad, es decir, la virtud, para que surja como consecuencia el Estado de tranquilidad y de paz, hasta donde la naturaleza humana es capaz de la paz; de este modo, es necesario pensar, según Montesquieu, que “el derecho de gentes se fúndase naturalmente en el principio de que las diversas naciones deben hacerse en la paz, el mayor bien, y en la guerra, el menor mal posible, sin perjuicio de sus verdaderos intereses” (Montesquieu, 1906, p. 17).

Se ha venido esbozando de manera implícita, el hecho de una naturaleza difícil: la del ente político, tanto individual, como colectiva, que no se puede pasar por desapercibida, con el fin de no idealizar la política, porque sería aún más grande la brecha existente, entre la realidad y la praxis sociopolítica, donde se plantean ideales, pero no

se llevan a cabo. Por ello, se hace importante filosofar concibiendo un fin, pero desde una realidad no alejada del contexto y de la naturaleza humana, así que el conflicto se reconoce como parte del mismo ser y como una constante entre las diferencias, tanto a nivel individual como social, pero es la manera cómo se aborda y se sortea el conflicto, lo que marca la diferencia de un Estado de guerra a uno de tranquilidad humana.

Recogiendo lo que se ha dicho hasta el momento, donde se considera de manera especial la naturaleza y los principios del ente sociopolítico, cabe reseñar que “preferible sería decir que el gobierno más conforme con la naturaleza es aquel cuya constitución particular se adapta mejor a la del pueblo respectivo” (Montesquieu, 1906, p. 18). Por lo tanto, en aras de un mejor gobierno, este tendría que inclinarse por una construcción de sus leyes de acuerdo a las características propias de cada pueblo, a saber, tendría que pensarse desde las necesidades contextuales que surgen en cada espacio geosocial determinado, que para el caso colombiano, sería repensar la política desde los principios constituyentes del individuo particular y colectivo, ya que si se sigue la lógica expuesta en el presente texto, sería un caso muy particular, puesto que las dinámicas antecedentes a la patria e incluso después de su conformación son diversas y hacen que se dé una masa de diferencias. Entonces, lo que más convendría al Estado serían unas leyes y una educación en el diálogo, el consenso, el respeto de las diferencias, conllevando a una praxis política incluyente y solidaria en pro siempre de la dignidad humana.

A manera de clarificar lo que se entiende por naturaleza y por principio es necesario puntualizar que:

entre la naturaleza del gobierno y su principio hay la siguiente diferencia (1): la primera es la que le hace ser lo que es; el segundo es lo que le hace obrar. Aquélla es su estructura particular; este, las pasiones humanas que lo ponen en movimiento (Montesquieu, 1906, p. 36).

Cuando se postula descubrir la naturaleza de las cosas se busca escudriñar la cosa misma, ir a lo que hace que esa cosa sea esa cosa y no otra diferente, y el principio nace precisamente de esa naturaleza, por ello cuando no se comprende o no se conoce la naturaleza, los principios van a estar tergiversados, puesto que no van a corresponder a la naturaleza de la cosa, porque los principios son la fuerza, la voluntad que conlleva a las acciones, a partir de la naturaleza.

Por lo cual, una vez clarificada la naturaleza en un Estado, pensado desde y para los intereses sociales, es indispensable, que se modelen los principios a través del conocimiento, tanto de la naturaleza, como del surgimiento de los principios, para que se viva de acuerdo al conjunto de naturaleza y principios, pues “las leyes de la educación son las primeras que recibimos. Y como nos preparan para ser ciudadanos, cada familia particular debe gobernarse conforme al plan de la gran familia que las comprende a todas” (Montesquieu, 1906, p. 50).

El plan como ya se ha mencionado, es el de la equidad, la solidaridad y la dignidad humana, que comprenden la virtud política, para la conformación del Estado de tranquilidad. “La mayor parte de los pueblos antiguos vivieron bajo gobiernos que tenían por principio la virtud; y cuando esta se hallaba en su fuerza, se hacían cosas que hoy no vemos y que maravillan a nuestras almas pequeñas” (Montesquieu, 1906, p. 56).

Pero, no se trata de regresar a los modelos éticos y políticos de la Antigüedad, ni mucho menos, sino, el repensar la contemporaneidad desde una óptica de virtud, dejando claro, además, la necesidad de pensar lo que es la virtud, atendiendo a las necesidades de la actualidad, así entonces “puede definirse esta virtud, como el amor de las leyes y de la patria, el cual, pide que se prefiera de continuo el interés público al propio” (Montesquieu, 1906, p. 57).

Si las leyes como se ha mencionado, están constituidas de acuerdo con la naturaleza del ente político, la ciudadanía tendría como fuerza motora, como principio, la acción en pro de esa naturaleza, la cual es hacer que el ente que es se haga cada vez más digno de seguir siendo, y si las leyes son caminos rectores y modeladores acorde con este principio, la virtud consistiría en amar la fuerza que conlleva a hacer de cada ser cada vez más digno, para que se conforme así un Estado de tranquilidad humana, pues “el amor de la patria conduce a la bondad de las costumbres y esta lleva a aquél. Nos entregamos a las pasiones generales a medida que podemos satisfacer menos las particulares” (Montesquieu, 1906, p. 67).

Lo anterior quedaría, entonces, inmediatamente incluido, en el sentido que si la naturaleza del individuo es hacer parte de un ente político por su constante necesidad de la otredad, y el que ama las leyes actúa acorde a los principios fincados en la naturaleza, por ende preferirá los intereses particulares a los individuales; así “el amor de la igualdad y el de la frugalidad se fomentan extraordinariamente con la igualdad y la frugalidad mismas, cuando se vive en una sociedad en que las leyes han establecido una y otra” (Montesquieu, 1906, p. 69).

Esto implicaría que cuando estas leyes se establecen en acuerdo con la naturaleza, donde se presenta una prudencia para poder vivir en armonía, no existirá ni el exceso ni el defecto, porque el uno y el otro son causantes del deterioro del ente político, de la corrupción del ser mismo y de su indignidad.

Se debe considerar lo dicho por Montesquieu, quien propone, en *El espíritu de las leyes*, que “para que la igualdad de las riquezas subsista, es preciso que la ley solo dé a cada uno lo necesario físico. Pasando de este límite, unos gastarán, otros adquirirán, y la desigualdad sobrevendrá” (Montesquieu, 1906, p. 144). Así mismo, es necesario considerar tanto la igualdad como la libertad, pues donde se iguala se coacciona, y donde no se coacciona no existe igualdad; la libertad por principio natural no es total, sino que, se debe renunciar a ciertas prebendas que constituyen el exceso, en beneficio del ente político, lo cual resultaría de la virtud como amor a las leyes.

En consecuencia, no sería tanto una coacción, sino, un acto voluntario del individuo conoedor y educado en su naturaleza, por ello, se dice que, “es origen de tantas imperfecciones, la pérdida de la virtud degrada tanto el alma, desaparecida esa barrera principal caen tantas otras” (Montesquieu, 1906, p. 155). Lo anterior permite observar cómo, una vez, desaparece la virtud, cae con ello no solo ese acto virtuoso, sino que se deteriora toda una nación, poniendo en peligro el estado de tranquilidad, porque se corroe todas las bases sobre las que este está constituido, pues “la corrupción de cada gobierno empieza casi siempre por la de su principio” (Montesquieu, 1906, p. 167).

De ahí, que resulte imprescindible, ir a los principios primeros y a la naturaleza de la cosas mismas, tanto en el momento de la conformación de la institucionalidad, como en la educación del ciudadano, en la creación de un Estado o en su defecto, en la reparación. Este se debe crear con principios acordes a una naturaleza determinada, y de igual manera, cuando el Estado no está respondiendo a las necesidades de tranquilidad en todas las esferas del ser social, se debe, si se quieren soluciones reales, ir a los principios, a la naturaleza de ese Estado, para corregir las fallas de raíz, de lo contrario, no será más que un discurso sin fundamento, para seguir manteniendo los intereses individuales de quienes monopolizan un Estado de guerra.

Como ya se ha mencionado con antelación, un Estado de tranquilidad no solo se corrompe por coacción sino, por no regulación, pues “el principio de la democracia se relaja no solo por perderse el espíritu de igualdad, sino cuando se lleva a la exageración este espíritu, pretendiendo cada uno ser igual a aquellos que eligen para gobernarle” (Montesquieu, 1906, p. 167). Teniendo en cuenta esto, es que se debe optar por hacer buenas leyes que regulen sin llegar a violar los derechos fundamentales que constituyen la dignidad humana.

De esta manera, “sin duda, en el estado de naturaleza los hombres nacen iguales; pero no podrían continuar siéndolo. La sociedad les hace perder esta igualdad, que solo las leyes pueden devolverles” (Montesquieu, 1906, p. 170). Leyes que, como se ha resaltado en repetidas ocasiones, deben estar constituidas acorde con la naturaleza y el contexto del ente humano y político, porque en esta medida es que pueden hacer libres a los hombres; sin embargo, si se hacen buenas leyes, pero no se tiene buenos principios, se pierden los esfuerzos de las buenas leyes, ya que:

..... una vez corrompidos los principios del gobierno, las mejores leyes se tornan malas y se vuelven contra el Estado. Si los principios se conservan sanos, las malas leyes producen el mismo efecto que las buenas: la fuerza del principio lo subyuga todo (Montesquieu, 1906, p. 177).

Cabe entonces reiterar, la importancia de la reflexión y el cuidado en torno a los principios constituyentes de las cosas en sí mismas, y de la naturaleza de los entes. Es inevitable considerar el principio de libertad, que se ha tratado de manera somera en párrafos anteriores, pero al que, a la luz del avance de la temática, se hace necesario regresar, con el fin de no dejar puntos oscuros, porque son estos lo que se prestan para interpretaciones erróneas en pro de interés egoístas. Así pues:

..... es cierto que en las democracias el pueblo hace, al parecer, lo que quiere; pero la libertad política no consiste en hacer lo que se quiere. En un Estado, es decir, en una sociedad donde hay leyes, la libertad no puede consistir sino en poder hacer lo que se debe querer y en no ser obligado a hacerlo que no se debe querer (Montesquieu, 1906, p. 225).

Como lo que ya se ha visto lo que se debe querer es la virtud, de esta forma el individuo es libre en la medida que haga parte de un Estado virtuoso y el individuo mismo lo sea, de donde resulta, que a mayor virtud, mayor libertad. Así las cosas, el Estado debe trabajar por mantener unas condiciones adecuadas para que los individuos no se vean obligados a hacer lo que no se debe querer, es decir, para que los ciudadanos no accionen en contra de la libertad política, se debe velar por mantener satisfechas las necesidades básicas de cada ciudadano, y al mismo tiempo regular los excesos que trae la desigualdad.

De la misma manera, el órgano organizador del Estado debe aficionarse por mantener la separación de los poderes, pues, en la medida en que se concentre el poder, se da marcha a intereses individuales, deslegitimando la naturaleza política y social del conglomerado. “Hay en todos los Estados tres especies de poder: el legislativo, el de

ejecutar aquello que depende del derecho de gentes y el de ejecutar lo que depende del derecho civil” (Montesquieu, 1906, p. 227). En tanto se conserve la separación de estos poderes, existirá mayor libertad, pues se daría una tensión entre diferentes intereses que desembocarían en un dialogo llevando a un consenso; situación contraria, si el poder reside en un solo individuo, como lo expresa Montesquieu:

todo estaría perdido si el mismo hombre, el mismo cuerpo de los próceres o de los nobles o del pueblo, ejerciese estos tres poderes: el de hacer las leyes, el de ejecutar las resoluciones públicas y el de juzgar los delitos o las diferencias de los particulares (Montesquieu, 1906, p. 228).

La libertad de la que se viene hablando, se expresaría en la tranquilidad con la que vivan los integrantes del Estado, pues “la libertad política, en los ciudadanos, es aquella tranquilidad de ánimo que nace de la opinión que cada uno tiene de su seguridad; y para que exista esta libertad, es menester que ningún ciudadano pueda temer a otro” (Montesquieu, 1906, p. 227).

En términos de políticas económicas, para que se dé esa tranquilidad y el Estado intervenga de modo no arbitrario en las dinámicas socioeconómicas, son “las rentas del Estado la parte de sus bienes que da cada ciudadano para tener seguro el resto o gozar de él agradablemente” (Montesquieu, 1906, p. 308). Estas rentas, deben estar destinadas al saneamiento de las desigualdades propiamente expresadas, que por “regla general: es posible exigir tributos más crecidos en proporción de la libertad que disfrutan los súbditos, y hay que irlos moderando a medida que aumenta la servidumbre” (Montesquieu, 1906, p. 318).

En términos contemporáneos, a mayores bienes y poder adquisitivo, mayor sería lo pagado al Estado para que este haga lo propio con los menos favorecidos, que será brindarles la tranquilidad necesaria, de modo que no se vean abocados a hacer lo que no se debe querer por defecto de sus necesidades básicas. De este modo el Estado sería un ente regulador de la economía, donde se combinen las acciones comerciales tanto privadas como públicas, mientras que se da la libertad para hacer economía.

Por otra parte, a mayor ganancia particular, se daría mayor parte al Estado, quien, a su vez, daría mayor beneficio, incentivando estratégicamente al más desfavorecido. Pues, contrario a lo que ha sucedido, donde la libertad ha originado el exceso de los tributos, el exceso de tributos la servidumbre y la servidumbre la disminución de los tributos (Montesquieu, 1906); se ha visto el error en la cadena que se acaba de perfilar, puesto que no necesariamente el exceso de esos tributos tiene que terminar en servidumbre.

En tanto se encauce este principio, cambiará el resto de la cadena, teniendo en cuenta que, a mayores tributos, mayor seguridad para el Estado, en el sentido que, con una mayor distribución equitativa, crecen económicamente no solo unos pocos sino todo el Estado, convirtiendo esto en una regla simple, pero con efectos trascendentes en el bienestar y la dignidad del ser sociopolítico.

Por ello, se debe descentralizar cada vez más el poder, para que los tributos no lleguen a un solo lugar ni dependan solo de una voluntad, se deben tener leyes bien estructuradas acordes con la naturaleza de lo que se debe querer para un Estado de tranquilidad, pues “las leyes tienen relación muy estrecha con la manera como los diversos pueblos se procuran la subsistencia” (Montesquieu, 1906, p. 412).

No es solo legislar para la consecución de un Estado de tranquilidad, pues es inexcusable que se sincronicen una serie de vehículos que conforman e influyen en las voluntades de los individuos puesto que “muchas cosas gobiernan a los hombres: el clima, la religión, las leyes, las máximas del gobierno, los ejemplos de las cosas pasadas, las costumbres, las maneras; de todo ello se forma un espíritu general, que es su resultado” (Montesquieu, 1906, p. 441). Todos estos elementos deben ser tenidos en cuenta para la conformación de los Estados, y todos ellos deben estar en pro de la naturaleza política del ser humano, a favor de la dignidad humana.

“Hay entre las leyes y las costumbres la diferencia de que las primeras regulan principalmente las acciones del ciudadano y las segundas las acciones del hombre” (Montesquieu, 1906, p. 451). Ambas deben seguir la misma naturaleza y por los mismos principios, de forma que predomina el valor humano por encima del económico, dejando de esta secuencia un buen ciudadano, pues “en los países donde domina solo el espíritu de comercio se trafica con todas las acciones humanas y todas las virtudes morales: las cosas más pequeñas, aquellas que pide la humanidad, se hacen o se dan por dinero” (Montesquieu, 1906, p. 475).

# EL CONTRATO SOCIAL EN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

---

*El contrato social* de Rousseau se presenta como una obra de gran importancia en la filosofía política, debido a que sustenta las bases para mantener el Estado. En un primer momento, Rousseau plantea que “el hombre ha nacido libre, y, sin embargo, vive en todas partes entre cadenas” (Rousseau, 1999, p. 4). Lo anterior, denota que el hombre es libre por naturaleza y es la sociedad quien le imprime un sello social, es decir, un conjunto de costumbres y acciones coercitivas y cohesionadoras que hacen que el hombre pueda vivir en sociedad. En este caso, las cadenas a las que se encuentra sometido el hombre son positivas, en el sentido que son externas a la condición natural humana. Las cadenas son impuestas por los diferentes aparatos del Estado, entre ellos el primero y más importantes de todos, la familia.

La familia es pues, si se quiere, el primer modelo de las sociedades políticas: el jefe es la imagen del padre, el pueblo la de los hijos, y todos, habiendo nacido iguales y libres, no enajenan su libertad sino en cambio de su utilidad (Rousseau, 1999, p. 5).

Desde esta perspectiva, se hace un primer acercamiento a lo que es el contrato social propuesto por el autor, donde se parte del supuesto de una libertad individual a la que solo se puede renunciar en pro de los intereses comunes de un pueblo; libertad que no se debe imponer a su renuncia, sino que se debe propender por una motivación no forzosa, puesto que “la fuerza es una potencia física, y no veo que moralidad puede resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad; cuando más, puede ser de prudencia” (Rousseau, 1999, p. 7).

Así, entonces, lo que Rousseau propone es en gran medida una educación jurídica y un castigo en pro de la resocialización del individuo que ha cometido la falta y no un castigo por el castigo que no deja repercusiones pedagógicas ni culturales, es decir, que no modifica conducta. “Convengamos, pues, en que la fuerza no hace el derecho y en que no se está obligado a obedecer sino a los poderes legítimos” (Rousseau, 1999, p. 8). Se está legitimando entonces de este modo un poder estatal que, hace las veces de regulador de las conductas sociales para que exista una armonía en un conjunto de individuos, ubicados geotemporalmente.

El acto de asociación implica un compromiso recíproco del público con los particulares y que, cada individuo, contratando, por decirlo así, consigo mismo, se halla obligado bajo una doble relación, a saber: como miembro del soberano para con los particulares y como miembro del Estado para con el soberano (Rousseau, 1999, p. 16).

Existe en el contrato social una doble implicación, donde como individuo se pacta con el Estado, el cual es soberano y está legitimado para limitar las libertades en pro de sí mismo y de cada individuo, el cual es a la vez soberano como elemento constitutivo del mismo Estado, extendiendo así una obligación de velar por el orden dentro de la sociedad de la que él hace parte, como Estado soberano del individuo y como individuo ciudadano del Estado.

Así como la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es este el mismo poder que, dirigido por la voluntad general, toma, como ya he dicho, el nombre de soberanía (Rousseau, 1999, p. 27).

Con la cita anterior, se corrobora entonces lo que ya se ha mencionado de manera implícita y, es que el contrato consiste en que el hombre delega unos derechos al Estado, confiriéndole un poder político absoluto por encima de los intereses individuales; sin embargo, es ese poder delegado al cuerpo político el que, concatenado en una voluntad popular, ejerce la soberanía, porque “en buen derecho, un pueblo es siempre dueño de cambiar sus leyes, aun las mejores, pues si le place procurarse el mal ¿quién tiene derecho a impedirselo? (Rousseau, 1999, p. 50).

La soberanía del Estado se encuentra ligada al conglomerado social, es decir, que no puede recaer sobre un solo individuo o sobre una clase privilegiada; sin embargo, el conglomerado delega funcionarios para que representen esos intereses individuales, los que deben ir ligados a los intereses de la ciudad, el individuo se debe ideologizar para que piense como la comunidad social.

De suerte que cada ciudadano se halle en perfecta independencia con respecto a los otros y en una excesiva dependencia de la ciudad, lo cual se consigue siempre por los mismos medios, porque solo la fuerza del Estado puede causar la libertad de sus miembros. De esta relación nacen las leyes civiles (Rousseau, 1999, p. 50).

Es decir que solo es posible la libertad en la medida que se coaccionen unos derechos individualistas y así conformar los principios básicos del Estado que serían los objetivos que pretenden alcanzar las leyes, pues se descubrirá que el sistema “se reduce a los objetos principales: la libertad y la igualdad. La libertad, porque toda dependencia individual es otra tanta fuerza sustraída al cuerpo del Estado; la igualdad, porque la libertad no puede subsistir sin ella” (Rousseau, 1999, p. 48).

La ley se encuentra en Rousseau muy ligada al fenómeno sociocultural, es decir que las normas son creadas teniendo muy en cuenta las costumbres sociales, pues existe una ley:

la que forma la verdadera constitución del estado, y que adquiriendo día a día da nuevas fuerzas, reanima o suple a las leyes que envejecen o se extinguen; que conserva en el pueblo el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza de la costumbre a la de la autoridad (Rousseau, 1999, 51).

El contrato social de Rousseau, parte del supuesto de que el hombre nace libre, pero, si se mira con detenimiento, desde antes de nacer se encuentra condicionado por una serie de normas, tanto alimenticias como de cuidado y control prenatal que, hace que desde el vientre de la madre se experimente una serie de situaciones que son causadas externamente, y en el mismo momento de nacer es recibido en protocolos diferentes de acuerdo a la cultura determinada.

Así mismo, el Estado comienza a ejercer una fuerza externa para modelar las conductas internas con las que viene el individuo, además de esto el individuo nace en unas condiciones determinadas previamente, como las de condición y clase social, y unas predisposiciones genéticas heredadas en su ADN.

De esta manera, el presupuesto de libertad se hace necesario para poder modelar las conductas indebidas que atenten contra el orden establecido, pues si no existe el presupuesto de libertad podría argumentarse que el individuo no es libre de elegir y por ende no es responsable de sus actos, sino que estaba programado a ellos, lo que desencadenaría en una arbitrariedad, atentando contra la convivencia en sociedad.

En contravía al contrato social que se propone desde Rousseau, muchos de los contratos pactados han sido una metáfora para explicar y justificar la conformación de Estados organizados que, si bien son importantes para la vida en comunidad, existen incluso sin consentimiento de una de las partes, pues el contrato más que consensuado se impone de acuerdo a una cosmovisión que la determinan las clases dirigentes que mayor poder adquisitivo han tenido, extendiendo el dominio sobre los más débiles. Este fenómeno no solo existe entre individuos de un mismo Estado, sino que se imponen ideologías y modelos políticos y económicos entre naciones donde las potencias mundiales han querido imponer su cosmovisión a los países en desarrollo.

Desde este punto de vista se desvirtúa un contrato como el que ha sido propuesto por Rousseau, pues el ser ontológico de la libertad lo es en la medida en que sea aplicable sin excepción, no en el sentido de una dependencia de algo para cumplir con el principio identitario de libertad real, es decir que el ser es ya dado por naturaleza y su atributo como ser social. Según Rousseau es ser libre. Sin embargo, no se cumple siempre por que quien no se ajuste al contrato impuesto por la dominación deja de ser y pierde la libertad, así esta no atente contra la armonía, sino que simplemente se conciba de manera diferente al modelo que haya sido establecido.



# FILOSOFÍA POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

Teniendo en cuenta las necesidades sociopolíticas contemporáneas, en el contexto próximo, donde se da una gran diversidad y multiculturalidad, es bueno que se trabaje por una nueva concepción, que zanje la brecha entre lo político y la política, que como ya se había dicho anteriormente debe estar fundamentada desde el ser mismo del objeto de estudio, así entonces, se resalta que, “lo existencialmente ‘podido’ en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder ser” (Heidegger, 1997, p. 167). Es en la comprensión de los individuos que se da el ser de estos, esto fundamenta de manera ontológica el sentido y la naturaleza del ser político, pero con un elemento más, que es el lenguaje, “el lenguaje es el medio, en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (Gadamer, 2003, p. 462).

De este modo, está implícito el diálogo intercultural, esto, al mismo tiempo, construye Estado en el fundamento del reconocimiento y el respeto del otro, un otro que es diferente pero al que se le reconocen sus derechos y se pone en lo alto en materia de dignidad humana. Se conforma del mismo modo una conciencia del entorno que es donde habita ese ser político, un ser que como ya se ha dicho, está ubicado y contextualizado, conllevando a que se vea el mundo como algo muy respetable que se debe cuidar.

El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social) (Habermas, 1992, p. 179).

De acuerdo a lo anterior, con esta manera particular de exteriorizar lo político, se crean unas mejores condiciones de vida, donde prima la dignidad del ser humano y del planeta en un aquí y en un ahora, utilizando como único medio el lenguaje, que es lo propio del humano mismo, siendo esta la manera más acertada de acuerdo a su naturaleza de ser político, de donde se deduce entonces, que es un “deber político producir, reproducir y desarrollar la vida humana de toda la humanidad, y como condición de posibilidad de la biosfera. Este ‘deber’ es el principio deóntico material fundamental de toda política posible” (Dussel, 2001, p. 50).

Ahora bien, el desarrollo político, desde el sentido que se viene proponiendo, es un desarrollo humano, donde se armonice la libertad y la igualdad, donde se esté por encima de ideologías excluyentes y partidismos políticos o prejuicios raciales, culturales, religiosos y demás que afecten la sana convivencia y la dignidad del ente humano, así pues:

desde el contexto histórico de América Latina creemos que el primer presupuesto es el de crear las condiciones para que los pueblos hablen con voz propia, es decir, para que digan su propia palabra y articulen sus logros sin presiones ni deformaciones impuestas (Fornet-Betancourt, s.f., p. 8).

Lo que se rescata de la cita, es el hecho de realizar una crítica propositiva y moderada a las teorías homogeneizantes que imponen verdades únicas e inconciliables, que ya no se ajustan a la contemporaneidad, y también se propone una reflexión del contexto propio que construya su propia cosmovisión y la viva de acuerdo a las características propias de los rasgos sociales y culturales que tienen los integrantes de un determinado espacio geopolítico, para que de este modo sea posible una concordancia con el diálogo y respeto entre culturas, pues:

finalmente, no hay dialogo verdadero si no existe en sus sujetos un pensar verdadero, pensar critico que, no aceptando la dicotomía mundo hombres, reconoce entre ellos una inquebrantable solidaridad. Este es un pensar que percibe la realidad como un proceso, que la capta en constante devenir y no como algo estático (Freire, 1969, p. 75).

El respeto por el otro está ligado al reconocimiento y legitimación de ese otro que pugna con nuestros intereses, pero que, a la vez, es en él donde se encuentra la realización como sujeto político, el reconocimiento no solo implica aceptación sino dejarlo hablar y entablar una disputa dialógica con él, desde su subjetividad, sin pretender aunarlo con convicciones personales.

Este proceso dialógico implica un pensar propio, pues de nada vale hablar con la otredad si se dice lo que otro piensa. Es en el pensamiento propio, donde surge la riqueza intersubjetiva.

# LA PERSPECTIVA HERMENÉUTICA HEIDEGGERIANA Y GADAMERIANA EN EL ANÁLISIS DEL FENÓMENO SOCIOPOLÍTICO CONTEMPORÁNEO

---

En un primer momento, se tiene en cuenta la hermenéutica en Heidegger, en la que el autor da un giro constituyéndose esencialmente en interpretación ontológica, es decir, que el ser es, por antonomasia, un ser interpretativo. Ya en segundo momento, refiriendo a Gadamer, este concibe, al igual que Heidegger, una hermenéutica del ser, la diferencia radica en que dicha existencia está cimentada en el lenguaje, es decir, que en este sentido, el ser es lenguaje, donde la verdad se da en la interpretación de este y se objetiva en el consenso, en el acuerdo que se da no entre sujetos, sino el acuerdo en el objeto hermenéutico.

Teniendo en cuenta lo enunciado en el párrafo anterior, con respecto a Heidegger se vislumbra que la hermenéutica es una reflexión en cuanto a la existencia misma del ser, pues según Grondin (2008), refiriéndose a Heidegger, menciona que:

la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir (Dasein) propio de cada momento accesible a su carácter de ser al existir (Dasein) mismo, de comunicárselo de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir (Dasein) (p. 48).

De acuerdo con la cita anterior, se dilucida cómo la interpretación es la que comunica de algún modo la existencia del ser, es decir, que el ser debe tomar conciencia de su condición como tal, en el ahí, debe develar el objeto hermenéutico, para que, de este modo, se pueda descubrir de paso su ser mismo, su existencia misma. Esto se permite dilucidar que, en la medida en que el ser en sí se interroga por su mismo ser, se hace más consciente de su existencia y por ende explícita aún más su ser, porque encuentra su existencia en la interpretación.

Por otra parte, en cuanto a la semejanza de la hermenéutica heideggeriana, con Gadamer, se vislumbra que Heidegger no desconoce el carácter relevante del lenguaje en la existencia interpretativa, pues “el discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender” (Heidegger, 1997, p.184).

Es decir, que en este sentido, la existencia del ser que se pregunta está ligada al discurso, al lenguaje y a los sentimientos, toda vez, que la hermenéutica heideggeriana, es una interpretación de la vida en todo su esplendor, implicando todas las posibilidades que se pueden dar en el ser, constituyendo de este modo el ser en el ahí, el ser que se encuentra arrojado en el mundo, reiterando así el carácter ontológico de la hermenéutica, que se presenta como la interpretación del ser en un contexto determinado.

En un segundo momento, con respecto a Gadamer, se da una hermenéutica, al igual que en Heidegger, en un modo existencial, ontológico, pero su carácter es predominantemente dialógico, donde el lenguaje toma un papel relevante, pues “el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer, 2003, p. 467). Si se tiene en cuenta la importancia del lenguaje en la constitución del ser, se observa una influencia trascendental. Si la comprensión se da de manera significativa por medio del lenguaje, y el lenguaje es parte constitutiva del ser, está claro la comprensión como modo de ser de la existencia misma. Por otro lado, justifica como condición indispensable del interpretar, el comprender, proceso en el que media el lenguaje mismo.

Teniendo en cuenta la importancia del lenguaje en la interpretación hermenéutica, se considera que “el lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa” (Gadamer, 2003, p. 462). En este plano de una verdad como consenso hermenéutico por medio del lenguaje, se da una verdad pragmática, donde la objetividad se presenta como un acuerdo utilitario sobre la cosa en sí. El ser hermenéutico, es un ser que no solo se interpreta en el lenguaje, sino que se constituye en este, porque si la hermenéutica es la interpretación del ser y la interpretación se da en el consenso, el ser mismo es consenso.

Relacionando la hermenéutica con la temática expuesta, en cuanto al ser mismo de la cosa fenomenológica surge el siguiente interrogante: ¿cómo se elabora una interpretación para llegar a una comprensión del ser mismo del ente?

La interpretación en el sentido popular es solo una facultad que tiene el ser de hacer suyo lo que se le presenta extraño, en el sentido de reconstruir de acuerdo con su percepción el significado como este lo comprende. Es así, como se ha constituido toda una maquinaria académica para disertar en torno al tema, esta maquinaria la recoge la teoría o arte de la interpretación.

La idea de que el objeto de la hermenéutica es hacer comprensible un sentido, encuentra su primer punto de apoyo en la etimología, desde Ebeling se suele diferenciar tres direcciones de significado, expresar (afirmar, hablar), explicar (interpretar, aclarar), y traducir (trasladar) (Grondin, 1999, p. 44).

Se evidencia que el significado es toda una complejidad que no solo se da en el acto inmediato de la introspección, sino que es todo un proceso continuo e interconectado que se direcciona en diferentes sentidos, mencionando en primera instancia el expresar, que es una interpretación de algo interno, ese algo interno que se externaliza por medio de la palabra, es decir, que en este acto ya existe una interpretación previa al mismo proceso de interpretación.

Lo que se presenta como dicotómico, pues en el proceso de interpretación, en una de sus fracciones, se da ya con antelación un esbozo del sentido de lo interpretado, que pasa a una segunda instancia donde se explica lo que se expresa, es decir, que se clarifica, terminando este proceso en un traslado, en una reconstrucción del sentido mismo de manera completa y como resultado de todo el proceso, así, entonces:

en el acto de expresar el espíritu en cierto modo da a conocer al exterior su contenido interior, mientras que el interpretar trata de penetrar lo expresado a cerca de su contenido exterior en ambas direcciones se trata, por tanto, de hacer comprensible o de una mediación de determinados sentidos (Grondin, 1999, p. 45).

Queda evidenciado cómo el anterior proceso, donde se tienen en cuenta tres direcciones de significado, se reduce en última instancia a dos procesos esenciales que constituyen el acto de interpretar mismo, ellos son: el expresar, que como ya se mencionó es una interpretación donde se da a conocer lo interior a lo exterior, es decir que ver lo que hay dentro de; mientras que el interpretar es el proceso contrario de lo exterior,

donde se profundiza internándose en el contenido exterior para llevar la esencia de ello al interior; sin embargo estos fenómenos interpretativos no conforman un conflicto sino que se complementan y conforman el acto mismo de lo que es el comprender.

De esta forma si lo que se busca es la elaboración de una interpretación con el fin de llegar a una comprensión de ser, se debe encontrar la manera adecuada de interpretar y también encontrar la manera de buscar la esencia de lo que es el ser. En lo que hasta el momento se ha planteado se dice que se debe guiar la interpretación en dos direcciones, hacia la comprensión interna y externa, pero este proceso se da en cierta medida en la existencia de la razón o discurso enunciativo, lo que se puede presentar como una parte esencial de lo que el ser está constituido y que menos alteraciones esenciales tenga en la naturaleza errante del ser, para ello se cita a Grondin (1999), quien trae a colación a los estoicos, estos “eran de opinión de que los hombres más arcaicos aún llevaron un logos no adulterada dentro de sí, de manera que podían acceder a la esencia de las cosas” (p. 50).

De acuerdo a lo anterior y teniendo en cuenta el significado diverso y complejo de logos, se esclarece que el logos mismo no es esencia del ser, pero sí es el instrumento por excelencia para llegar a la esencia de lo que es el ser, pues es por medio de la palabra razonada y pensada como se interpreta el ser. Pero, puede presentarse un obstáculo y es que se presente un logos alterado por influencias externas como lo son: la moral, la poesía, la educación entre otras, que pueden obstruir una interpretación que conlleven a una verdadera comprensión del ser. Es ahí, donde entra a jugar un papel relevante el punto de mirada que el ente toma, pues “también hoy en día se movilizan a veces interpretaciones para reinterpretar puntos moralmente chocantes, para poner en concordancia la razón con la poesía, o para dejar intacta la autoridad de los clásicos” (Grondin, 1999, p. 52).

Es decir que la interpretación se manipula de manera deliberada en un sentido utilitario o estético, pero también se puede dar una manipulación de manera involuntaria, pues el entorno y las circunstancias que influyen en el ser lo llevan a una interpretación infiel de lo que es, por ello sucede que “tal como lo explica Filón, solo aquellos que pueden ver gracias a pequeños indicios lo invisible, a través de lo visible, están en condiciones de captar el sentido más profundo de la escritura” (Grondin, 1999, p. 54). Teniendo en cuenta lo dicho hasta el momento, no se debe entender escritura solo en lo referente al texto, sino que la cultura, el contexto y el mundo como tal escribe, escribe en el mismo ser y en la otredad; por ello solo quien sea capaz de leer la realidad, el contexto, y sobre todo leerse a sí mismo, es en realidad capaz de comprender al ser.

Esto se presenta solo como pista que debe ser seguida desde lo conocido hasta llegar a la esencia no conocida de lo que constituye el ser; es decir que se inmiscuye otro factor clave en la búsqueda de la comprensión del ser y este es la voluntad, en el sentido de voluntad de vivir, pues el mismo hecho de interpretar se presenta como existencia misma, así se esboza en la siguiente cita:

la hermenéutica tiene la labor de hacer el existir (Dasein) propio de cada momento accesible a su carácter de ser al existir (Dasein) mismo, de comunicárselo de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir (Dasein) (Grondin, 2008, p. 48).

La hermenéutica hace existir, es decir que la existencia es una interpretación que se comunica hacia adentro y hacia afuera, pero en la existencia cotidiana el ser se aliena, se enajena de sí mismo para perderse en las acciones y vicisitudes de la cotidianidad como lo es el trabajo absorbente, la estética comercial o el moralismo vacío que manipula la interpretación que hace conocer la esencia, desviándola por un camino utilitarista conveniente a la elite dominante de la masa.

Es por ello, por lo que se propende por un Dasein que aclara dicha enajenación, el aclarar es comprender y ese comprender se da en el sentido de voluntad, pero en este sentido se da, en términos nietzscheanos, una voluntad de poder pues, “comprender es, pues, poder algo y lo ‘podido’ con este poder es siempre una posibilidad de sí mismo, un comprenderse” (Grondin, 2008, p. 55).

De este modo, se vislumbra que el comprenderse no se da de forma tácita, sino que se presenta como posibilidad, es decir que bien se puede comprender el ser mismo que se interroga y al mismo tiempo comprender el ente circundante; o simplemente se vive en enajenación continua, pues “no hay una tabula rasa de comprensión” (Grondin, 2008, p. 58). Sino que se debe querer y aprender a vivir interpretativamente para lograr una interpretación de su ser.

Lo anterior conlleva a “que un Dasein pueda, deba y tenga que enseñorearse fácticamente con el saber y el querer de su estado de ánimo, puede significar, en ciertas posibilidades de existir, una primacía de la voluntad y el conocimiento” (Heidegger, 1997, p.160).

Con un horizonte como el anterior, donde la comprensión no se da solo como un fenómeno aislado del ser, sino que se presenta como la misma vida, una vida auténtica, es comprensión de su ser propio y del ser del otro. Pero, además, esa comprensión no es la forma de ser natural, sino que se debe practicar de manera voluntaria, cabe enton-

ces el razonamiento interrogativo, ¿qué comprender?, la respuesta es simple se debe comprender el ahí, el aquí, el mundo, pues “en la comprensión del mundo siempre está comprendido a la vez el estar-en; la comprensión de la existencia en cuanto tal es siempre comprensión del mundo” (Heidegger, 1997, p.170).

Así entonces, es legítimo afirmar que se llega a la comprensión del Dasein, del ser, comprendiendo el mundo, por lo tanto entonces no se debe deambular pensando qué comprender para comprender el ser, pues el escenario de interpretación está ahí a la par del intérprete. Una vez aclarada esta inquietud de necesidad surge otra y, es que una vez presentado el escenario de interpretación, se tiene en cuenta que “la interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” (Heidegger, 1997, p.172). Es decir que la interpretación consiste en tener presentes las posibilidades del ente, posibilidades que se clarifican en un comprender, y este comprender da herramientas pertinentes para la elaboración de esas posibilidades.

En ese momento en el que se elaboran las posibilidades del ente ya se da una comprensión, pero para que esta comprensión sea efectiva debe estar permeada por un discurso, porque “el discurso es existencialmente cooriginario con la disposición afectiva y el comprender” (Heidegger, 1997, p.184). De acuerdo a lo anterior, sale a flote un nuevo elemento importante en el momento de construir una interpretación que conlleve a la comprensión del ser, este nuevo elemento es la disposición afectiva, que lleva a reconocer al ser como un ente emotivo, un ente que no es ajeno a la realidad pragmática, del ahí, del mundo cotidiano.

Es decir, que esa comprensión no se da en un plano diferente al aquel en el que el ser se desenvuelve, ni tampoco tiene que ver con capacidades excepcionales, sino que se da por medio de los sentidos y la razón, estos dos elementos se materializan de manera muy especial en un sentido complejo y completo, pero a la vez simple y sencillo como lo es la visión, pues “el ser del hombre se da esencialmente el cuidado por el ver” (Heidegger, 1997, p.193).

Lo anterior, legítima de alguna manera, en un primer momento, la importancia de la diferencia y la aceptación de la misma en un contexto epistemológico y por supuesto ético-político, donde el lenguaje es la razón de ser del ser mismo y en este sentido es por medio del dialogo y el consenso argumentativo como se debe gestionar la dimensión política del ser antropológico, toda vez que está inserto en la naturaleza del ser humano la disputa interpretativa, pero también el lenguaje que permite el argumento y la razón.

En un segundo momento, teniendo de presente la naturaleza lingüística del ser humano y el potencial de raciocinio dialógico y argumentativo, se considera que es en este sentido ontológico del dialogo que se legitima la praxis política como un principio esencialmente del consenso en el reconocimiento del otro como alguien tan legítimo como quien lo interpela.

# EL CONCEPTO DE LA POLÍTICA EN NIETZSCHE

---

Para comprender el pensamiento político de Nietzsche es menester hacer una contextualización primero de su sistema de pensamiento y disertar sobre una serie de conceptos que en el contexto del presente libro están ligados de manera directa con lo político y con la política.

Aunque no existe una manera homogénea de interpretar su obra, sí existen una serie de conceptos claves en los que la mayoría de los estudiosos del pensamiento coinciden para de ahí en adelante argumentar sobre el sentido de sus escritos, dichos conceptos serán abordados de manera que se comprenda su línea general de pensamiento y así dar una posible interpretación de lo que el pensador puede aportar en cuanto a la filosofía política contemporánea.

## LA MORAL

La moral en su concepción común es un conjunto de normas que se cimentan en una determinada ideología como principios, de modo que estos guíen al ser en su actuación. Es entonces la práctica del vivir más conveniente de acuerdo a una filosofía de vida particular, pero la moral en Nietzsche queda desfundamentada de los principios que siempre la han sostenido, pues la moral tradicionalmente está basada en principios espirituales que incluso llegan a ser contrarios a los principios físicos y esto se vislumbra tanto en la moral que postula la filosofía grecorromana, como en la de las religiones judeocristianas, donde en una o en otra el principio y argumento primero es puesto en un ente espiritual.

Así entonces, según Nietzsche, “los filósofos disponen de su estupendo concepto de ‘Dios’ [...]. Lo último, lo más liviano, lo más vacío es situado como lo primero, como lo que se causa a sí mismo, como el ente realísimo” (2005, p. 13). En este contexto entonces, uno de los ítems principales en el discurso Nietzscheano, en *El ocaso de los ídolos* se constituye como una crítica a la razón y a la moral tradicional que básicamente es una moral judeocristiana, arraigada en el mundo occidental.

Lo primero que hace Nietzsche es negar la existencia del principio único y espiritual, postulándolo como simples constructos imaginarios de las instituciones, pues en “en el mundo hay más ídolos que realidades: este es el «mal de ojo» y el «mal de oído» que tengo yo para este mundo [...]” (Nietzsche, 2005, p. 2). Lo segundo que hace nuestro filósofo es presentar la moral que surge de la ideología judeocristiana como algo nocivo para el ideal de hombre que Nietzsche tiene, que por cierto es muy diferente al que tiene la moral en mención, sin embargo, la discusión del principio primero de la moral y del hombre queda abierta evidenciándose en la siguiente pregunta, “¿es el hombre tan solo un error de Dios? ¿O es Dios tan solo un error del hombre?” (Nietzsche, 2005, p. 3)

Como se esbozó someramente con antelación, se dilucida que la columna vertebral de la obra Nietzscheana, en *El ocaso de los ídolos*, se presenta como un análisis y una crítica contundente al sistema moral, fundamentado en la ideología judeocristiana; esto es claro en la siguiente cita:

⋮ Esta breve obra es una gran declaración de guerra; y en lo que se refiere al examen profundo de ídolos, en esta ocasión no se trata de ídolos de nuestro tiempo, sino que los que aquí son tocados por el martillo, como si fuera un diapasón, son ídolos eternos (Nietzsche, 2005, p. 2).

Se vislumbra entonces como Nietzsche ataca directamente la raíz, la base de la moral, es decir que ese ente donde se asienta la moral se desmorona, cayendo con él todo el andamio que este discurso sostenía. Resulta entonces que, al desmoronarse ese constructo, el ser que se ha apoyado en él queda en medio de la nada, pues está acostumbrado a obedecer, por ello se hace tan difícil pensar y tomar decisiones por sí mismo y esa es precisamente la consecuencia de la moral que el filósofo en cuestión crítica, pues en vez de hacer hombres fuertes que se valgan por sí mismos, hace una masa de dependientes débiles que además se engeguecen y se ensordecen ante la vida.

Todo filósofo lo es en relación con su tiempo y a su contexto, así entonces el filósofo es el teorizador de su realidad circundante, es el observador de los motores fenoménicos que conforman las diferentes coyunturas sociopolíticas de su época. Es por ello, que

es erróneo pensar que la crítica moral realizada por Nietzsche es solo su voluntad, no se puede negar que es una percepción de su tiempo impregnada de subjetividad, pero existe en ello algo de social donde la ideología moral dominante ha ido decayendo y perdiendo favorabilidad convirtiéndose así en una crítica al mismo sistema especialmente por las clases más liberales de la coyuntura de la época.

En un primer momento, la crítica se constituye como una mala interpretación de los diferentes sistemas filosóficos y de los diferentes actores fundamentales en la construcción del discurso judeocristiano pues “a los hombres póstumos —como yo, por ejemplo— se les entiende peor que a los que son hijos de su tiempo, pero se les oye mejor. Dicho con más rigor: no se nos comprende nunca; y en eso radica nuestra autoridad [...]” (Nietzsche, 2005, p. 4). Se entiende entonces que además de no comprenderse bien lo que el teorizador pretende expresar, se convierte en autoridad, lo que repercute en la legitimación de la verdad, pues se acepta una idea incluso de manera dogmática si es dicha por un ídolo, negando la posibilidad de la riqueza que existe en la diferencia.

En un segundo momento, la crítica se vuelca a la decadencia de esa moral que se asienta en principios extraños al mundo material, al mundo del humano, pues se entiende que el conjunto de valores que constituyen las pautas de comportamiento en apariencia funcionan, en cuanto a conveniencia, pero si se profundiza más en ello, se vislumbra que ese conjunto de valores tienen algo en común y es la conformación de espíritus dóciles, sumisos, débiles que solo convienen a una sociedad imperial monárquica, pero no en sociedades verdaderamente democráticas, donde no debe de existir el dogma ni la exclusión; esos valores ya no convienen a un mundo que exige, que desgasta y que requiere de personalidades fuertes, líderes capaces de hacer respetar su dignidad en cuanto ser material, ser humano ubicado en el mundo del aquí, no en un mundo imaginario.

El valor en el mundo contemporáneo debe girar en torno al humano y no alrededor de divinidad alguna ajena a los problemas terrenales y a la incesante debilidad y necesidad del hombre. El valor en la moral tradicional es un valor de cobardes según Nietzsche, pues “hay un odio a la mentira y al disimulo que nace de un concepto irritable del honor; y hay un odio parecido que nace de la cobardía, por el hecho de que un mandamiento de Dios prohíbe la mentira. Se es demasiado cobarde para mentir” (Nietzsche, 2005, p. 6).

Esta cita se interpreta en dos sentidos, el primero es como ejemplo de lo antes dicho, donde se toma un valor cualquiera para evidenciar la palidez de la moral; por otro lado surge el tema de la verdad donde está, como está instituida no es ninguna verdad, pues si el principio mismo de la verdad no lo es, tampoco lo puede ser todo el andamiaje que

se erija sobre él, pero la verdad de esta naturaleza es una verdad en primer lugar aceptada y en segundo lugar impuesta, donde todo el que piense que esa verdad no es verdad, es vomitado, abominado por el sistema dominante y es ahí precisamente donde está el valor del que miente; que en última instancia no es mentira, sino una rebelión contra el dogma, y que si bien no es verdad al menos acepta y piensa la diferencia, la posibilidad.

Como se mencionó anteriormente, el sistema es celoso y quien no reproduzca la ideología que se da en este monopolio moralista es tildado de nocivo y considerado un peligro para la sociedad y, tiene razón cuando llaman sociedad a una masa de individuos doblegados, conducidos ciegamente. En este sentido entonces cabe preguntarse:

¿Qué si los inmoralitas somos nocivos para la virtud? Tan poco como los anarquistas para los príncipes. Solo han vuelto a estar bien asentados en sus tronos, cuando se ha empezado a disparar contra ellos.  
 Moraleja: Hay que disparar contra la moral (Nietzsche, 2005, p. 6).

Ese disparar contra la moral es una propuesta de un nuevo hombre que no esté atado por preceptos morales ni por lazos ideológicos que invitan al desprecio del cuerpo y de los instintos, en palabras de Nietzsche sería “trato de aclarar de qué idiosincrasia procede la ecuación socrática razón = virtud = felicidad: la más extravagante de las ecuaciones, que tiene además particularmente en su contra todos los instintos de los antiguos helenos” (Nietzsche, 2005, p. 9).

Hay que tener presente que la moral cristiana está ligada directamente con los clásicos griegos, donde en la Edad Media se manipula las obras de los filósofos humanistas antiguos, tergiversando su contenido. Así las cosas, no se puede esperar consecuencias coherentes si sus mismos cimientos están viciados; sin embargo, puede resultar que se dé un problema hermenéutico con respecto a la moral, pues los grandes pensadores reflexionaron y pudieron haber postulado una liberación del espíritu ruin pero se malinterpretó el mensaje y se convirtió en materia alimenticia de la miseria humanística que produce una moral cimentada de manera errónea; es aquí donde cabe la frase de Nietzsche “toda la moral que predica el perfeccionamiento, incluida la cristiana, ha sido un malentendido” (Nietzsche, 2005, p. 11)

Son bastante evidentes las consecuencias nocivas de cimentar la moral en un ente fuera de este mundo, fuera de lo humano, hasta llegar al punto dicotómico y contradictorio, inconsecuente de extirpar la libertad, exterminar al humano en nombre de una divinidad, tan solo porque no comparte la ideología, como es el caso de los yihadistas y demás sectas religiosas extremistas. Sin ir muy lejos se visibiliza que en el

cristianismo se da de igual manera la discriminación, la negación del pluralismo, sumiendo la individualidad en una masa homogénea, y se habla religiosamente porque la moral es lo particular de algo general, en este caso es la moral de la religión.

Otro claro ejemplo son las cruzadas y la santa inquisición en la Edad Media, donde asesinaron miles de personas, solo porque pensaban diferente a la moral dominante. Se dilucida que en ese período el progreso social se considera muy bajo, esto obedece a una moral de hombres dominados, débiles y dogmáticos.

A manera de síntesis, en cuanto a la moral se entiende, de acuerdo con Nietzsche (2005), que “en otros tiempos se combatía la pasión en sí por la estupidez que implica; los hombres se conjuraban para aniquilarla; todos los viejos monstruos de la moral coincidían en sostener que hay que matar a las pasiones” (p.17) pero en la contemporaneidad de acuerdo con los requerimientos de las coyunturas actuales operantes en lo socioeconómico y cultural, se hace menester la liberación del individuo, la manifestación de la fortaleza para afirmar la vida, pues “en el terreno moral, todo naturalismo, es decir, toda moral sana está regida por un instinto de vida” (Nietzsche, 2005, p. 19).

Ya no se busca la aniquilación de lo corporal para crecer en un mundo inmaterial, sino que se debe ser un ser íntegro en su conjunto, sin caer en extremismos morales, pero tampoco en relativismos absolutos, donde se hace imposible la dinámica de la acción humana. La propuesta Nietzscheana, y de la contemporaneidad, es un hombre con valores cimentados en la humanidad misma, en el amor a la vida y en el respeto por esta, teniendo en cuenta la diversidad, de modo que no se excluya y se margine al diferente, sino que sean tenidas en cuenta sus ideas con actitud de diálogo, de consenso para que se dé un mundo de hombres abiertos a las posibilidades, por ello “nosotros, los inmoralitas, que somos tan distintos, hemos abierto nuestro corazón a toda clase de conocimientos, de comprensiones, de aprobaciones. Nos resulta difícil negar, tenemos muy a gala afirmar” (Nietzsche, 2005, p. 20). Esta afirmación encierra el hombre superior que postula Nietzsche y que necesita la actual sociedad, un ser que afirme su vida, su dignidad, su libertad, su poder y su diferencia incluyente.

## LA MORAL DEL ESCLAVO

A diferencia de la moral de amos, que es sentimiento, la moral de esclavos es literalmente resentimiento, revalorización de lo que el amo valora. Esto se aleja de la valoración de las acciones basadas en sus consecuencias para dirigirse a una valoración

según su intención. Mientras la moral de amos se origina en el fuerte, la moral de esclavos nace del débil. Debido a que la moral de esclavos es una reacción a la opresión, esta envilece a sus opresores. Es lo inverso de la moral de amos. De por sí, es caracterizada por el pesimismo y el cinismo. Es creada en oposición a lo que la moral de amos valora como “bueno”. No aspira a ejercitar la propia voluntad por la supremacía, sino por una cauta subversión. Su esencia es la utilidad: lo “bueno” es aquello que es más útil para toda la comunidad, no la supremacía.

Nietzsche vio esto como una contradicción. Debido a que los poderosos son fuertes comparados con las masas débiles, los débiles ganan poder corrompiendo la supremacía al creer que las causas de la esclavitud (a saber, la voluntad de poder) son “malvadas”, ya que son cualidades que originalmente no pudieron elegir debido a su debilidad. Al afirmar que la humildad es voluntaria, la moral de esclavos evita admitir que en un principio su humildad fue forzada por un amo. Los principios bíblicos de mostrar la otra mejilla, humildad, caridad y compasión son el resultado de la universalización del aprieto de los esclavos a toda la humanidad, y en el proceso esclavizaron a los amos también. El movimiento democrático es la herencia de la cristiandad: la manifestación política de la moral de los esclavos debido a su obsesión con la libertad y la igualdad.

Dando inicio con la toma de posición, en cuanto a la moral de los esclavos, se considera en un primer momento el nacimiento de esta moral, que se circunscribe dentro de la subversión, dentro de la protesta contra la moral superior, pero es una protesta débil que no se enfrenta con la gallardía y la fuerza digna del señor, sino que ataca desde la mansalva, desde la debilidad misma. Pues lo que se pone en contexto es un resentimiento contra el poderoso y el mismo poder, debido a que el débil no lo posee por su condición de pereza y de debilidad; características que de cierto modo le son dadas de manera ajena a su voluntad, pero que se pueden transformar en fortalezas si se actúa con una moral que no es de esclavos.

Es decir, con una moral fuerte de señores que se basa, como se esbozó con antelación, en el sentimiento puro, con la fortaleza del cuerpo y del espíritu, no en las indelebles de la que hacen uso aquellos que actúan bajo las pautas de la moral de los esclavos; que al ser débiles y perezosos no hacen la guerra con dignidad, sino que se limitan a envenenar a la masa con discursos débiles que envilecen incluso a los señores, puesto que el aparato que está a favor de los débiles es el ideológico que cohesiona al individuo y a la masa sin entrar en disputa. Solo desde la sombra, desde el camuflaje, causa el daño por medio del veneno que sueltan sus palabras vacías de contenidos, contenidos reales.

Dicha clase de moralistas, esclavizados y subversivos, la encarna, representa y dirige la clase sacerdotal, la cual no se puede presentar siempre bajo esa figura, pero si desde diferentes fachadas, con las mismas funciones y moral subversiva, así entonces se pone de presente que, “hay algo insano desde el principio en esas aristocracias sacerdotales, y también en las costumbres en ellas dominantes, que están de espaldas a la acción” (Nietzsche, 1967, p. 14). Es decir que por medio del discurso, de la compasión, la humildad y todos los valores pasivos y débiles se ha causado más impacto y más daño que con una clase guerrera de acción; es un daño que se muestra silencioso pero que permea las diferentes esferas sociales, donde se desenvuelve el accionar humano, destruyendo las voluntades e ideales de fuerza y de poder, reproduciendo así la moral decadente y debilitando el poder, conformando una raza débil fundada en el despliegue de la venganza que siente el impotente, esclavo de su debilidad y su desidia.

La ideología es tal que, por medio del discurso basado en entes metafísicos y principios débiles, han logrado la tergiversación de los valores que en Nietzsche se conoce como la transvaloración, siendo esta la inversión de los valores, donde se presentan como superiores los que debilitan al hombre y doblegan su voluntad a la esclavitud; mientras se ensalzan los valores del odio a la vida, el desprecio del cuerpo y del mismo ser como tal.

Es así como se concibe la debilidad, la delicadeza como algo puro, pero se trae a colación que “el ‘puro’ es, desde el comienzo, un hombre que se lava, que se prohíbe determinados manjares que acarea enfermedades de la piel, que no se acuesta con las sucias mujeres del pueblo bajo, que siente repugnancia por la sangre” (Nietzsche, 1967, p. 14).

Esto por lo general al común del rebaño, pareciera bien, debido a que ya ha absorbido la moral de los esclavos, la cual se infiltra en las diferentes esferas donde el ser se comporta, pero al que ha permanecido en la moral del señor, del amo, donde lo puro es el instinto, la fuerza y el placer de la guerra, del amor en toda su expresión corporal que es la única que se considera real, amor que no se cimienta en ideas ficticias que no permitan el desarrollo de la potencia instintiva, muy seguramente sabrá distinguir en ello la decencia de lo que le es propio.

En un segundo momento, se pone de presente, como la moral de los esclavos se hace su camino en medio de promesas, unas que son metafísicas, en las que el pobre, débil, compasivo, alcanzará la gloria, la bienaventuranza después de la muerte en un mundo de armonía y de cadáveres resucitados. Por otro lado, también existen las promesas terrenas y, a pesar de que en el diario vivir se comprueba lo contrario, la ceguera es tal

que ni con los hechos se dilucida la conciencia; puede más la idea que la realidad que se presenta ante la vista y ante los sentidos mismos, es decir, que el hombre se niega a sí mismo para afirmar solo su sombra, solo su reflejo. Dichas promesas, por mencionar algunas, son aquellas que promulgan que al compasivo le va bien en la vida, que el hombre pobre y en ruinas será feliz y nada le sucederá porque los dioses lo aman, pero no hay tal en ello, pues de, acuerdo con el pensador:

la humanidad misma sigue adoleciendo de las repercusiones de esas ingenuidades curativas de los sacerdotes, pensamos por ejemplo en ciertas formas de dieta, evitación de la carne, el ayuno, la continencia sexual, en la huida [...] y añadámosle toda metafísica de los sacerdotes, enemiga de los sentidos y que los hace perezosos y refinados (Nietzsche, 1967, p. 14).

Se conjetura entonces que por el contrario de lo que se predica, la ideología judeocristiana se afina y produce hombres enfermizos tanto de cuerpos como de espíritu, pero esto no es aceptado por el miedo mismo que produce esta ideología represora y homogeneizante, que cohesiona la libertad de pensamiento y de expresión, pues el pensar es impuesto desde el púlpito, desde la familia o desde la academia, ya que las diferentes instituciones estatales están permeadas por la moral de los esclavos.

Dando continuidad con la toma de posición, es de resaltar los antecedentes de la moral de los esclavos, pues a esta altura de la reflexión “se habrá adivinado ya con qué facilidad se puede desgajar el modo de valoración sacerdotal del caballeresco aristocrático, para ir desarrollándose después hasta convertirse en su opuesto” (Nietzsche, 1967, p. 15). Y es que, de la moral de señores donde se considera su fortaleza de instintos y la superioridad del cuerpo, se va dando una cierta expectativa de hombre superior, expectativa que el esclavo aprovecha para insertar su subversión y centrarla hacia una expectativa falsa en la eternidad.

Es por ello por lo que la moral de los esclavos se hace atractiva al prometer un poder y un ser eternamente, situación que favorece, por el miedo del rebaño a no ser más, al aferrarse con toda su fuerza ciega bajo el concepto de fe; se elucida entonces que de la sed de ser y de poder se da a la vez la fácil persuasión de los que ejercen su venganza contra los hombres superiores atemorizándolos, hasta convertirlos en esclavos.

Es tal la influencia de la decadencia de la que se ha venido hablando, debido al ejercicio de la moral de los esclavos, que son constituyentes de toda una cultura que se basa en dichos valores, tanto en sus acciones cotidianas como en el proceder de las

constituciones estatales, que rigen en la mayoría de los países y Estados que conforman el mundo occidental. Se percibe cómo los valores que se invirtieron, hoy se consideran como legítimos e imprescindibles en las sociedades contemporáneas, las cuales fueron envenenadas por una raza determinada que según Nietzsche:

son los judíos quienes de un modo tan consecuente que inspiran temor, se atrevieron a invertir la ecuación de valor aristocrática, (bueno = noble = poderoso = bello = feliz = amado por los dioses) y se aferraron a esa inversión con los dientes del más abismal (odio, el odio de la impotencia) (Nietzsche, 1967, p. 15).

Lo anterior sustenta la idea de que solo los decadentes son dignos de Dios, la pobreza de cuerpo y de espíritu es premiada por el ente metafísico supremo, por ello se debe soportar la miseria, el abuso, el adoctrinamiento de manera pasiva sin cuestionar, porque eso tampoco le gusta a dios, mientras más se desprecie el cuerpo, mientras más se sufra en la vida del aquí, mejores posibilidades de salvación después de la vida se tendrán.

Es por ello que la moral del esclavo, los hace cada vez más esclavos y crueles con sus cuerpos, con sus hermanos y con el mundo que los circunda, pues están llamados a la inactividad o en el mejor de los casos las acciones se dirigen al detrimento y exterminio de su esencia, que, como lo saben los señores, son los instintos; pero el decadente lo juzga, lo acusa, estableciendo que los poderosos son para siempre malvados y que eternamente sufrirán la desgracia del desamor del ente único pero no en plano de lo real, porque es vacío el concepto y no es lícito el cuestionamiento ni el libre pensar, solo se acepta, se calla y se arrodilla ante la nada. Esa nada no es del todo nada, pues el contenido de esa nada es la clase débil, así entonces el que se somete al dios está en realidad sometido al débil, al hombre de moral de esclavo.

Para contextualizar las comparaciones con el entorno próximo es menester tener presente la cita que a continuación se refiere: “Mientras toda moral noble crece de un triunfante decirse sí, a sí mismo, la moral de los esclavos dice de antemano no a todo fuera, a todo lo distinto, a todo no yo: y este no es su obra creadora” (Nietzsche, 1967, p. 18).

Se entiende, entonces, que en la sociedad circundante, se evidencia la moral del esclavo, en el sentido que a todo le dice no, todo está prohibido, todo está mal visto todo es “inmoral”, teniendo en cuenta desde luego la inversión de los valores, pues el que intenta ser libre, el que le hace caso a su instinto es marginado, criticado, y en esferas políticas es sancionado, expulsado, exiliado y todo lo que la debilidad de los esclavos se pueda inventar con tal de no dejar ser al hombre un hombre superior.

“El modo de valoración sacerdotalmente noble tiene, (y lo vimos) otros presupuestos: mal año para él cuando toca guerrear, los sacerdotes son como es sabido los peores enemigos ¿Por qué? Porque son los más impotentes” (Nietzsche, 1967, p. 15). Con esto se ensañan en lo espiritual, cristianizando al mundo, desplegando su veneno, haciendo de la sociedad una masa de hombres débiles y ciegos despreciadores de la vida y del cuerpo, apreciando por el contrario un mundo metafísico, una realidad inexistente donde se sueña con un aniquilamiento del hombre fuerte llegando así al clímax de la venganza del hombre decadente; pues según la moral de esclavos el rico, el poderoso, el súper hombre estará condenado al sufrimiento eterno, mientras el débil, el ruin está llamado a la gloria de un dios que lo premia por ser desgraciado, por ser perezoso, por ser vengativo y por despreciar la vida y el cuerpo.

En este sentido, se puede ver que el practicante de una moral de esclavo es un enemigo peligroso para él mismo, para los demás y para el mundo, pues no tiene la valentía de enfrentar lo que tanto odia, sino que obra de manera silenciosa y cobarde, arrodillando el mundo ante la nada de su imaginación, despojando a los hombres superiores de su investidura por medio de la promesa, del engaño que solo destruye al mundo.

## LA MORAL DEL SEÑOR

Nietzsche definió la moral de amos como aquella de los hombres con fuerza de voluntad. Criticó la idea, que él identificó con la ideología británica contemporánea, que lo bueno es todo aquello que es útil y malo lo doloroso. Argumentó que esta visión había olvidado los orígenes de los valores, y por tanto llamaba bueno lo útil en el ámbito de lo habitual: lo que es útil siempre ha sido identificado como bueno, por lo tanto, la utilidad es bondad como un valor.

En los tiempos remotos, “el valor o no valor de una acción derivaba de sus consecuencias” pero en última instancia, “no había ningún fenómeno moral en lo absoluto, solo interpretaciones morales de un fenómeno”. (Nietzsche, 1967, p. 8), Para los hombres fuertes, “lo bueno” es la nobleza, la fortaleza y el poder, mientras que “lo malo” es la debilidad, la cobardía, la timidez y lo insignificante. La esencia de la moral del amo es la nobleza.

Otras cualidades que a menudo son valoradas por la moral de amos son la abertura de mente, el coraje, la honradez, la verdad y el preciso sentido de autoestima. La moral de amos empieza en el “hombre noble” con una espontánea idea del bien, luego la idea del mal se origina de lo que no es bueno. “Los hombres nobles experimentan por

sí mismos la determinación de los valores; no necesitan aprobación; juzgan, ‘lo que es dañino para mí es dañino en sí mismo’; conoce por sí mismo lo que en primer lugar concede honra a las cosas; es un creador de valores”. (Nietzsche, 1967, p. 10)

En este sentido, la moral de amos comprende que uno mismo es la medida del valor de todas las cosas. En la medida en que algo es útil para el hombre fuerte, el amo lo valora de acuerdo con él; por lo tanto, el hombre fuerte valora tales cosas como “buenas”. Los amos son creadores de la moral, mientras que los esclavos responden a la moral de amos con su moral de esclavos.

La moral del señor, del amo, como se esboza de manera somera, está relacionada directamente con los valores de la fortaleza, de la libertad en su pura expresión, en la exaltación de los instintos y en el amor al cuerpo y al aquí, al ahora, pues no existe el fundamento primero que sustenta la moral de los esclavos, la promesa de la vida eterna hecha por un dios; por el contrario, la promesa es de vivir ya y vivir aquí.

Este vivir aquí, no con otros fundamentos primeros que la humanidad misma, implica un actuar con real crudeza sobre lo que le es propio al hombre sin ninguna idea y barniz de lo que implica ser humano con todas sus dimensiones, es decir ser hombre en su esencia más pura, con esa fuerza y furor animalesco que hace vivir, que hace crecer de verdad, que hace ser un hombre feliz, así, entonces:

los juicios de valor, caballeresco aristocrático tienen como condición previa una poderosa corporalidad, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que es la causa de su conservación: la guerra, la aventura, la caza, la danza los juegos de lucha y en general cuanto implique un obrar fuerte libre y con ánimo alegre (Nietzsche, 1967, p. 15).

Se entrevé clara y contundentemente lo que implica y lo que es la moral del señor, del amo, una moral poderosa con una fuerza que arrasa, que derrumba cualquier tempestad y se impone como el rayo en el horizonte sin barreras ni prohibiciones que limiten.

Las condiciones previas, como se mencionó con antelación, son esa corporalidad inquebrantable, esto trae consigo la implicación que la vida no es el mayor de los bienes, ni el primero de los derechos; pues cuando no se tiene un cuerpo sano y digno de esta vida se convierte en el peor de los males para la moral de señores; razón por la cual en vez de aferrarse con toda su fuerza a ella hasta perder la dignidad, hasta quedar en la miseria que destruye el propio espíritu, no solo le es lícito sino que es obligación renunciar a ella con gallardía y perrenque.

En este sentido cuando el cuerpo no tiene en su posibilidad el ser poderoso es mejor dejar ser. De este modo se cuentan entre los valores más altos el amor y el cuidado del cuerpo que permitan en robustecerlo para que sea un templo digno de la voluntad de poder, así mismo sobre ese cuerpo fuerte y sano se fomenta precisamente la moral de señores, moral que como se ha visto está acompañada de la actividad, actividades propias de la aristocracia, como lo son todas aquellas actividades donde se desborde el instinto y la emoción como la guerra que implica sudor y sangre; elementos repudiados por los esclavos porque no tiene la fortaleza.

En la moral del amo tiembla la tierra cuando ruge el hombre que se enfrenta al mundo cuerpo a cuerpo, y luego al finalizar el combate, que implica cada día o cada noche, porque la guerra asalta en cualquier momento, se refugia en el baile, en el juego de la vida que proporciona alegría suficiente para continuar el camino que no está trazado, sino que se abre con las propias manos, hacia donde le indique el corazón lleno de coraje.

La alegría y felicidad del señor, del hombre de moral superior, no depende de circunstancias externas, de sucesos dejados a la suerte o de posiciones que otro hombre tenga, pues el mismo inventa, su vida despliega su poder y alcanza lo que desea sin debilidades conceptuales ni contemplaciones esclavistas arraigadas en valores débiles compasivos, pues solo el fuerte, el poderoso es digno de reverencia y quien no lo es se le ataca de frente, sin rodeos ni elegancias destructivas. Se le declara la guerra y se le extermina dignamente, esto deja un sentimiento en el señor de moral superior de autoestima, de amor desbordante que quema como el fuego e irrumpe al plano de la realidad con una calidez escabrosa y apasionada que empuja, que hala, que arrastra, que lleva, que hace vibrar y vivir, pues como mencionaba Nietzsche:

..... los bien nacidos se sentían precisamente como los felices, no tenían que construir artificialmente su felicidad, mirando a sus amigos, en determinadas circunstancias auto convenciéndose de ella, mintiendo (como suelen hacerlo todos los hombres del resentimiento). Asimismo, como hombres plenos, repletos de fuerza, y en consecuencia necesariamente activos, (Nietzsche, 1967, p. 19).

Con respecto a la cita anterior, se puede ver que el que se ha apropiado de la moral de amos no necesita la construcción artificial de la felicidad como lo hacen los de moral esclavista; lo que se refleja en las sociedades contemporáneas, donde proyectan su realización y por ende su felicidad en artefactos y elementos externos totalmente fuera y distinto de ellos. Pues, se elucida como embellecen el cuerpo no por medio del sudor, de la guerra y del esfuerzo, de la gimnasia, sino que lo hacen

con implantes que crean solo una estética aparente; también se vislumbra como los artefactos electrónicos y tecnológicos sustituyen al hombre mismo, siendo estos aún más importantes que la misma humanidad.

Estos son efectos colaterales de la guerra desenfrenada y oculta que han emprendido los moralistas esclavos contra el ser humano en general, que aprovechan las diferentes coyunturas socio políticas para destruir la voluntad de poder que pone al hombre en el centro y lo engrandece galardonándolo con su fuerza de señor, es decir que en el momento en el que la idea de Dios se encontraba en su punto más fuerte y más alto la utilizaron para enajenar al hombre de su misma grandeza, poniéndola en el ente extra terreno; pero en el momento que la ciencia y el desarrollo tecnológico ha invadido la sociedad ha sido este el imperativo para que se siga perpetuando la historia de guerra destructiva vengativa y vil contra la secuencia de la humanidad.

Así pues, el hombre de moral superior no esté atrasado y por ende no rechaza los diferentes adelantos científicos que se presenten, por el contrario, los acoge con agrado, pero con una ética humanista, de modo que se emplee la tecnología de acuerdo con los valores superiores, es decir que se utilicen para gloria y grandeza del hombre, no para su deterioro y el de su planeta.

Cuando se habla de que los hombres decadentes, que son los de moral de esclavos, hacen una guerra contra los señores, es menester hacer énfasis en que su guerra, es guerra en el sentido que afecta y ha causado más daño que cualquier otra guerra, pero no lo es en el sentido de fortaleza y dignidad, de señal de espíritus fuertes y libres como sí lo es en la moral de los señores, pues “el resentimiento mismo del hombre noble; cuando se da en él, se desarrolla y agota en una reacción inmediata, no envenena” (Nietzsche, 1967, p. 20). No se fermenta para que se alargue la cadena conformando una venganza sin límites, sino que se expresa de manera espontánea permitiendo que termine el resentimiento en la medida que se agote la emoción expresándola de manera abierta, situación que permite una salud emocional en el individuo al liberarse de lo que no le hace bien.

En el hombre y en la sociedad decadente, este es uno de los males que está acabando con la armonía y la grandeza del ser humano, pues las extensas horas de trabajo, de estrés por el tráfico, el cúmulo de actividades hacen que las emociones se acumulen y al no poder ser expresadas abiertamente, porque se debe adular al opresor, se debe obedecer, se debe poner la otra mejilla, entonces se construyen disfraces de lo que es la realidad.

Los amigos, los amores, la mayoría de las relaciones son solo disfraces que esconden la verdadera cara que no es otra que la de la venganza y la destrucción, haciendo entonces que el hombre no viva la realidad, sino que viva solo su destello, su sombra, que viva en el ocultismo. Se da entonces que el hombre se hunde, se enajena, se humilla, se menosprecia ante sí mismo y ante la sociedad del trabajo, del consumo, del mercantilismo y con ello se destruye, se arruina quedando reducido a la mínima expresión de lo que en realidad es el hombre.

De ahí que para salir de este trance:

..... el animal tiene que volver a salir, tiene que volver a las tierras salvajes, nobleza romana, árabe germana, japonesa, héroes homéricos, vikingos, escandinavos, en esta necesidad son todos iguales. Son las razas nobles que han dejado como huella el concepto de bárbaro (Nietzsche, 1967, p. 21).

Es decir que ese imperativo de fe o de razón que han sustituido al hombre por su reflejo, se debe derribar ante el instinto, ante la fuerza. El ser tiene que regresar a las selvas, a las tempestades de la guerra, de la lucha, del asecho para develar la realidad oculta tras la máscara de la humildad, de la formalidad, del culto, del discurso débil, tiene que regresar a la actividad, dejar de lado la pereza o en su defecto el trabajo vano, el trabajo servil y esclavizante para dedicarse a en robustecer su cuerpo, su espíritu, su mente y luchar por sus ideales, alcanzar sus sueños, sueños ligados al más alto y puro desarrollo de los valores superiores como la libertad, la gloria del guerrero y la pasión del amante, pues esto es la esencia del ser, que se expresa en su misma naturaleza, “los investigadores de la naturaleza no lo hacen mejor cuando dicen, la fuerza mueve, la fuerza causa y otras cosas por el estilo” (Nietzsche, 1967, p. 24).

Es la fuerza la que hace que el ser surja, que el ser se empodere de sí mismo y del mundo, pero en las sociedades decadentes orquestadas por hombres de moral de esclavos, esa fuerza es despreciada, censurada, vista como una barbarie toda. Para que la fuerza no se despliegue sobre su debilidad vergonzosa y su miserable ser, en estas sociedades,

..... la impotencia, que no paga, con la misma moneda se hace pasar por bondad; la bajeza miedosa, por humildad; el sometimiento a quienes se odia por obediencia; a saber, de uno de que dicen que ordena el sometimiento: le llaman Dios (Nietzsche, 1967, p. 25).

Se reitera de este modo el principio de todos los males de la humanidad, pero no como ser, pues solo es un concepto de los débiles, pero sí como fundamento sobre el que se erige toda la farsa y bajeza de la moral de los decadentes, de la moral de los esclavos, que al no querer responsabilizarse de su propio cuerpo, de su propia vida, delegan esas actividades a un ser extraterreno que, aunque no se evidencie su existencia, prefieren creer que es más fácil y menos fatigoso.

“Los romanos eran los fuertes y nobles, y hasta ahora no ha habido en el mundo, ni en sueños, alguien más fuerte y noble” (Nietzsche, 1967, p. 29). Partiendo de la cita anterior es menester considerar someramente la vida de los romanos, que a groso modo se presenta como una raza guerrera, desbordante de pasión, dándole al cuerpo los mayores placeres en vino, sangre y sexo, elementos que para la moral de esclavos, son escandalosos, escabrosos y diabólicos, pero que para la moral de señores, de amos, de hombres nobles, es solo el desarrollo y despliegue de lo esencial del ser, de esa fuerza salvaje e instintiva que nutre el cuerpo y el espíritu, sumiendo el ser en su más plena libertad y grandeza, vivida con energía, alegría y poder.

Teniendo en cuenta lo anterior y comparándolo con el entorno circundante, en un primer momento considerándolo de manera muy general, se elucida que la cultura occidental en su totalidad, a excepción de personas y casos concretos, está permeada por la moral de esclavos, situación que naturalmente se remite a cada rincón donde llegue mencionada cosmovisión judeocristiana. Por lo tanto, se realiza una analogía e interpretación hermenéutica de lo que sería una moral de señores para este tiempo, donde se vive el auge de las democracias, y las experiencias de guerras y totalitarismos de la contemporaneidad han demostrado que, contrario a la moral de señores, que busca la grandeza de la humanidad, el ser humano se hunde en desolación, humillación, servilismo y demás valores propios de la decadencia.

En este sentido, se considera a Nietzsche como uno de los precursores del posmodernismo, que, a manera de síntesis y adecuación a la moral de los señores, sería la pérdida de las verdades homogéneas, instituyendo el derecho y el valor del individuo, reconociendo la diferencia y la diversidad como un valor, mas no como un mal que se tiene que exterminar.

Por otro lado, se comprende como el postmoderno ama el placer y la vida de libertad en todos los ámbitos de sus dimensiones humanas, en términos más generales

el problema pasa de ser epistemológico a ser un problema hermenéutico, y en esta línea el mismo pensamiento nietzscheano sobre la moral de señores se convierte en metáfora donde la guerra, la sangre, la fuerza que son elementos representativos de dicha moral, se presentan como objetos hermenéuticos que deben ser interpretados figurativamente y de manera análoga, teniendo en cuenta la pertinencia y la vigencia de las realidades socio políticas y geoeconómicas del momento.

Por último, como hallazgos concretos y fundamentales en cuanto a la moral de amos, se establece que esta es el estado por naturaleza de la humanidad, donde prima la fuerza, el instinto y la caza. Sin embargo, de esa fortaleza que se constituyó en nobleza aristocrática, se desprendió una clase perezosa, envidiosa y envenenadora de débiles, que dadas sus condiciones decadentes decidieron valorizar los principios donde se presenta a los fuertes como débiles y malos, y viceversa con los valores contrarios, utilizando como argumento un principio primero metafísico, sobre el que se erigió toda esa ideología, aprovechando el miedo del hombre al no ser.

En este sentido, el hombre debe superarse a sí mismo, cultivando su cuerpo y su espíritu, adaptándolo para la guerra y la libertad expresada en los placeres instintivos, en la alegría y fortaleza de la acción. El hombre superior, el señor, es un proceso en el que, análogamente con la naturaleza,

encontramos como el fruto más maduro de su árbol, al individuo soberano, al individuo que solo es igual a sí mismo, que se ha liberado de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo y sobre moral [...], en suma al hombre de voluntad larga propia e independiente, al hombre que le es lícito prometer, y en él una consciencia orgullosa palpitante en todos los músculos, de que es lo que por fin se ha conseguido ahí y se ha encarnado en él, una autentica consciencia de poder y libertad, un sentimiento de haber llegado a la plenitud del hombre como tal (Nietzsche, 1967, p. 32).

Así entonces, es menester reiterar el hecho de que las palabras constitutivas del discurso, de la moral de señores, como lo son la guerra, la sangre y la fuerza, se deben tomar de forma metafórica teniendo en cuenta la experiencia social y las coyunturas sociopolíticas y económicas del momento, para que se presenten pertinentes y aplicables a la realidad contextual considerando el ideal más alto de la moral de señores, la grandeza de la humanidad por encima de todo lo demás.

## LOS VALORES

Los valores, en general tienen diferentes sentidos y significados, de acuerdo al enfoque que se le pretende dar y a la línea general de la investigación que se desarrolle; en lo que al presente escrito respecta, se tomara el valor o conjunto de valores en una línea de la reflexión de la filosofía de la ética, donde estos son, el conjunto de acciones puntuales que se llevan a cabo para dar cumplimiento con una ideología moral, pretendiendo ser la mejor manera de vivir contrastada entre el bien y el mal que circundan al ser humano y al mundo que lo abraza.

“Nietzsche, por ejemplo, se refiere a los valores como al fundamento de la comprensión del mundo y de la vida” (Webdianoia, s.f., pár. 4). En este sentido nietzscheano, se vislumbra que lo que se ha venido poniendo en contexto no dista mucho de lo que el filósofo entiende y desarrolla como los valores, es decir que el valor, en el pensador en mención, se refiere a un argumento que sirve como principio primero para que se erija sobre éstos toda una armazón, que comprende toda la estructura y organización social del mundo del aquí, del actual y cotidiano que encierra a todo el ambiente inmediato y general. Ese principio primero, que sustenta todo el actuar humano, ha sido puesto en un ente divino que legitima los diferentes sistemas que se han impuesto como dogmas sin derecho a ser examinado y mucho menos cuestionado.

Tomando como punto de partida la reflexión que se hizo de manera somera en la delimitación del campo temático, donde se entiende que los valores son fundamentos que sirven como principios primeros para la legitimación y sustentación de todos los sistemas que comprenden las diferentes formas de organización social para el actuar del ser humano, se pone de presente que, esos valores son un conjunto de normas que obedecen a una ideología homogénea que es la moral, moral que se sustenta en el principio de un dios, de un ser metafísico que, a la vez, es el valor mismo.

Este se impone como la suprema verdad, la bondad y todos los valores que se desprenden de esta ideología, en este sentido, donde se adulan, se fomentan y se reproducen este conjunto de valores, que Nietzsche llamo decadentes por estar relacionados con el desprecio de la vida, el cuerpo aquí en la tierra, se excluyen y se condenan otro conjunto de valores que, por el contrario, pretenden exaltar al instinto, la vida misma y el ser humano.

Y es que es en este tipo de valores donde el hombre deja de tener el segundo papel en cuanto a la importancia del ente, para circunscribirse como el centro de gravedad del mismo actuar, es decir que desde esta perspectiva, el ser humano es el referente mismo, el principio mismo, para su pensar y actuar, no imitando ni tratando de llegar

a ningún más allá, sino superándose a sí mismo y llegando a su punto más alto de humanidad y de sentido de la vida en el aquí y en el ahora, este tipo de hombre que se plantea es el que Nietzsche llamo súper hombre.

Teniendo en cuenta lo antes dicho, y la historia de la moral concebida por Nietzsche como una decadencia despreciadora de los valores, que el filósofo considera como superiores, existe de facto un problema, “en lo que respecta a la solución del problema, llegué entonces, le atributé ese honor a dios, como es justo y le hice el padre del mal” (Nietzsche, 1967, p. 3). En este sentido, y volviendo al hecho de que el valor comprende un principio primero que es el legitimador de la ideología dogmática sobre la que se erige el comportamiento del ser humano, se observa que dicho principio es Dios.

Nietzsche, le atribuye la responsabilidad de la decadencia de la humanidad a ese principio primero sobre el que se ha erigido toda la moral del mundo occidental, pues, si el principio sobre el que se erige la acción humana y la organización social, es un principio que no está en la materia corporal del mundo, sino que es un ente metafísico que no tiene la naturaleza del ser humano, donde es connatural el conflicto, el instinto y una serie de dimensiones que se convergen y divergen al mismo tiempo, por ende, las acciones se van a ver encaminadas a un plano que no es tampoco el plano del mundo cotidiano, sino que es un mundo más o menos ideal, donde no existen los seres humanos como tal; puesto que en ese plano el hombre ha dejado su cuerpo de lado con todas sus necesidades y con todas las implicaciones que al cuerpo le corresponden.

Este panorama permite elucubrar el problema dicotómico que precede a esta situación y es el hecho de pensar la moral del hombre de acuerdo a un mundo que no es en el que vive, sino que es un mundo ajeno a sus necesidades y su naturaleza.

Por las razones anteriores, es que Nietzsche, mira en el principio primero el problema de todos los males del hombre, pues cuando ese principio constituyente de los valores no se encuentra ubicado en el aquí y en ahora, por ende, no se encuentra en la capacidad de responder a las necesidades del individuo y menos de la sociedad, esto conlleva a que se generen problemas que repercuten directamente en las acciones humanas, que en este contexto no son tan humanas porque pretenden ser acciones despreciadoras de la vida y del cuerpo.

La aceptación del principio primero se ha arraigado tanto que ha llegado al punto de estar infiltrada en todo lo que constituye la cosmogonía del ser humano y, por ese mismo arraigo, no es ya motivo de debate y, si se reflexiona, es sobre el principio mismo y a partir de este, pues “la moral de la compasión que cada vez hace más estragos, que

ya se apodero de los filósofos y los hizo enfermar, es el más inquietante síntoma de la cultura europea” (Nietzsche, 1967, p. 5).

Es decir, que incluso los maestros de la reflexión y el pensamiento, y con ellos las instituciones educadoras, están permeadas por esta enfermedad, como Nietzsche la llamo, la cual consiste en la decadencia del sistema general por estar organizado de modo que, en vez de potenciar la naturaleza del ser humano, la hunde en el océano de la humildad, la debilidad y la compasión, valores que en un sentido nietzscheano se presentan como antivalores, porque en vez de enaltecer el cuerpo y la vida la subyugan, reduciendo también al ser en la supresión de su esencia y eso es violencia o en términos más adecuados es auto violencia, situación que en lo más mínimo es decorosa, y por el contrario, es lo más vil y decadente que puede suceder con respecto al desarrollo de la humanidad y del hombre.

Con un horizonte como el anterior, es menester entonces, aclarar en este instante, que el instinto no es algo que se oponga al pensamiento, como lo han hecho ver algunos moralistas de la línea decadente, pues el pensamiento se ha querido mostrar como el momento de desligamiento del cuerpo, centrándose solo en la mente, dejando de lado las pasiones que comprenden el impulso de los valores superiores, pues:

... tras haber dedicado suficiente tiempo a leer a los filósofos entre líneas y a mirarles las manos, yo me digo: tenemos que contar entre las actividades instintivas la parte más grande del pensar consciente, y ello incluso en el caso del pensar filosófico; tenemos que cambiar aquí de ideas, lo mismo que hemos cambiado de ideas en lo referente a la herencia y a lo “innato” (Nietzsche, 1967, p. 2).

Se elucida entonces, que es menester, que se dé el inicio de una filosofía y de un conocimiento que no esté sustentado ni legitimado en entes y en principios ideales, sino que, por el contrario, se circunscriban en una reflexión consiente teniendo en cuenta el contexto y el hombre real, entendiendo estos como los fenómenos que se presentan de manera inmediata ante el sujeto pensante, así entonces, el instinto debe reflejarse en la actividad del pensamiento, es decir, que se dé un pensamiento fuerte, una forma de desmenuzar y debelar el objeto de conocimiento de una manera poderosa, en este contexto el pensamiento tomaría un estatus más riguroso donde se minimice el dogma, la creencia al mínimo posible, para dar argumentos bien elaborados, propios de

mentes superiores, libres de las supersticiones y ataduras del miedo que se produce por adhesión y apego a la vida donde no es posible el no ser; entonces se proyecta a un seguir en la existencia, así sea en condiciones de deshumanización.

A modo de ejemplo de los valores, en el sentido que hasta el momento se ha disertado, como los imperativos de acciones puntuales que estén ligados a un principio, que hasta el momento ha sido un principio metafísico, se tiene en cuenta el valor de la resignación, la capacidad de aceptar de la manera más vil el dolor y la injusticia de todo aquello que atormente el cuerpo y que atente contra la vida misma, este valor de la resignación, conlleva a un empobrecimiento del espíritu libre y fuerte, ata de pies y manos al humano para que esté con pasividad en el mundo y no tenga ninguna voluntad de poder. La resignación permite que el ser se apegue a la calamidad, a la miseria, a la enfermedad degenerativa sin hacer nada frente a ella, incluso, es preferible mirar cómo se descompone su cuerpo en vida y cómo se destruye su voluntad, antes que por honor renunciar a esa vida decadente, solo porque el ente metafísico que no sabe que es estar en esas condiciones así lo decidió un día, porque nunca nadie puede corroborar a ciencia cierta lo ha visto.

A manera de síntesis, en cuanto a los valores la humanidad está en un mundo decadente, debido a que el principio primero sobre el que se erige la dinámica humana no obedece a una realidad del mundo en el que la humanidad se desenvuelve, sino que la acción humana está dirigida hacia un mundo metafísico. Por tal razón, refiere Nietzsche (1967), que “necesitamos una crítica de los valores morales, hay que cuestionar el valor mismo de esos valores y para eso hace falta un conocimiento de las condiciones y circunstancias de las que han surgido” (p. 6). Hasta el momento, no se ha enseñado el nacimiento, porque son valores que han sido incuestionables, que se han impuesto de manera dogmática, dando por sentado la existencia y veracidad del principio sobre el que se erige toda la moral dominante.

En un contexto como el anterior y teniendo en cuenta a Nietzsche, se elucida que Dios, al ser el principio primero, es también el padre del mal y de la decadencia que padece la humanidad, porque este concepto vacío ha impedido que el hombre se supere a sí mismo y por el contrario se debilita cada vez más con sus valores despreciadores del cuerpo y de la vida, pensando que con ello será grande en un mundo que no es el del aquí y que, aunque exista o no, no permite la vida en todo su esplendor aquí y ahora de la manera más humana posible.

## LA MUERTE DE DIOS

En Nietzsche, la muerte de Dios no solo implica la muerte de ese solo referente como tal, sino que trae como consecuencia la caída de todo el orden social en todas sus dimensiones, cimentadas en principios, valores y leyes que sustentan el actuar del individuo en la sociedad.

La gran noticia se propaga: Dios ha muerto, y con él todo el reino de los valores suprasensibles, de las normas y de los fines que hasta ahora habían regido la existencia humana. Ya no es posible continuar engañándose con el espejismo de la trascendencia. La idea de otro mundo superior al nuestro, donde reinan desde siempre y para siempre el Bien, la Verdad y la Justicia, se nos revela como la falsa proyección de nuestros deseos en un más allá inexistente (Nietzsche, 2000, pp. 11-12).

Todo el orden social hasta el momento ha sido sustentado de alguna manera por un mundo que se plantea como perfecto después de la muerte, donde no existe toda la miseria, el dolor y la penuria que se puede experimentar en la tierra mientras se vive. Es una forma de proyectar la felicidad para un después de la vida, es un antídoto contra la impotencia de no poder realizar lo que se desea, debido a los mismos límites que se exponen y se imponen desde la ideología de la decadencia. Pero, esta situación puede cambiar si el ser se da cuenta que “no hay nada que ver detrás del telón: ese mundo ajeno al cambio, a la muerte, al dolor y a la mentira no es otra cosa que la pura nada” (Nietzsche, 2000, p. 11). Esto entonces, conlleva a que el hombre se centre y se concentre en la tierra, en su entorno circundante, y en el disfrute de su momento, de su entorno y considerando su cuerpo como el mayor bien; pues no existe nada por fuera de este.

De este modo, el ser no tiene proyección para un más allá ni tiene a quien delegar responsabilidades de justicia y de acción, sino que es el mismo hombre corpóreo el que se tiene que apersonar de sus problemas, dolores y demás, que surgen en el diario vivir como algo natural de la constitución de su ser y que se agravan en la medida en que desprecie su cuerpo y desperdicie su tiempo porque ya no es eterno, pues pronto se reducirá a la nada, nada que no es más que la suspensión del ser, ser físico, que es lo único que es.

Al tener presente que dios ha muerto, es necesario la reflexión que Nietzsche hace con Zaratustra donde refiere:

.....  
 ..... compañeros de viaje necesito, compañeros vivos, —no compañeros  
 ..... muertos ni cadáveres, a los cuales llevo conmigo adonde quiero. Com-  
 ..... pañeros de viaje vivos es lo que yo necesito, que me sigan porque quie-  
 ..... ren seguirse a sí mismos—e ir adonde yo quiero ir (2010, p. 12).

Es decir que se debe dejar atrás ese razonar sobre la base de Dios o de ese principio sustentador de la moral judeocristiana, es el momento de tomar por compañeros a una moral que se sustente en el mismo hombre, en el mundo del aquí, no en ideologías de entes extraterrenos que ya no son suficientes ante la incesante necesidad del ser para superarse a sí mismo y responder a las necesidades que surgen en el mundo, que no puede subsanar nadie que no viva en él y que no tenga el conocimiento y la debilidad, que tiene origen en la fortaleza escondida en ese ser débil que la ideología cristiana creó, fortaleza que yace en ese animal de deseo, de poder, que es el hombre.

En este contexto, es menester el cambio la renovación que llega con la creatividad, pero debe ser un cambio rotundo, donde los mismos principios quedan ya minusválidos para la acción del nuevo hombre que no puede ser limitado por leyes de hombres enfermos y débiles, despreciadores de la vida que postergan el gozo para un después por miedo a enfrentar la vida y la realidad.

En este punto, también es necesario mencionar que este miedo es, en cierta medida, sembrado por quienes ostentan el poder, pues a los que dirigen al pueblo como a un rebaño no les conviene que el hombre se salga de ese esquema y escudriñe hasta encontrar la verdad, por ello en todos los tiempos la historia corrobora que han existido hombres que han tenido la osadía de enfrentar el orden establecido, pero por medio de diferentes aparatos represores los han sumido a la nada de la muerte o se han encargado de borrar su memoria por medio de un rótulo que hace que la masa lo desprecie (por loco, por enfermo y por ser un antisocial).

.....  
 ..... ¡Ved los creyentes de todas las creencias! ¿A quién es al que más odian?  
 ..... Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador, al infractor, pero  
 ..... ese es el creador. Compañeros para su camino busca el creador, y  
 ..... no cadáveres, ni tampoco rebaños y creyentes. Compañeros en la  
 ..... creación busca el creador, que escriban nuevos valores en tablas nuevas  
 ..... (Nietzsche, 2010, p. 12).

Es por ello que hasta el momento se evidencia la poca tolerancia que el creyente ha tenido con respecto a la que le ha tocado soportar a quien se ha dado cuenta de la verdad que han querido esconder. Pues, como se menciona en la cita anterior, el no creyente es un creador, es el creador de su propio mundo, de su propia ley, de su ser; y al ser un creador rompe automáticamente con las creencias que sirven de principios para las acciones de los que creen. Situación que no es conveniente para la sociedad, tipo rebaño, que se deja guiar y explotar porque así lo ordena un ser que no tiene que soportar las penurias que el hombre sí; este último no tiene derecho a cuestionar, pero a ese orden se le llama justo, se le llama bueno y malo es todo aquel que no lo acepte, que lo quiera superar o que al menos desee liberarse de ese yugo que se impone tanto física como ideológica y psicológicamente.

Por otro lado, es importante clarificar el hecho de que dios ha sido asesinado y no lo ha sido por un filósofo que así lo quiso o que así lo dijo, sino que es un hecho que se ha perpetuado por toda la humanidad y por ende su muerte recae sobre ella, pues el filósofo es un observador que teoriza el suceso. Por lo tanto la muerte que Nietzsche narra es quizá una descripción de las características generales de una sociedad que está ya en el fin de su fe, cuando dice:

Dios ha muerto. Dios sigue muerto. Y nosotros lo hemos matado ¿Cómo podríamos reconfortarnos, los asesinos de todos los asesinos? El más santo y el más poderoso que el mundo ha poseído se ha desangrado bajo nuestros cuchillos: ¿quién limpiará esta sangre de nosotros? ¿Qué agua nos limpiará? ¿Qué rito expiatorio, qué juegos sagrados deberíamos inventar? ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿Debemos aparecer dignos de ella? (Nietzsche, 1882, p. 125).

Claramente la muerte de Dios es un fenómeno social, del cual nace el nihilismo. Es ahí, donde llega la propuesta práctica del filósofo, que a la vez está ya esbozada en la sociedad, y es que, si Dios está muerto y la sociedad lo ha matado, el hombre debe responsabilizarse y hacerse digno de esa muerte, pues de lo contrario quedaría su actuar sin base, sin principio y su vivir sin sentido. Eso sí, a pesar de la muerte de dios el hombre se sigue guiando por una moral que de base no es humana.

El hombre pasa en este sentido a ser el señor de sí mismo, pues como dice Nietzsche (2010), “detrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido, llámese sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo” (p. 19).

Un ejemplo simple pero claro de lo que hasta el momento se ha disertado con respecto a la muerte Dios en Nietzsche, se dilucida en su contrario, es decir lo que sucede en casos concretos cuando Dios estuvo vivo y lo sigue estando en hombres y sociedades que no han aceptado su muerte. Este ejemplo es cuando se advierte a un hambriento, sediento y harapiento, y dices con tu mente “que Dios lo bendiga”, pero desde su yo, de su voluntad no se hace nada para que cambie su situación, para mitigar su dolor o en su defecto terminarlo del todo. Esto lo esboza claramente Nietzsche cuando dice:

mi yo me ha enseñado un nuevo orgullo, y yo se lo enseñó a los hombres: ¡a dejar de esconder la cabeza en la arena de las cosas celestes, y a llevarla libremente, una cabeza terrena, la cual es la que crea el sentido de la tierra! (Nietzsche, 2010, p. 17).

Ahora bien, teniendo en cuenta de manera general el contexto colombiano, donde se asienta una cultura en su gran mayoría tradicionalista, conservadora de los valores y arraigada en la religión que por naturaleza es intolerante con el que piensa diferente, es necesario que se muestre un entorno hostil ante quien no crea en el principio primero que rige la acción humana en esta moral judeocristiana.

Pero, esta es una etapa muy natural arraigada en el instinto humano por la necesidad de conservar la vida y la coherencia dentro de la misma, perpetuando la herencia, pues cuando el creyente escucha a la gente hablar de la siguiente manera: “¡Ay, hermanos, ese dios que yo creé era obra humana y demencia humana, como todos los dioses!” (Nietzsche, 2010, p. 16), se crea un impacto de desesperación ante lo desconocido, ante el engaño que ha padecido, tanto así, que prefiere aferrarse con mayor fuerza y atacar con garras y dientes a quien atente contra su cómoda y débil seguridad.

Por esta razón, el contexto actual es el de un dios que se niega a morir, de unos rezagos que añoran la mentira como a nada, es un contexto donde todo un Estado, desde sus gobernantes hasta sus mendigos, anda con el cadáver de un compañero. En este contexto, se vive, se legisla, se mata, se muere, se gobierna y se mendiga en nombre del cadáver, y se desprecia la vida, se odia la verdad, se exilia o se acusa al que promulgue el vivir en humanidad, se continúa le herencia donde “mucho pueblo enfermo ha habido siempre entre quienes poetizan y tienen la manía de los dioses; odian con furia al hombre del conocimiento y a aquella virtud, la más joven de todas, que se llama: honestidad” (Nietzsche, 2010, p. 17).

En el contexto que se ha puesto en consideración se entiende que el principio primero que siempre se ha tenido como base, como piso para construir todo el andamio de la

organización del actuar social frente al mismo yo, frente al otro y frente al mundo, no es más que un invento humano pues el hombre:

de su miseria querían escapar, y las estrellas le parecían demasiado lejanas. Entonces suspiraron: “¡Oh, si hubiese caminos celestes para deslizarse furtivamente en otro ser y en otra felicidad!” —jentonces se inventaron sus caminos furtivos y sus pequeños brebajes de sangre! — (Nietzsche, 2010, p. 17).

Se entiende que Dios no es más que un invento de los débiles, para recrear y soñar con que en un mañana estarán mejor enteramente, “pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es solo una palabra para designar algo en el cuerpo” (Nietzsche, 2010, p. 18).

## EL NIHILISMO

El nihilismo, es en un primer momento la pérdida del piso, del argumento primero, del principio metafísico, sobre el que se asienta todo el discurso de la esfera social que encierra y constituye toda dimensión e institución social. Al perder el fundamento todo el sentido, tanto el principio como el final pierde su ser en el orden y su coherencia en la acción, quedando así el hombre sumido en la desesperanza y la angustia, esto queda apoyado en la introducción que Dolores Castillo hace de la obra *La voluntad de poder* de Nietzsche, donde menciona que:

el nihilismo significa que los valores supremos pierden su validez, que todo aquello que, en el cristianismo, en la moral y en la filosofía se encontraba establecido con el carácter de leyes intangibles o de verdades absolutas, pierde su virtud imperativa. “El nihilismo es entonces la consciencia de un largo despilfarro de fuerzas, la tortura del ‘en vano’, la inseguridad, la falta de oportunidad para rehacerse de alguna manera, de tranquilizarse todavía con cualquier cosa; la vergüenza de sí mismo, como si uno se hubiera mentido a sí mismo demasiado tiempo” (Castillo en Nietzsche, 2000 p. 11).

En un segundo momento, se pone de presente que, aunque, en esencia el nihilismo es uno solo, existen varias formas y definiciones de nihilismo, las cuales se agrupan conformando dos sentidos de nihilismo que de manera resumida son: “a) El nihilismo

como signo del creciente poder del espíritu: nihilismo activo y b) El nihilismo como decadencia y retroceso del poder del espíritu: nihilismo pasivo” (Nietzsche, 2000, p. 45).

Es menester en un primer momento, al realizar el análisis sobre el origen del nihilismo, preguntar de dónde procede, de dónde aparece, pues:

el nihilismo está ante la puerta: ¿de dónde nos llega este, el más inquietante de todos los huéspedes? Punto de partida: es un error señalar como causas del nihilismo las “crisis sociales”, la “degeneración fisiológica”, incluso la corrupción. Se trata de la época más honrada y compasiva. La miseria, la miseria espiritual, corporal e intelectual, no tienen en sí toda la capacidad necesaria para producir el nihilismo (Nietzsche, 2000, p. 33).

Teniendo en cuenta lo anterior es importante mirar la línea general distintiva constituyente de la filosofía nietzscheana, donde se habla de una confusión de la causa con el efecto, así entonces, se entiende que ni las crisis sociales ni la decadencia de la humanidad pueden ser causa de algo como el nihilismo, por el contrario estas son efecto del nihilismo, porque el hombre ha perdido su sentido, ha perdido su norte, entonces arrastra su cuerpo hacia el sometimiento para liberarse en cierto modo de la responsabilidad de su desazón y vergüenza ante sí, por mentirse a sí mismo.

Siguiendo, pues, con la disertación que gira en torno a la búsqueda de la procedencia del nihilismo, se comprende que este reside de manera dicotómica en el cristianismo, pues este ha fomentado los valores decadentes de la humanidad, “pero entre las fuerzas que sustentó la moral estaba la veracidad: esta se vuelve finalmente contra la moral” (Nietzsche, 2000, p. 36). Es decir que el valor de la veracidad se ha constituido como la regla que mide y que analiza los demás valores que son normas sustentadas por una moral determinada, es entonces como se inicia la búsqueda o en su defecto la verificación de la verdad establecida como ley, como dogma incuestionable, pero la verdad para ser tal debe buscar cuestionar y comprobar, es ahí donde la dicotomía y semilla del nihilismo se asienta en la misma moral de la decadencia que es la moral judeocristiana.

La empresa de la verdad ha buscado en el principio primero sobre el que se ha sustentado la moral occidental pero solo ha hallado:

Un ideal vacío, una mentira piadosa que hemos confeccionado invirtiendo los caracteres de nuestro mundo real que estimamos indignos de ser vividos por sí mismos. Y “ahora que se hace claro el mezquino origen de estos valores, nos parece que el universo se desvaloriza, ‘pierde su sentido’” (Castillo, p. 11).

Al perder el sentido el universo, el mismo ser que lo habita pierde su sentido, pues ya no encuentra ni razones ni motivos que justifiquen la estadía en la tierra soportando las adversidades de la vida. La explicación cosmogónica de la realidad que se había tenido por verdadera incuestionable ha quedado en el aire y toda la organización social en su manera más completa y compleja ha sido organizada con miras en estos principios rectores de las dinámicas, tanto sociales como individuales, de este modo el sentimiento que invade al ser que razona es caótico, es desesperante, pues ni el mundo ni la vida ni la demás gente ni la palabra, que es la propia expresión del ser, tiene sentido alguno, así entonces, “lo decisivo es el escepticismo ante la moral, la denuncia de la interpretación moral del mundo, que ya no tiene sanción alguna, después de haber intentado huir hacia un más allá, acaba en nihilismo. ‘Nada tiene sentido’” (Nietzsche, 2000, p. 34).

La moral, al constituirse como la norma que rige la dinámica de la humanidad se encuentra inmiscuida en toda la esfera que circunda al hombre, pues este se concibe en la medida que actúa, en la medida de la acción, acción que conforme a la moral cristiana ha estado dirigida no a la vida en el aquí y en el ahora, sino que se ha dejado para el más allá, para un futuro después del mismo tiempo, situación que se ha convertido en uno de los motivos para que el hombre sea el ser más irresponsable dejando de lado su culpa y su acción de conciencia, descargándola en entes extraterrenos.

Es decir, que, en este sentido, el hombre no está en la tierra sino en un más allá idealizado, inventado, que se refugia de las penurias de la vida creyendo a la manera más cómoda que no es culpable de lo que en la vida le ocurra y ocurra, pues el principio primero todo lo sabe, todo lo puede y tiene su porque, lo cual no le corresponde al hombre cuestionar ni preguntarse, solo le queda aceptar, por lo que, entonces, “la moral era el gran antídoto contra el nihilismo práctico y teórico” (Nietzsche, 2000, p. 36).

Teniendo en cuenta lo referido en la cita anterior, se deja ver que el nihilismo como desilusión y pérdida de sentido de la existencia no es el fin ni es tampoco un fenómeno estable que pretenda perpetuarse para instituir una vida de caos total y rotundo, por el contrario, se advierte que el nihilismo es un proceso, es un trance de superación, donde el hombre se da cuenta, como se mencionó en párrafos anteriores, de la mentira que ha regido su acción.

Esto es, por lo tanto, un avance, una superación, el solo hecho de tomar conciencia sobre su engaño, sobre la mentira y la desfundamentación veraz de la moral dominante, pues en el sentido nihilista “en tanto creamos en la moral, condenamos la existencia” (Nietzsche, 2000, p. 37). De este modo, como ha quedado de alguna manera sentado,

el nihilismo es una etapa del hombre que ocurre cuando este se da cuenta de que su actuar está ligado con valores de decadencia que minimizan el cuerpo y la vida misma.

En lo anterior está de manera implícita la respuesta a una pregunta que surge y es de vital importancia para clarificar el accionar del ser en medio del nihilismo y después de este, la cual se estructura de la siguiente forma: si el nihilismo es un trance, es una etapa, entonces hacia dónde se dirige el ser, cuál es el fin del ser fuera de la moral cristiana cuando ya se encuentra en la etapa del nihilismo, la respuesta como se dijo con antelación está en lo dicho, pues si la moral cristiana ha impuesto los valores decadentes despreciadores de la vida, del cuerpo, y son amantes de la debilidad, de la compasión, entonces el hombre nihilista está llamado a que se direcciona hacia la vida, hacia la fortaleza de voluntad, hacia el poder, hacia el súper hombre.

Ahora, sucede que cuando el hombre descubre la banalidad del principio primero se aferra con fuerza a lo primero que se le presente como algo aparentemente conocido y tranquilizante tratando de recobrar el sentido perdido, pues “los juicios morales de valor son condenaciones, negaciones: la moral es la renuncia a la voluntad de existir” (Nietzsche, 2000, p. 38). Pero el hombre está muy apegado a la existencia y no la quiere dejar, porque quiere seguir siendo, pues no concibe el dejar de ser, de su propio ser, puesto que en un principio “la forma extrema del nihilismo sería la opinión de que toda creencia, todo tener por verdadero, son necesariamente falsos porque no existe en absoluto un mundo verdadero” (Nietzsche, 2000, p. 42).

Así las cosas, el hombre, al ver amenazado su ser, se aferra a lo que pase por el frente, sin embargo, no desea conservar ese principio primero, es por ello que se debe tener cuidado para no caer en un cambio de nombre sobre el principio primero pero que en esencia siga siendo el mismo, que en última instancia siga subordinado a la moral tradicional del cristianismo. “El que abandona a Dios, con tanta más firmeza se aferra a la creencia en la moral” (Nietzsche, 2000, p. 44), es decir, ni dioses, ni morales de esclavos, ni nada que impida la vida, la fortaleza del cuerpo, la voluntad de poder, ni la superioridad de hombre.

Con un hilo conductor como el que se viene desarrollando se esbozan ejemplos sobre lo que es nihilismo y como este se manifiesta en la vida del ser antropológico. Es el caso de algunos suicidas que al no encontrar sentido alguno a la vida ni a nada de lo que en ella se encuentra arremeten contra su cuerpo quitándose la vida, en un segundo lugar está el vicioso, borracho o drogadicto, que, como el primero, no encuentre sentido al vivir pero tampoco lo encuentra en la muerte por amor al cuerpo, entonces, se

inmiscuye en antídotos estimulantes o aislantes de la realidad para adormecer ese sentimiento nihilista que invade hasta los tuétanos. En esta línea se cuentan todo tipo de personas que la sociedad tilda de desadaptados, locos viciosos, criminales, porque no están de acuerdo y se niegan a actuar acorde con la moral dominante establecida.

En un segundo momento se considera el nihilismo en la sociedad, pues esta al no encontrar sentido a la existencia trata de encontrar su propio sentido con grupos sociales que luchan por causas determinadas, o en otro caso, que es el de las mayorías, prefiere desentenderse del asunto y no pensar en esa realidad aferrándose así a la creencia en el fundamento primero, así sea falso, pues esto da comodidad y evitan la fatiga.

Por último es menester considerar la siguiente cuestión metodológica para darle coherencia a la disertación referente a la comparación con el entorno circundante, pues como ya se ha dicho, la filosofía es una reflexión de lectura sobre el tiempo y el entorno de un determinado pensador, que más que un subjetivismo se legitima por medio del argumento, así entonces el nihilismo no es una invención que pretende ser aplicada aunque si tiene su parte práctica pero es más que todo, como ya se dijo, una lectura de la realidad, así entonces cabe la pregunta “¿Qué significa el nihilismo?: que todos los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al ‘por qué’” (Nietzsche, 2000, p. 35).

En la contemporaneidad esto es más que evidente cuando se hace la pregunta: qué es lo que se quiere y a dónde se pretende llegar, pues no se obtiene respuesta alguna, simplemente se escucha “no sé” este es el imperativo del momento, no se sabe para dónde va una persona, no se sabe para dónde va un país, no se sabe para dónde va un proceso, este imperativo del “no sé” va acompañado del “no me importa”.

Esta no importancia del mundo y de todo, se evidencia en todos los ámbitos donde el ser humano se desenvuelve, por hacer alusión a uno de ellos podríamos hablar de la esfera política, donde se elucida que seguimos gobernados por ineptos moralistas, pero eso a nadie le importa y no se hace nada para que el futuro político económico y social del Colombia mejore, es así como se considera que “el signo más general de los tiempos modernos: el hombre, a sus propios ojos, ha perdido, increíblemente, dignidad” (Nietzsche, 2000, p. 44). Pues se violan los derechos humanos y con ello se comenten todo tipo de aberraciones y crímenes contra el ser antropológico y contra el mundo, pero este no se revela, este no hace nada para que esto cese algún día.

Pero ese “no sé” y ese “no me importa” más que una respuesta individual no es más que una proyección del sistema decadente que no permite que la masa piense, que la

masa se eduque, por eso actúa sobre ella por medio de sus aparatos tanto ideológicos como coercitivos para reproducir la moral débil en términos nietzscheanos, la moral de esclavos, esto es lo que el nihilismo tiene que impedir, al darse la pérdida de confianza ciega sobre los fundamentos sobre el que se erige el discurso dominante.

A manera de conclusión, es menester considerar la naturaleza del ser humano, donde el sentido de trascendencia es tal, que hace al hombre un blanco perfecto para los inventos de mundos metafísicos, situación que hiere profundamente al ser antropológico, cuando encuentra que todo es mentira, y resulta de esto, que niegue incluso la realidad circundante.

Dadas estas dos consideraciones: no se llega a nada con el devenir, y bajo todos los devenires no gobierna ninguna gran unidad en la que el individuo pueda sumergirse por completo, como en un elemento del más alto valor [...]. Pero tan pronto como el hombre llega a darse cuenta de que la construcción de tal mundo se debe tan solo a necesidades psicológicas y no tiene, por tanto, derecho a la existencia, surge la última forma del nihilismo, una forma que comporta en sí misma no creer en un mundo metafísico, y que se prohíbe, igualmente, la creencia en un verdadero mundo (Nietzsche, 2000, p. 40).

Teniendo en cuenta lo anterior, se reitera que este tipo de nihilismo no es el que se requiere para la superación del hombre por el contrario se requiere un “nihilismo como ideal del supremo poder del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructivo, en parte irónico” (Nietzsche, 2000, p. 47).

## LA POLÍTICA

En un primer momento, el concepto de política en Nietzsche se encuentra devaluado, pues está inserto en la crítica de la decadencia de la humanidad, se sitúa por debajo de la intelectualidad, es decir que, en este sentido, la política trae consigo la ignorancia pues, “la política absorbe toda seriedad e impide que se haga uso de ella para cosas verdaderamente intelectuales e ingeniosas” (Nietzsche, 2005, p. 30).

En un segundo momento, se deja ver una propuesta de política fuerte, una autoritaria que esté basada no en principios morales o religiosos como es común, sino que esté erigida sobre los instintos humanos. Pues, la política en su acepción más simple es

el arte de vivir en sociedad, organizando las capas sociales de la mejor manera en cuanto a conveniencia para vivir bien. Es así como se ha visto a lo largo de la historia occidental una política que propende por la sublimación, extirpación y supresión de lo instintivo del ser, enalteciendo los valores débiles, en términos nietzscheanos, sería: “mi política superior dice: un partido que comete semejantes errores está ya acabado, ya no tiene su seguridad instintiva. En cualquier sentido, todo error es consecuencia de una degeneración de los instintos, de una disgregación de la voluntad” (Nietzsche, 2005, p. 22). Como se puede ver, la voluntad es un concepto, o más bien un elemento clave en la concepción política de Nietzsche, donde esta es una voluntad de poder.

La política en Nietzsche como se mencionó con antelación está relacionada con la crítica que hace el filósofo a la moral tradicional, que en última instancia es la base sobre la que se ha construido la sociedad y sus instituciones. En un contexto como este, es de esperar que la misma política esté en decadencia, pero la decadencia no la concibe como un producto del vicio del ser, sino al contrario, “el que un pueblo perezca, el que degenera fisiológicamente tiene como efecto el vicio y el lujo” (Nietzsche, 2005, p. 21). Así, entonces, se ataca a la tradicionalidad de confundir la causa con el efecto; se dice tradicionalidad en el sentido que para el momento la concepción y propuesta nietzscheana de política se presenta innovadora y revolucionaria, tanto, que incluso hoy puede causar estupor en algunos sectores sociales.

Continuando pues con la crítica que realiza el pensador en cuanto a la confusión de la causa con el efecto, se advierte cómo este error permea la base principal de la cosmovisión teológica sobre la que se erige el desarrollo de la dinámica social, del mundo de la vida real, ya que en cuanto al principio primero considerado como Dios menciona:

¡No digamos ya en esa «cosa en sí», tan horrible y vergonzosa de los metafísicos! ¡Confundir con la realidad el error de concebir el espíritu en términos de causa, hacer de él la medida de la realidad, y darle el nombre de Dios! (Nietzsche, 2005, p. 23).

Así entonces, al derribar el principio primero de la cosmovisión sobre la que se erige el actuar de la sociedad y por ende del individuo, el ser queda sin bases sobre las que fundamentar su hacer en el ahí, que es el presente coyuntural, y en lo que respecta a la política se elucida que toma los principios primeros equívocos o no y los reproduce por medio de sus instituciones para así dominar la masa, doblegándola con una ideología represora e inhibidora de su ser originario que, es por naturaleza fuerte e instintivo. Sin embargo, los aparatos del Estado amansan al hombre bajo el precepto de mejorarlo pero,

llamar “mejoramiento” a la doma de un animal es algo que a nosotros nos suena casi como una burla. Quien sepa lo que pasa en los lugares donde se doma a animales salvajes dudará mucho de que éstos sean “mejorados”. Se les debilita, se les hace menos dañinos, se les convierte en unos animales enfermizos, a base de deprimirles mediante el miedo, el dolor, las heridas y el hambre. Lo mismo pasa con el hombre domado que ha “mejorado” el sacerdote (Nietzsche, 2005, p. 27).

Esto quiere decir que los brazos estatales convertidos en aparatos ideológicos o represores de un estado educan al humano para que no piense o piense como un miserable desvalido, estos aparatos empiezan con la organización básica de la sociedad que es la familia, donde transmiten valores morales de pobreza y de humildad absoluta ante el poder.

Luego pasamos al aparato ideológico-represor del sistema educativo, donde apagan la llama casi extinta que queda de la curiosidad y de la superioridad instintiva, preparando el camino de este modo para la estocada final que es el mercado laboral, donde se absorbe el sujeto en una institución mercantilista, de enajenación del ser propio para producir plusvalía para el sistema. Así entonces, sumidas y maniatadas por el agite, el aturdimiento, el engaño y la farsa, “sin pretenderlo, nuestras universidades son auténticos invernaderos en los que se produce una especie de atrofia de los instintos del espíritu” (Nietzsche, 2005, p. 31).

En todo este proceso de amansamiento, como diría Nietzsche, está presente desde la infancia, la religión que adormece con su palabra, que hace ver la injusticia social y la pobreza como un sacrificio superior que será recompensado después de la muerte, postergando con esto el sufrimiento y las indelebles del espíritu por los siglos de los siglos en la tierra, haciendo al mismo tiempo que el ser se desentienda de su destino y su responsabilidad del mismo, dejándolo en entes metafísicos, es decir Dios.

Refiriéndose a esa política mercantilista y propia de hombres adiestrados para una lógica económica Nietzsche dice:

si nos dedicamos al poder, a la gran política, a la economía, al comercio internacional, al parlamentarismo, a los intereses militares; si despilfarramos en ese ámbito la dosis de entendimiento, de seriedad, de voluntad y de auto superación que poseemos, carecemos de estas cosas para el otro de los ámbitos (2005, p. 31).

El otro ámbito que el pensador pone en cuestión es el de la intelectualidad, el de la inteligencia superior, pues cuando se está inserto en la vida del mercado, del aturdimiento inferior, se olvida el impulso instintivo que permite el soltarse de las ataduras aprendidas y escalar hacia grados superiores del verdadero hombre virtuoso que según Nietzsche es un guerrero. La contraposición de la intelectualidad con la política se pone de presente en que “todas las grandes épocas de la cultura son épocas de decadencia política; lo que ha sido grande en el sentido de la cultura ha sido apolítico e incluso antipolítico” (Nietzsche, 2005, p. 32).

De este modo, se puede entrever una posición donde la política hasta el momento no se ha dedicado, como ya se ha visto, a hacer hombres educados, porque esto atentaría contra la invidencia de la masa haciéndola intolerable a los abusos que se cometen contra el hombre matando sus instintos. Claramente, donde menos fuerte ha sido la política más ha podido progresar la inteligencia del hombre y por el contrario donde más poder político ha habido es donde más lisiados intelectuales se han producido.

..... Cuando el anarquista, como portavoz de las capas sociales decadentes, reclama con hermosa indignación “derechos”, “justicia” e “igualdad de derechos”, habla solo bajo el peso de su propia incultura que le impide saber por qué sufre realmente, de qué es pobre: es decir, de vida (Nietzsche, 2005, p. 48).

La interpretación de la anterior cita se considera en el mismo sentido que se viene desarrollando la temática, pues si bien es cierto que la política que Nietzsche propone es una política autoritaria en todo el sentido de la palabra, también lo es que dicha fortaleza de autoridad se extiende hacia los diferentes aparatos del Estado como lo es la educación, la familia y demás, repercutiendo esto sobre la anterior cita, entendida en el sentido que es necesario una autoridad que obligue al hombre a ser libre, a ser superior, porque está tan acostumbrado al presidio que aun con las puertas abiertas no saldrán de la prisión a menos que sean arrojados por la fuerza.

También se entiende que el ser en medio de su ignorancia trata de rebelarse pero ataca sin fundamentos y sin conocimiento de causa sin lograr efecto alguno, es por ello que es menester conocer y rebelarse contra las bases que sustentan el poder, pero de una forma inteligente que el ser aún no ha madurado, y no ha madurado porque todo está en decadencia pues, “todas nuestras teorías políticas y todas las constituciones de nuestros Estados, incluyendo al *Reich* alemán por supuesto, son consecuencias, necesidades derivadas de la decadencia” (Nietzsche, 2005, p. 51).

Toda esta situación no se resuelve en conjunto, aunque de manera general se ha acusado al Estado la solución no la tiene él, sino el individuo, pues “nuestras instituciones ya no valen nada: todos estamos de acuerdo con esto. Pero la causa no radica en ellas, sino en nosotros” (Nietzsche, 2005, p. 53). Con esto se está invitando a que se quite ese velo que también está quedando ya al descubierto, para tomar la responsabilidad sobre la vida, tomar conciencia del existir y de sus implicaciones, lo primero entonces es dejar de lado las ataduras de los principios primero y aventurarse, porque “el hombre libre es guerrero” (Nietzsche, 2005, p. 53).

Es una guerra que se debe librar primero contra ese residuo de hombre débil, que no permite el avance y atreverse a pensar a reflexionar, a cuestionar y a dejar fluir ese instinto que tanto ha sido reprimido, pero todo esto no nace de la nada “hay que tener necesidad de ser fuerte; de lo contrario, nunca llegaremos a serlo” (Nietzsche, 2005, p. 52). En este sentido, el objetivo de la política en la contemporaneidad es crear en el individuo la necesidad de ser un “súper hombre”

Un ejemplo claro en cuanto a la decadencia política en Colombia en la perspectiva nietzscheana es que las leyes y el poder público aún se encuentran permeadas por principios de una moral religiosa, y el caso concreto es el escándalo y debate que se ha dado con el tema de la eutanasia, el aborto, la adopción en parejas del mismo sexo, pues se prefiere ver un cuerpo degenerado, reducido a la indignidad que darle el descanso incluso con su consentimiento. El súper hombre debe ser un hombre fuerte y sano, tanto de espíritu como de cuerpo y en caso de lo contrario se debe tener el valor personal y la aceptación social para darle fin a esa vida indigna.

En este mismo sentido, existen cantidades de ejemplos donde no se legisla por principios humanos, sino religiosos, pues la Iglesia se inmiscuye en todo tipo de debates políticos, opacando el instinto del hombre por medio de acusaciones de inmoralismo que se basan en principios de entes metafísicos que nada tiene que ver con la realidad y la necesidad del hombre, inserto en el mundo y en unas circunstancias espacio temporales que constituyen e influyen gran parte del accionar humano.

“Llegar al poder es algo que se paga caro: el poder idiotiza a los hombres” (Nietzsche, 2005, p. 30). Esta cita se interpreta en dos sentidos que ilustran de manera sintética el entorno circundante contemporáneo. En un primer momento, se considera la segunda premisa de la máxima (el poder idiotiza a los hombres) se observa cómo el poder engeñe al ser humano llevándolo a realizar acciones deplorables con tal de conseguirlo, presumiendo ser lo que no es, mintiendo o realizando falsas prome-

sas con tal de demostrar la superioridad, incluso pasando por encima de sus propios principios, esto se refleja en diferentes entornos de la vida circundante, entre ellos sectores comerciales, económicos, educativos y el mismo sector político donde se vende una lógica de la apariencia.

Situación que está en contra del ideal político de Nietzsche, donde el imperativo es una fortaleza real dominante no una debilidad camuflada. En sí el político actual no piensa, no es inteligente, pues está idiotizado por el poder, ilustrando así la segunda premisa de la máxima en consideración (llegar al poder es algo que se paga caro) se paga con la ignorancia. Esto se reproduce en toda la ciudadanía pues con o sin intención se educa, se predica, se transmite para idiotizar a la masa, para evitar que se dé cuenta de su situación decadente. Es por ello por lo que se encuentran muy activos los mecanismos de represión y de exclusión institucionales, pendientes de marginar y aislar a quienes piensan como súper hombres, llevándolos a las cárceles, manicomios, exilios o cementerios, evitando así el peligro que representan los espíritus libres y guerreros para una clase débil y cobarde que gobierna con principios irreales, indelebles.

Si la moral pretende ser ese conjunto de normas prácticas con las cuales el ser se desarrolle en la medida que sus posibilidades lo permitan, de acuerdo con su potencial más alto como ser, entonces «se podría decir que todos los medios con los que hasta ahora se ha pretendido moralizar a la humanidad han sido radicalmente inmorales» (Nietzsche, 2005, p. 29). Pues, los medios moralizantes en vez de desarrollar la potencia de la naturaleza que el humano es capaz, antes la limitan, la destruye, incluso la castiga en quien la desarrolle.

Por otro lado, se entrevistó que los aparatos ideológicos y represores del Estado reproducen e imponen la debilidad del cuerpo y el espíritu del individuo; esto por medio de la extirpación de los instintos que se fomenta y se premia desde la familia como institución elemental del Estado, pasando por el sistema educativo, hasta llegar al mercado laboral pues «lo que realmente consiguen las “escuelas superiores” [...] es un adiestramiento brutal para hacer utilizable y aprovechable, en el más breve tiempo posible, a un gran número de jóvenes (Nietzsche, 2005, p. 32).

Por último, se reitera que la decadencia es tal que incluso la clase que ostenta el poder es una masa débil, degenerada física, intelectual y espiritualmente, dicho en palabras de Nietzsche, «el grado de decadencia del instinto de los valores que caracteriza a nuestros políticos y a nuestros partidos políticos, llegan a tal extremo que prefieren instintivamente lo que disgrega y acelera el final» (Nietzsche, 2005, p. 53).

## EL VITALISMO

El vitalismo en Nietzsche está referido a la afirmación de la vida por encima de otro bien que se postule como superior a esta, es decir que se tiene en cuenta lo que a la vida misma le atañe no por otro bien, sino por sí misma, la vida aparece entonces como fin y como principio que constituye el todo del ser humano, dejando de lado todo el andamiaje que propone valores sobreterrenales y vidas después de la muerte. Esto implica un cambio en la manera de percibir la vida y en como el ser se programa en su interacción con él mismo y con el mundo que lo rodea que, en esta perspectiva es lo único que es.

Reiterando lo antes dicho “este concepto subraya el papel del cuerpo, los instintos, lo irracional, la naturaleza, la fuerza y la lucha por la subsistencia” (Echegoyen-Olleta, s. f., p. 4).

Como se menciona con antelación el vitalismo es la afirmación de la vida en el mundo del aquí, es el reconocimiento del mundo material como lo único existente. Esto presupone un cambio importante y significativo para el comportamiento que se adquiere con respecto a la percepción, de la expectativa y posibilidad de desarrollo y trascendencia del ser; pues esto conlleva a que no se deje nada programado para un después o se deleguen y se otorguen responsabilidades para un ser metafísico que es el encargado del ordenamiento de la vida y de hacer la justicia en la tierra, con respecto a esto dice Nietzsche (2010): “Yo amo a quienes, para hundirse en su ocaso y sacrificarse, no buscan una razón detrás de las estrellas: sino que se sacrifican a la tierra para que esta llegue alguna vez a ser del superhombre” (p. 7).

Esto entonces, permite la responsabilización de la vida y de todos los procesos que se dan en el transcurso de esta, como tener presente que la justicia se da aquí en la tierra y por ende se debe propender por no cometerlas y en su defecto contribuir para que quien las cometa pague los errores contra la humanidad, pues estos, en esta coyuntura, son los más graves, ya que “en otro tiempo el delito contra Dios era el máximo delito, pero Dios ha muerto y con Él han muerto también esos delincuentes. Ahora lo más horrible es delinquir contra la tierra” (Nietzsche, 2010, p. 5). De este modo, los errores se pagan aquí mismo en la vida.

Por otro lado, se debe pensar en un comportamiento con vistas al bienestar y al mejoramiento de la humanidad y del medio en que este se desarrolla, es decir el mundo, proponiendo así la superación del hombre ordinario. “El hombre es algo que debe ser superado. ¿Qué habéis hecho para superarlo?” (Nietzsche, 2010, p. 5).

El hombre débil que es el que se ha hecho a lo largo del tiempo, comprendiendo las diferentes coyunturas sociopolíticas que en sí han estado sustentadas por la misma moral decadente de los valores enfermos.

En otro tiempo el alma miraba al cuerpo con desprecio: y ese desprecio era entonces lo más alto: el alma quería el cuerpo flaco, feo, famélico. Así pensaba escabullirse del cuerpo y de la tierra. Oh, también esa alma era flaca, fea y famélica: ¡y la crueldad era la voluptuosidad de esa alma! (Nietzsche, 2010, p. 5).

Así entonces, los hombres decadentes siempre han despreciado el cuerpo para cuidar un alma que, como el cuerpo, según Nietzsche también es mortal. Así lo deja ver cuando habla al bufón que muere en su función: “Por mi honor, amigo, respondió Zaratustra, todo eso de que hablas no existe: no hay ni diablo ni infierno. Tu alma estará muerta aún más pronto que tu cuerpo: así, pues, ¡no temas ya nada!” (Nietzsche, 2010, p. 10).

Como se entiende, todo lo anterior ataca de manera explícita y contundente el principio primero sobre el que se ha erigido hasta el momento todo el orden social y el comportamiento individual, reflejado en diferentes instituciones que son los aparatos reproductores del Estado, entre ellos la familia, la escuela, la Iglesia, y demás que se sirven de la masa débil para conducirlos al punto máximo del deterioro de su mismo ser.

El principio del que se viene hablando es Dios y en este contexto presupone su muerte suscita una pregunta, al no poder vivir la fe con ilusión de eternidad, “¿cuál es la máxima vivencia que vosotros podéis tener? La hora del gran desprecio. La hora en que incluso vuestra felicidad se os convierta en náusea y eso mismo ocurra con vuestra razón y con vuestra virtud” (Nietzsche, 2010, p. 5). Es decir que la máxima vivencia es vivir conforme al instinto, conforme a los placeres del cuerpo que al mismo tiempo serán placeres superiores, entre ellos de manera predominante el placer de la voluntad de poder.

Con la muerte de Dios y el fin del principio que rige el comportamiento social e individual, el ser se ve obligado como a ser él mismo el señor y dueño del mundo y de su destino. Pero el hombre tal y como está constituido en el momento, con sus valores débiles, decadentes, no se encuentra preparado para afrontar esta realidad; es por ello por lo que se propone la evolución hacia el superhombre pues “el superhombre es el sentido de la tierra. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra!” (Nietzsche, 2010, p. 5).

En este sentido, el hombre actual es un superhombre en potencia, es decir que el hombre débil, en su naturaleza es un hombre fuerte, un hombre de instintos que irrumpen la tempestad hacia el abismo, sin temer al mundo del más allá, sin ese freno de la norma debilitadora que amansa a los hombres como animales domésticos, vendiéndoles la idea que esa es la virtud que les permite la excelencia. Estos vendedores “son despreciadores de la vida, son moribundos y están, ellos también, envenenados, la tierra está cansada de ellos: ¡ojalá desaparezcan!” (Nietzsche, 2010, p. 5). En la perspectiva de nuestro pensador la excelencia es fuerza, es vida irracional, es vida de deseo.

Con un horizonte como el anterior, se deja ver de manera explícita lo que es el súper hombre para Nietzsche que lejos de ser un hombre idealizado, fantástico es un ser de la tierra y en la tierra, pues es en ella donde se hace y también es ahí donde perece, así entonces se entiende que su sentido de trascendencia no se encuentra proyectado hacia una vida después de la muerte, sino que se proyecta al perfeccionamiento de la raza a través de la historia, perpetuando así la supremacía y el poder del hombre sobre sí mismo y sobre su entorno.

De este modo el trance que se da desde el hombre del común hacia el súper hombre se da por la voluntad, pues nadie es el responsable de lo que sucede en la tierra, sino el mismo hombre; por ello la voluntad es el motor, es la protagonista en la conversión del hombre débil en hombre fuerte.

La voluntad como querer, pero es un querer ser, un querer imponerse, un querer mandar sobre lo demás, incluso sobre sí mismo, es una voluntad de afirmación hacia la vida, es una voluntad de poder que delega al hombre como superhombre, dueño artífice y responsable de sí mismo y del mundo que lo circunda, en el que puede desplegar sus más grandes posibilidades ya y aquí, no en una promesa del más allá, incierta que se borra junto con el órgano del cerebro, al convertirse en tierra hacia el fin de los fines. Aunque no implique ningún nuevo comienzo en otros lugares, en palabras nietzscheanas sería “yo os conjuro, hermanos míos, permaneced fieles a la tierra y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobre terrenales. Son envenenadores, lo sepan o no” (Nietzsche, 2010, p. 5).

En el mundo contemporáneo, a manera de ilustración, general y somera de lo que es el vitalismo en Nietzsche, algunos grupos se han ido generando en defensa de la vida y del mundo, como los movimientos ambientalistas, los grupos animalistas e incluso los movimientos feministas. En este punto, digo que se esboza la idea de vitalismo someramente, porque, aunque estos recogen muchos de los valores que se proponen en Nietzsche, tampoco no se ajustan del todo, debido a tergiversaciones y ma-

nipulaciones de los diferentes movimientos con fines individuales afines con la moral decadente, fomentada por dirigentes igualmente débiles. Buscándole una explicación nietzscheana sería que el hombre débil que aún no ha soltado la moral decadente quiera hacer cosas que solo queda bien al súper hombre verdadero.

En el campo de la política, un caso muy particular mal interpretado y repudiado donde se erigió una política fuerte pero mal enfocada es el caso de Adolf Hitler donde se evidenciaban algunos valores del superhombre, al ser fuerte y autoritario, buscando la mejor raza posible con cuerpos robustos y pensamientos superiores, pero al ser una empresa dirigida por un nombre del común, la dirección tergiversó el verdadero sentido y ser del superhombre que buscaba.

A modo de conclusión, se entiende que el vitalismo es la afirmación de la vida y de los valores acordes con la fortaleza, el deseo y el desprecio de la razón y de la moral decadente, que es la que se sustenta en entes metafísicos; así entonces, Nietzsche propone un hombre superior que ame la tierra y que sea fuerte como el rayo, ya decía el filósofo por medio de Zaratustra: “mirad, yo os enseño el superhombre: ¡él es ese rayo, él es esa demencia!” (Nietzsche, 2010, p .6).

Demencia que en el hombre débil decadente es vista como enfermedad, no conviene a la sociedad porque no se acopla al orden establecido por sociedades enfermas lánguidas. Este hombre demente es peligroso, en el sentido que contagia a la masa y la sume en el desorden del despertar a la vida, al instinto, al valor del hombre superior.

El hombre de la actualidad que ha sido amansado por medio de la razón y de la religión, tiene en sus posibilidades la naturaleza del superhombre, potencial que no se desarrolla sino por su voluntad, voluntad de poder. Así entonces, “el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo” (Nietzsche, 2010, p .6). Y es una cuerda sobre su abismo, porque solo los fuertes, los valientes, los de cuerpos saludables y mentes despiertas y decididas, pasarán a la esfera del superhombre, los demás caerán al abismo de lo ideal, de lo imaginario, de la falsedad metafísica. El superhombre del que se habla no es un hombre mágico, ni metafísico, es el hombre terrenal y finito que es fuerte mientras vive y gobierna, pero luego se reduce a la nada del polvo, en toda su expresión incluso su alma.



# FILOSOFÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA

El problema filosófico, que surge a raíz de la lectura del contexto latinoamericano y el análisis textual de Enrique Dussel, se circunscribe dentro de la filosofía política que se esboza de manera general en la siguiente cita.

El tema filosófico central es siempre la dialéctica entre el universalismo (de una civilización moderna) y la particularidad (de las grandes culturas tradiciones del mundo colonial). La cuestión permanece abierta y se debate activamente en la actualidad, derivando decididamente hacia el problema de la “cultura” abogando por una política multicultural pero no globalizante, (Dussel, 2001, p. 362).

Desde esta perspectiva, la pregunta que surge es: ¿cuáles son los principios primeros de una filosofía política latinoamericana, en un contexto moderno, que presente criterios universales, pero no excluyentes?

El anterior problema esbozado toma relevancia en cuanto a lo propio de la filosofía, que es reflexionar en torno a un fenómeno que se da en un tiempo y un entorno determinado, como es el caso del pensamiento filosófico latinoamericano, que se considera como un pensamiento eminentemente político, ligado a la praxis y a la ideología política “es en este contexto que descubrimos la necesidad de una reflexión crítica en la filosofía política actual” (Dussel, 2001, p. 44).

Desde esta perspectiva, cuando el problema se torna de un corte político repercute de manera directa en la conformación de las sociedades y en el manejo del poder, se torna de una magnitud que incumbe a todo el que haga parte de una sociedad, que sería todo ciudadano, pues “el deber político de producir, reproducir y desarrollar la vida humana de toda la humanidad, y como condición de posibilidad de la biosfera. Este ‘deber’ es el principio deóntico material fundamental de toda política posible” (Dussel, 2001, p. 50).

En la cita anterior se vislumbran dos matices, en un primer momento, el hecho de la importancia del problema que abarca de manera muy general el fenómeno de la humanidad y la organización de su entorno, en un segundo momento, sale a flote el tema de los principios primeros, que como se esbozó con antelación, son los que hacen, las columnas sobre las que se erigen los sistemas sociales, que conforman la praxis humana y que, en el sentido genérico de lo que es la política, el principio deóntico es el hecho de hacer posible el contexto para la vida y la humanidad en todas sus dimensiones, para lo cual, es fundamental que la ciudadanía haga parte activa de estas políticas que permitan una mejor forma de vida, buscando la mayor conveniencia posible para la humanidad y su medio.



Para que se dé una liberación en un plano real, se debe partir desde los principios rectores de las dinámicas sociales e individuales, lo cual comprometería un criterio de verdad, fundándose en el eje sobre el que se conforme la nueva dinámica, de este modo, “la vida humana en comunidad es el modo de realidad del ser humano y, por ello, al mismo tiempo, es el criterio de verdad práctica y teórica” (Dussel, 2001, p. 103).

Aquí, salen a flote dos elementos importantes, en primer lugar el modo de realidad del ser humano como vida en comunidad, que implica una cosmovisión desde el consenso con el yo y el ello, esto trae consigo la implicación del diálogo y que la otredad sea tenida en cuenta como parte igualitaria, tanto desde lo opresor como desde lo oprimido. En un segundo lugar, el hecho de que la realidad sea la vida en una determinada comunidad y esta vida sea la verdad implica una diversidad de vida e incluso de verdades, lo que conllevaría a un diálogo intercultural, permitiendo así una liberación de la hegemonía que ha ejercido una cultura dominante bajo un proyecto de homogeneización con el imperativo de desarrollo, que no es más que una estrategia económica de opresión y de aplastamiento de identidades, colonizando así a las periferias, vendiendo una idea de superioridad geopolítica, mediante una invención retórica legitimada por una falsa historia rectilínea.

Si entre naciones y entre culturas, existe una cierta subjetividad, si se va más allá, se puede observar que, entre cada ser humano, existe una verdad propia, pues “la vida ‘humana’ concreta, de cada ser humano, es su ‘modo de realidad’, ser real a modo de ‘viviente’ sitúa la subjetividad humana dentro de férreos límites sobre los que no puede saltarse fácilmente” (Dussel, 2001, p. 115). Es decir, que se debe simpatizar con el respeto al ser en su individualidad, proyectado desde luego, como ser político a una comunidad.

Teniendo en cuenta lo anterior, las libertades individuales en un contexto de Modernidad y de filosofía política, aterrizada en una realidad latinoamericana, están en entredicho, pues incluso se llega a hablar de la muerte del individuo, porque “desde un punto de vista histórico y presente, lo que constatamos es la vigencia de un ‘poder’ económico mundial, empresas que operan en el horizonte global [...], en el mercado internacional, manejadas por burocracias tecnócratas privadas” (Dussel, 2001, p. 335).

Es decir, que el modelo económico que se impone desde el imperativo del desarrollo, no es más que una estrategia de captación y de explotación de los países tercermundistas, para concentrar las riquezas en los países desarrollados y así mantener la hegemonía bélica, cultural, intelectual e ideológica, que ha permitido que se conviertan



Deberemos oponernos a la opinión hegemónica en cuanto a la interpretación de la Europa moderna (a la “Modernidad”), y no como un tema extraño a la cultura latinoamericana, sino, contra la opinión corriente, como problema fundamental en la definición de la “identidad latinoamericana” (Dussel, 2001, p. 349).

La oposición de la interpretación hegemónica sobre el eurocentrismo, consiste en desvestir la opinión de que la Europa moderna es la heredera legítima tanto de las filosofías griegas antiguas, como de la tradición romana y cristiana, pues la historia no ha sido una dinámica lineal, sino, que los diferentes fenómenos y dinámicas del pensamiento, se han dado en lugares y tiempos distintos, desarticulados entre sí, es decir, que la interpretación lineal de la historicidad cultural, no es más que un invento de las mismas hegemonías, para legitimarse ante el mundo, fenómeno que afecta de manera directa, el pensamiento filosófico latinoamericano; pues ha sido desvirtuado, porque no proviene de la supuesta herencia de los procesos filosóficos dominantes.

Lo anterior, es lo que a groso modo se conoce como eurocentrismo y, como ya se ha mencionado, está ligado a una supuesta racionalidad moderna, así entonces, la importancia de problematizar el pensamiento filosófico latinoamericano en un contexto de modernidad permite “ir hacia el origen del ‘Mito de la Modernidad’. La Modernidad tiene un ‘concepto’ emancipador racional que afirmaremos, que subsumiremos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un ‘mito’ irracional, de justificación de la violencia, que deberemos negar, superar” (Dussel, 1994, p. 7).

La problematización trae consigo una praxis que, en primera instancia, descubre el mito de razón que existen en el proyecto de la Modernidad, pues se vislumbra que la endiosada razón descansa sobre supuestos. Es decir, los principios que sustentan la razón, son irracionales, he ahí la importancia de vivir de acuerdo a los principios esenciales y que estos sean bien develados, para que el conjunto de normas morales que conformen la acciones de la humanidad sean coherentes y acordes con dinámicas de vidas reales y no descansen aquellos sobre utopías, propiciando violencia al negar la diferencia y la otredad. “La tarea, repito, deberá consistir en desarrollar una ‘teoría’ o ‘filosofía del diálogo’, como parte de una ‘Filosofía de la Liberación’ del oprimido, del incomunicado, del excluido del otro” (Dussel, 1994, p. 8).

# PERSPECTIVA CRÍTICA DE LA ÉTICA EN LA PRAXIS POLÍTICA, EN EL CONTEXTO DE LA MODERNIDAD Y EL EUROCENTRISMO

---

Teniendo en cuenta la reflexión realizada, se presenta una perspectiva crítica en donde se ponen en contexto los fenómenos de la Modernidad y el eurocentrismo, para desnudar la falta de ética y humanidad que existe en la praxis política contemporánea, sin embargo el presente apartado no se queda en la teoría vacía, sino que se propone como alternativa de acción desde lo oprimido para que por medio de la participación, la culturización del ciudadano y a través de intelectuales comprometidos se dé una política de liberación, donde reine el diálogo, el consenso y el respeto a los demás.

Con un horizonte como el anterior, es necesario que se realicen aclaraciones y puntualizaciones en cuanto a connotaciones y conceptos que se tiene en cuenta en el presente apartado, para una mayor comprensión de la temática por parte del lector. Así pues, en primer momento se contextualizará lo que se entiende por Modernidad. Esta se presenta como un proceso sociopolítico y cultural donde se impone la razón por encima de la autoridad y la religión, de modo que en apariencia se da un cumplimiento de metas individuales con la libertad económica, lo cual trae consigo el modelo económico del capitalismo, con el imperativo de desarrollo. Esto ha dejado un avance tecnológico y científico, pero el paradigma es precisamente el método experimental que se postula como superior, pasando todos los fenómenos bajo él mismo y realizando las diferentes teorías a través suyo.

Por otra parte, se entenderá por eurocentrismo la legitimación de superioridad de Europa sobre las demás culturas argumentando que es la heredera directa de las grandes culturas antiguas y romanas, presentando de este modo una historia rectilínea, donde un acontecimiento sucede al otro en un mismo territorio, presentándose además como una potencia económica cultural y racial, excluyendo las diferencias en pro de homogeneizar las masas para poder dominarlas y así, por medio de la discriminación y la opresión, extraer riquezas de las colonias para mantener la superioridad.

En cuanto a la ética, no solo se mirará cómo la reflexión libre e individual sobre el conjunto de valores y normas que componen una moral que obedezca a determinada cosmovisión, sino que se presentará como el valor de lo humano, como esa misma humanidad en el sentido de respeto al ser y al contexto que lo circunda, es decir que, en este apartado para fines prácticos, se tomarán ética y humanidad como sinónimos.

Por último, se entenderá la política de dos maneras diferentes, la primera como un Estado de guerra mismo donde el gobernante crea el caos para poder dividir y dominar, la segunda será la manera de asociación de una comunidad para que, por medio del diálogo, del consenso, organice la sociedad de la manera más conveniente para el individuo y el colectivo sin que el individuo se pierda en el colectivo y sin que el colectivo se vea afectado por los individuos.

Con un panorama como el anterior, una vez definidos los términos más importantes de manera individual, es necesario que se dé un vistazo de manera general, entendiendo la Modernidad y el eurocentrismo como fenómenos sociopolíticos y económicos que han afectado de manera notable la cosmovisión del universo y del ser humano como tal, pues la humanidad se ha deteriorado en el sentido ético. El mercantilismo y el dinero es puesto por encima de todo, el desarrollo se ha convertido en un objetivo que se debe lograr por encima de todo, incluso de la misma humanidad, pues los entes dominantes con mayor poder adquisitivo invierten en campañas políticas y de guerras con el fin de apoderarse de territorios que produzcan grandes cantidades de dinero, sin importar los daños y pérdidas, tanto humanas como naturales.

Por otro lado, pero en la misma línea, los imperios económicos, específicamente el europeo, se legitima a sí mismo como el heredero de la cultura occidental para presentarse con mayor superioridad y así colonizar los países más subdesarrollados por medio de la ideología y de la opresión, discriminando, desconociendo y desplazando sus culturas, sus razas, pero acogiéndolos sus riquezas.

El llamado es a realizar una política de liberación por medio de la participación, la movilización y solidaridad para estatuir un Estado de liberación, de diálogo, consenso y reconocimiento a la otredad sin discriminación ni exclusión.

Para dar continuidad con la disertación se hace necesario clarificar el contexto, el cual, en este caso, es el de la Modernidad y el eurocentrismo, develando de manera somera sus características y principios, pertinentes para los fines del presente apartado. En el que se busca vislumbrar, desde una perspectiva crítica, la relación de la ética y la práctica política, haciendo la aclaración que se entenderá por ética no el sentido frívolo de una ciencia o disciplina que reflexiona en torno a una serie de normas morales, sino en el sentido humano como tal, es decir desde lo profundo del mismo término, referente al bienestar y dignidad del y de lo humano.

Así entonces, se da continuidad con la contextualización de la Modernidad y el eurocentrismo que se realizará a la luz de una interpretación hermenéutica del contexto latinoamericano y del pensamiento del filósofo Enrique Dussel, quien anticipa “la Modernidad hasta fines del siglo XV, articulando y situando a los cuatro fenómenos indicados como originándose simultáneamente: la Modernidad, los imperios europeos, el colonialismo y el sistema capitalista” (Dussel, 2007, p. 196).

Dichos fenómenos constituyen cada uno la decadencia de la ética o de la humanidad que, en el presente escrito serán sinónimos, sin embargo, con la Modernidad no llega el eurocentrismo, pues:

⋮ aunque la Modernidad, los imperios europeos, el colonialismo y el capitalismo mercantil tienen cinco siglos, la hegemonía europea no tiene más que dos siglos (desde fines del siglo XVIII o comienzos del XIX), porque habría siempre compartido en los tres primeros siglos de la Modernidad, la presencia de mayor peso en el mercado mundial del Indostán y la China (Dussel, 2007, p. 197).

Así entonces, teniendo presente que la Modernidad y el eurocentrismo no son fenómenos que se dan en el mismo tiempo, se anota que tampoco se dan en el mismo lugar de manera rectilínea, pues “una visión ‘provinciana’ y sustancialista, opinaría que la Modernidad es un fenómeno exclusivamente europeo que después se expande a todo el mundo y constituye la cultura mundial hegemónica” (Dussel, 2007, p. 198). Pero teniendo en cuenta las citas anteriores, se entiende que no hay tal en ello, pues se ha evidenciado que los fenómenos que constituyen la Modernidad estaban dados antes del monopolio europeo, incluso existían lugares como Indostán y China con más peso a nivel mercantil y económico.

Es importante tener claridad sobre el contexto del cual emerge la problemática de la deshumanización, sin embargo, para lo que aquí compete, ambos fenómenos, tanto el de la Modernidad como el del eurocentrismo, son las arterias por las cuales se desangra la humanidad y de manera más atroz la clase oprimida y las colonias, que han sido saqueadas y expropiadas de sus propias identidades imponiéndole la cultura dominante.

Todo esto se ha dado por medio de la mal encaminada política, la cual, en un contexto legítimo sería el arte de servir al pueblo, gobernarlo de la mejor manera, pero, resulta evidente que ese horizonte se ha falseado, pues han sido los zares de la economía y el mercantilismo los que han puesto los políticos a su servicio, y han contribuido significativamente a la crisis humanitaria; así, entonces, se explica la “presencia militar de población de colonos europeos, organización de las estructuras políticas coloniales, imposición de la lengua, cultura y religión, en fin, una colonización territorial integral. La colonialidad del poder, basándose en el dominio racial” (Dussel, 2007, p. 201).

El autor se refiere, aquí, a la conquista de las colonias por el imperio moderno dominado por el eurocentrismo, donde se impone una cosmovisión de exclusión a la otredad, a la diferencia y por el contrario una superioridad europea, es decir que dicha cultura está legitimada para imponerse y explotar a los países subyugados. Desde el modelo económico, pasando por la organización política y llegando hasta los ritos religiosos, todo y han sido impuesto por el monopolio desgarrador y deshumanizante del eurocentrismo y la Modernidad.

Con los fenómenos de la Modernidad y el eurocentrismo, lo económico y las mercancías se postulan por encima de la misma humanidad, pues ya ni el dinero ni los recursos están para servir al humano, sino que por el contrario el humano está al servicio de las mercancías.

Europa, en la primera fase de la Modernidad temprana, obtiene en América Latina miles de toneladas de plata y oro, dinero extraído en las minas por el trabajo del indio americano, exterminado en el sistema de la mita. Estos metales preciosos, sumados a los productos tropicales propios de la esclavitud africana (Dussel, 2007, p. 201).

Así entonces, la superioridad que impone Europa es un imperativo, pero es superior en cuanto al monopolio. En la Antigüedad, en una línea aristotélica, la superioridad se demostraba por medio de la virtud, incluso el mismo Maquiavelo cuando mencionaba que el fin justificaba los medios habló desde un contexto de hostilidad, donde el fin era defender su país para que no fuera invadido, pero no



rios de turno, del capitalismo que domina y extermina a sus enemigos en el mundo postcolonial” (Dussel, 2007, p. 207).

Estos elementos tecnológicos, bélicos e ideológicos seducen a las mentes discriminadas queriendo hacer parte de dicha cultura, simplemente se acepta la superioridad y hasta se le rinde culto olvidando las propias raíces; en este sentido, se observa el fenómeno de dominación explotación, y de manera más específica: la falta de humanismo en la praxis política.

No solo el culpable es el gobierno o las clases dominantes, sino que el ciudadano del común es igualmente culpable, ya sea por contribuir activamente en la deshumanización, mercantilizando hasta su propio cuerpo y su familia o pasivamente con la indiferencia y falta de participación en pro de la humanidad y de los conciudadanos explotados y oprimidos.

En este sentido, si se resalta el hecho de que el ciudadano es parte del problema, por lógica es también parte de la solución del mismo, pues el sentido de realizar una mirada a la problemática de manera crítica no es solo mirar, explicar y continuar indiferentemente, sino que se plantean también estrategias a manera de pautas que puedan ser nutridas y mejoradas de acuerdo a las competencias, puntos de vista, respetando siempre las diferencias para poder pasar a la práctica; por lo tanto el ciudadano está llamado a “responder creativamente a la novedad de los desafíos contemporáneos. Por parte del diálogo crítico necesario para compartir experiencias, será necesario todo un proyecto de intercambio discursivo para llegar a consenso desde una simétrica participación de los afectados” (Dussel, 2007, p. 212).

Es decir, que en este sentido es el mismo afectado el que toma las banderas para defender su dignidad, pero no de manera impositiva ni excluyente, sino desde una crítica y un diálogo con la otredad hasta alcanzar el consenso, de modo que el bienestar no se concentre en una sola clase, sino que se expanda abarcando a todos los ciudadanos integrantes de las diferentes comunidades.

De acuerdo con lo que se ha venido exponiendo, desde un primer acercamiento propositivo en torno al problema de la ética en la praxis política, en un primer momento se tienen en cuenta directamente los entes gubernamentales y las élites económicas y en segundo momento el pueblo mismo y el ciudadano son parte del problema. Es menester realizar una aclaración y es que el ciudadano obedece a los estímulos que se presenten en el medio, que eminentemente son estímulos que se proporcionan desde la política, lo cual se percibe cuando “Lévinas se encuentra en el definir la política

como el ‘estado de guerra» mismo, modificando en este punto la posición de Locke, y lo muestra como el estado ‘normal’, permanente, el modo mismo de operar de la Totalidad” (Dussel, 2007, p. 256).

Es decir, que en el sentido que se ha tergiversado la política desde esa pretensión de la Antigüedad, el mencionado autor concibe la política como el estado de guerra mismo: la política es así mima una guerra, una guerra contra el mismo pueblo que oprime, y el pueblo entonces responde a esta guerra de manera instintiva, buscando sobrevivir en un ambiente hostil, es decir que el ciudadano promedio carece de autonomía para participar y hacer parte de la proposición de diálogo y consenso entre las diferencias, es decir entre opresores y oprimidos.

En la historia entonces hay dos políticas: a) la primera es la política como el estado permanente de la guerra como dominación (la de la Totalidad); b) la segunda es la de la liberación (como superación de dicha Totalidad ‘antigua’, y como creación inicial de una ‘nueva’ Totalidad) (Dussel, 2007, p. 271).

Se dilucida un halo de esperanza porque si bien es importante reconocer que es un problema bastante álgido, también lo es reconocer que con disciplina, dedicación y voluntad se puede lograr un futuro mejor para el oprimido, es saber que a los problemas políticos se atacan políticamente pues “a la política como la vigencia de la injusticia como Totalidad autocentrada se le opone entonces una política crítica siempre creadora, ‘innovadora’, y *‘c’est parce que la nouveauté vient d’autrui qu’il y a dans la nouveauté transcendance et signification’*” (Dussel, 2007, p. 273).

De este modo, recae nuevamente la responsabilidad sobre las masas de oprimidos, pues el que tiene el poder no va a ceder, no tiene nada que perder y sí mucho que ganar en términos de poder y riqueza, así entonces, es el conjunto de excluidos el que debe conformar una política de participación, diálogo y a la vez de fuerza para no ceder a las propuestas posiblemente tentadoras, pero efímeras, que no resuelve el problema de fondo, sino que se posterga el exterminio, haciendo que sea más lento y más cruel.

Desde esta perspectiva, la política que se debe hacer debe propender por ser completa y formal, para que tenga la eficacia esperada, de este modo en cuanto a la política existirían “los siguientes estratos: a) los principios implícitos políticos (lo universal); b) las instituciones políticas (lo particular); y c) la acción estratégica política en el nivel concreto (lo singular)” (Dussel, 2007, p. 303).

Es decir que, en primer momento, se debe estructurar la ideología que constituye los principios de una política de liberación como lo propone Dussel, en segundo momento, las instituciones deben, ya sea, darle forma a los partidos que existen o crear nuevos movimientos, y por último se deben tener en cuenta las estrategias de acción concreta para lograr estatuir dicha política de la liberación, la cual está marcada con una gran dosis de humanismo; solo de esta manera se podrá derrotar la política tradicional de exclusión y de dominación a la que solo le interesa el lucro económico, por medio de la explotación a los más débiles.

La democracia de los países llamados ricos se beneficia de la transferencia de valor, de riqueza, de los países pobres, hecho indicado por la “teoría de la dependencia”, que nunca fue refutada, y es por ello explicable que los filósofos de la política (N. Bobbio, J. Habermas, J. Rawls, E. Laclau, etc.) excluyan el aspecto material de la misma (lo económico, el capitalismo globalizado, que se manifiesta en el campo político de los Estados poscoloniales, como el “malestar” social de las masas populares, que irán creciendo en el próximo futuro, y que necesitan de una nueva y más crítica filosofía política) (Dussel, 2007, p. 314).

Se piensa entonces, la importancia de una nueva filosofía política que repercuta del mismo modo en una nueva praxis política, pues “a esta comprensión economicista de la subjetividad hay que oponerle una repolitización como participación democrática de los actores activos en la intersubjetividad de la comunidad política a sus diferentes niveles de participación y representación” (Dussel, 2007, p. 316).

He ahí la importancia de la participación, movilización y solidaridad ciudadana, antecedida de una educación para que los objetivos estén claros y se puedan cumplir. Esta educación no se refiere al sentido formal tradicional, ni se necesita un grado en ciencias sociales o políticas, sino que es una disciplina en hábitos de buenas prácticas y costumbres que se reproducen en espacios cotidianos como las viviendas, las calles, los pasillos, entre otros espacios donde la información circula y bien dirigida, educa e instruye; también se podría utilizar el desarrollo tecnológico, por medio de las redes, los chat y demás herramientas que difundan información, para que se dé una movilización activa y así participar en la democracia y en la repolitización, logrando de este modo la liberación de los opresores, e instalando como ya se ha mencionado una política ética donde no se excluya, no se imponga, sino que se dialogue en busca siempre del consenso entre partes diferentes.

En este sentido, no sería entonces, ni una política tradicionalista, ni tampoco libertad absoluta, sino la oportunidad, “más allá de la posibilidad conservadora, y más acá de la imposibilidad del anarquista extremo, es creadora cuando transforma las estructuras vigentes desde el horizonte utópico de que es necesario construir ¡un mundo donde quepan todos los mundos!” (Dussel, 2007, p. 334).

Desde un punto de vista de lo político, que subsume los principios éticos implícitos como constitutivos de los mismos principios políticos, se debe desarrollar toda una parte de la filosofía política que justifique la legitimidad, normatividad, de los movimientos de transformación de las instituciones y las reglas de la dominación política desde las víctimas (intraestatales o globales) (Dussel, 2007, p. 317).

Esto se refiere a los principios que legitiman todo un sistema político y una praxis social, que al igual que las demás cosmovisiones sostengan una serie de normas morales y legales para que sea posible el cumplimiento del ideal que se plantea desde lo ideológico, que en este caso sería una política de liberación.

En un contexto de Modernidad y de eurocentrismo, donde de manera general se excluye, se discrimina, se impone y se mira la humanidad en cifras económicas y ganancias mercantiles, es fundamental que el ciudadano oprimido tome parte activa de la solución de la problemática, ya que en cierta medida ha sido también causante de ella, es por ello que se requiere participación, movilización y solidaridad para lograr una política de liberación donde el ser humano esté por encima de lo material, recurriendo al apoyo de intelectuales que estructuran la parte ideológica desde donde se desprende la praxis sociopolítica; intelectuales como, Enrique Dussel, quien acota que:

En el presente, la China, como el mundo árabe, el indostánico o latinoamericano —yo mismo soy parte de una generación que reconstruye el propio pensamiento en diálogo con la Modernidad, sin perder el sentido de la diferencia ni de lo planetario de la responsabilidad del intelectual militante—, emprende una tarea de profunda revisión de su pasado cultural, que solamente se adormeció durante los dos últimos siglos, y que resurge pujante en todos los niveles (Dussel, 2007, p. 210).

Lo que se pretende en principio desde los entes académicos, investigativos, es ir hasta el fondo de los procesos históricos, para deslegitimar un discurso que se impone desde adentro, legitimando el dominio europeo, por superioridad racial, cultural y económica,

postulando a Europa como la heredera legítima y directa de las grandes culturas antiguas y romanas, y en segundo momento después de deslegitimar el discurso, entrar a crear las bases ideológicas para la construcción de la nueva cosmovisión de la liberación.

No solo los entes políticos o intelectuales son los encargados de deslegitimar el discurso de superioridad europea y construir una política de liberación, pues debe ser un trabajo en conjunto, realizado también desde lo subjetivo, desde la cotidianidad. Para que:

...otro mundo sea posible! Hay que inventar lentamente, sin presupuestos sabidos, humildes ante las experiencias de la base, organizaciones políticas a todos los niveles, desde los campos económicos, familiar, de vecinos, deportivos, artísticos, culturales, teóricos, etc., movimientos sociales cuyos participantes sepan también transformarse en actores políticos en diferentes instituciones no solo de la Sociedad Civil sino igualmente de la Sociedad Política (Dussel, 2007, p. 333).

Es precisamente por ello, que se ha venido reduciendo el ámbito dialógico investigativo del presente trabajo, donde se empezó en la Antigüedad, en la cuna del pensamiento, luego se pasa a Europa, siguiendo Latinoamérica, hasta llegar al contexto colombiano en busca de un pensamiento más propio, menos sujeto a lógicas dominantes y homogeneizante. Se han revisado entonces, diferentes autores a lo largo de la historia filosófica política, con el fin de contextualizar el problema de forma fenomenológica y hermenéutica, y abordarlo de manera pertinente en el contexto colombiano a luz de pensadores propios, del contexto y de reflexiones subjetivas emanadas de la crudeza de la realidad coyuntural vigente.





# **FILOSOFÍA POLÍTICA COLOMBIANA**

El pensamiento filosófico político colombiano, se encuentra ligado a una serie de acontecimientos y hechos geosociales, que se han presentado a lo largo de la historia, es decir, que como en los demás procesos filosóficos, las teorías se encuentran ligadas por antonomasia a una territorialidad y temporalidad en coyunturas determinadas, sin embargo, el pensamiento de filosofía política colombiana diverge en el sentido, ya que, a pesar de lo marcado por las condiciones del momento coyuntural, en el momento de la conformación de la patria independiente, en vez de tener muy presente el contexto y las condiciones sociales de la época y de la geocultura, lo que se hizo fue adoptar modelos de lugares que distan en gran medida por condiciones de toda índole, como sociales, económicas, políticas, entre otras no menos importantes, lo que ha dejado una brecha en materia de ideología política.

De los ejemplarizantes gobiernos de Norteamérica, Francia e Inglaterra, también se tomaron las ideas de libre comercio, fin de la esclavitud, libertad intelectual y de expresión, autonomía política, igualdad social (entre criollos y españoles), entre otras. Todo lo anterior implica que la agenda política de la nueva república se consolidó gracias a los modelos que nos ponían de presente Europa y Norteamérica, alejados de cualquier propuesta monárquica, pero lejos también de una realidad nacional que no era otra que la del agotamiento económico, el analfabetismo y la miseria social (Blanco, 2005, p. 61).

De acuerdo a la cita inmediatamente anterior, se advierte la confluencia de las diferentes teorías y enfoques ideológicos que se mezclaron desde el principio en la filosofía política colombiana, sin tener muy presente el contexto propio, lo que ha repercutido en la falta de identidad en pensamiento político, pues se han adoptado y adaptado diferentes posturas, que por la misma distancia en todos los ámbitos, no se han asimilado correctamente.

Por esta razón, para que se construyan principios propios de praxis política en pro del pueblo colombiano, desde esta perspectiva, es menester que se dilucide el problema de los principios políticos como actores invisibles de los problemas sociopolíticos en Colombia, donde mencionados principios, se erigen como rectores de una práctica política que instituye las diferentes dinámicas sociales en el Estado. Entonces, en cuanto a lo que al presente trabajo respecta, donde se mira desde la óptica de la filosofía, el pensamiento político colombiano, cabe resaltar que:

la tarea del filósofo consiste en cuestionar dentro de esa historia común, la marcha de los acontecimientos, llamando a la conciencia para que el ciudadano interprete, reflexione, y llegue “a ser actante y sufriente, hasta el reconocimiento de aquello que él es en verdad, un hombre capaz de realización cierta”. Tal realización se revela en la historia como auténtico camino del ser, del ser desplegado y en movimiento. La ontología Ricœuriana es así “ontología militante”, del ser comprendido como movimiento, que se revela fenomenológicamente a través de multiplicidad de planos y dialécticas (Zapata-Díaz, 2012, p. 271).

Esto significa que es por medio de la praxis como el ser llega realmente a ser, por ello, lo de la ontología militante, es decir, una ideología de acción. Así pues, al traer este principio al contexto en el que se ha venido disertando y teniendo en cuenta la historia política colombiana, se elucubra, entonces, que en primer momento, el problema es del conocer y conocerse, en el sentido de buscar la verdad del ser, y ahí mismo está implícito el segundo punto, que es la acción, para ese conocer y transformar, tanto el mismo ser, como esa misma realidad, esto se evidencia cuando Ricœur “define la política por la acción y la palabra. Al pensar la acción, nuestro autor es testigo de la perplejidad, la aporía, la discusión y la confrontación siempre abiertas e impulsadas por lo que él mismo denomina una “invención semántica” (Zapata-Díaz, 2012, p. 272).

Es decir, la acción está mediada por el concepto, y por la palabra, de ahí que es menester que el problema coyuntural de la problemática del fenómeno político colombiano sea asumido de manera responsable y solidaria por cada ciudadano teniendo en cuenta la participación democrática por medio de la palabra.

Colombia, sacudido por la urgencia irrenunciable de lo que podemos denominar como tarea nuestra: “pensar el país” habitado por pluralidad de violencias que delimitan lo prepolítico, por la incapacidad de los ciudadanos para ejercer su poder decir, su poder de discusión, a través de la acción verdaderamente política que Ricœur articula en “la democracia que —que para él— es la discusión” (Ricœur, 1990: 249) (Zapata-Díaz, 2012, p. 272).

En este sentido, sale a flote la raíz ontológica de identidad del pueblo colombiano, donde es importante la claridad del ser del ciudadano y del mismo dirigente político y la relación que existe entre estos, de modo, que se retome la apropiación de la ciudad y del papel como ciudadano, para que el poder sea ejercido como una verdadera democracia.

Resistir la violencia constituye un paso crucial desde lo prepolítico a lo político. Este nos exige resimbolizar la política con una nueva y mayor densidad simbólica que exprese el *éskhaton* o destino realizable históricamente, y que tiene como propósito la reapropiación de la Polis, del “poder en común” (Zapata-Díaz, 2012, p. 276).

Se pone de presente entonces que, el poder en una democracia real, con todo y las imperfecciones del sistema se da en consenso de reparto entre el pueblo y el gobernante.

Hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres, y ese decimos que es el imperio político, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro [...]. Por eso se dice con razón que no puede mandar bien quien no ha obedecido (Martínez, 2009, p. 76).

Es decir que, en este sentido, este principio permite una interpretación correcta de lo que es el ser político, lo cual dista de lo que en la actualidad se concibe como tal, que en su gran mayoría se ve como un jefe, como el que gobierna de manera absoluta, tomando decisiones arbitrarias incluso a expensas y en contra del mismo pueblo que lo ha elegido representantes de sus intereses y voluntades.

Por otra parte, pero teniendo en cuenta el panorama que se ha venido esbozando hasta el momento, es menester considerar, que los principios de filosofía política colombiana deben estar ligados a las realidades contextuales y sociales del país para que se ajusten a las necesidades coyunturales en pro del bienestar común, mediante la mejor ideología que conforme el camino de la praxis sociopolítica, sin ser excluyentes de las diferencias, es decir, que las formas de vida y las teorías que se tengan en cuenta como principios deben ajustarse a lo que es la gente en Colombia, de modo que se preste para educar, pero que también se pueda vivir en libertad, de este modo:

consideremos ahora cuál es la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida para la mayoría de las ciudades y para la mayoría de los hombres, sin asumir un nivel de virtud que esté por encima de personas ordinarias, ni una educación que requiera condiciones afortunadas de naturaleza y recursos, ni un régimen a medida de todos los deseos [...], sino una clase de vida tal que pueda participar de ella la mayoría de los hombres y un régimen que esté al alcance de la mayoría de las ciudades (Aristóteles, Política, 1295 a 25).

Se debe entonces, propender por una vida diseñada desde y en la igualdad, de oportunidades, que no solo los preparados en academias o con gran poder adquisitivo sean los que detenten el poder y se lucren con las materias primas y el trabajo de los demás, sino, que se conforma una igualdad de condiciones sin discriminación alguna.

Teniendo en cuenta la problemática global, en cuanto a filosofía política que se ha desarrollado a lo largo del presente ejercicio investigativo; donde se ha reflexionado en torno al fenómeno sociopolítico y ético que afecta de manera directa las dinámicas de la política, es adecuado ahora realizar una contextualización en el entorno colombiano, en aras de la autonomía y de la pertinencia de las propuestas que sean pensadas a luz de los acontecimientos actuales y de los pensadores que han revisado ya el problema en el contexto propio, en este caso de Colombia.

Pues así se haya reflexionado de manera objetiva e incluso bajo la óptica europea, se tiene como precedente la influencia del entorno en la interpretación de los fenómenos, es decir, que todo autor no es objetivo en su totalidad, porque siempre existe la influencia motivadora de factores externos, es ahí donde se encuentra el sentir propio de un pueblo y de una sociedad, lo cual, es importante para el presente trabajo, porque será ello el insumo para continuar poniendo de manifiesto los principios que constituyen una política que permita, desde este respecto, la propuesta de reflexiones alternativas en torno a una praxis sociopolítica, que se ajuste a las necesidades contemporáneas contextuales.

De acuerdo con lo anterior, es de vital importancia revisar cómo los pensadores colombianos han concebido la política. Para empezar, en el caso de Fernando González, la “política es la dirección de las fuerzas que gestan, que van gestando una patria en donde sea bueno estar vivo” (1945, p. 5). Esto revela, por un lado, un ambiente hostil, donde se está apenas consolidando una patria, lo cual, implica que en lo sucesivo, como es de esperar, se cometan errores y se adopten diferentes cosmovisiones y modelos en pro de lo que cada grupo o partido político crea de mayor conveniencia; en este sentido, no se debe caer en el inmediatismo esquemático, como es popular, tanto nacional como internacional, desde el cual los habitantes de una nación deben arrastrar con unas cadenas de discriminación y deslegitimación de su cultura y de sus saberes. Sin embargo, el hecho de que se acepte que estamos en construcción, es una mirada dinámica y abierta al cambio, que poco a poco, se concatena en un país donde se exalte la convivencia.

Esta misma idea de estatismo cultural la ha querido vender y perpetuar una parte interna y otra externa del mismo país, a quienes no les interesa que Colombia se desa-

rolle con todo el potencial que posee, tanto fáctico como social, así entonces, se considera la importancia de generar reflexión y conciencia social. Ya González (1945) en su momento lo había expresado: “Nuestro pueblo apenas hace ciento catorce años que fue sacado de la nada por Simón Bolívar; nuestro pueblo, mejor que todos, no puede aún tener conciencia de su soberanía política. Su fe es una gran virtud, pero todavía es muy ciega y lo engañan” (p. 12).

De acuerdo a lo anterior, esta es una sociedad en construcción, en el sentido que no ha vivido de manera directa algunos de los diferentes y complejos períodos que han padecido otras sociedades mucho más antiguas en otras partes del mundo y por lo tanto, tampoco ha experimentado las complicadas problemáticas desde la óptica de la historia occidental, sin embargo, Colombia ha tenido su propia historia, que incluso los propios pensadores deslegitiman por no estar ligada a lo que se considera como historia universal. Aun así, este país que vivió su historia en lo que hoy es Colombia ya no es el mismo, sino que existe una mixtura de diferentes razas que conforman hoy la multiculturalidad colombiana y de esta manera, más que una historia nueva, sería una etapa de esa historia, en la que no se pueden desconocer las raíces y los ancestros que dieron origen al gentilicio de colombiano.

Por otro lado, hay en la cita una raíz ético-religiosa bastante arraigada en Colombia, con la que se evidencia que, más que una adopción espontánea, fue una imposición, que en su momento el movimiento nadaísta criticó —desde la óptica de una protesta de juventudes librepensadoras que tuvo auge en su momento— a través de Gonzalo Arango, de la siguiente manera.

Ustedes fracasaron. ¿Qué nos dejan, después de 50 años de “pensamiento católico”? Esto: un pueblo miserable, ignorante, hambriento, servil, explotado, fetichista, criminal, bruto. Ese es el producto de sus sermones sobre la moral, de su metafísica bastarda, de su fe de carboneros. Ustedes son los responsables de esta crisis que nos envilece y nos cubre de ignominia (2009, pár. 5).

Se dilucida, en este sentido, una protesta y una liberación del pensamiento, una toma de conciencia desde la que se empieza a cuestionar lo establecido de manera abierta y decidida, lo cual es muestra de lo que se ha venido diciendo con antelación, a saber, que lo establecido no se está ajustando a las necesidades contextuales, y más aun teniendo en cuenta cómo está avanzando la construcción del nuevo mundo, que de alguna manera, con los procesos de globalización, repercute sobre el pueblo colombiano.

De este modo, los procesos sociopolíticos colombianos no están desligados en principio con lo que se disertó en torno al pensamiento occidental y latinoamericano, sin embargo, el problema surge cuando se intenta materializar esa dimensión política del ser antropológico. En relación a la concepción política colombiana, cabe preguntarse si son adecuadas y sobre todo aplicables a nuestro entorno, las palabras de González (1945), cuando afirma que: “El gran arte enseña que para engendrar hay que enamorar. El gran arte es el arte de amar. Educar es amar: política es amor: es el arte de crear una patria, engendrándola en nuestros compatriotas” (p. 15). Y también en el libro de *Las virtudes sociales*, cuando menciona:

piense usted en una sociedad en que no haya amor. Mientras la justicia consiste en dar a cada cual lo suyo, el amor consiste en dar a los demás lo nuestro. Y hay tantas cosas que son nuestras y que por un acto de amor podemos comunicarlas a los demás (Betancur, 1964, p. 5).

Sin embargo, el hecho de ligar la política con el amor implica una desracionalización del fenómeno político, que, en primer momento, es una protesta al modernismo racional y toma rasgos distintivos de las gentes colombianas consideradas muy afectivas. Pero, por otro lado, el amor puede enceguecer y no permitir pensar más allá de su enamoramiento, que es de lo que se aprovechan los que hacen la política, pues el mismo González (1945) lo expresó:

en las democracias, los partidos políticos que están en el poder tienden a disgregarse y a morir a causa del usufructo del presupuesto: van apareciendo ensoberbecidos los mayores y cada uno se queda con un pedazo del usufructo. Todo nace, crece, usufructúa y muere (p. 5).

Según lo anterior, al ser el pueblo colombiano afectivo es muy emocional, y por ende voluble, fácil de distraer y dominar, es ahí donde los **populistas** enamoran al pueblo de algún modo, les dejan las migajas y se quedan con los recursos del Estado, sin embargo, no es por escasez de concepción de lo político o de falta de claridad de principios políticos, sino que sería un saber entender las emociones sociales, para plantear un problema propio afín a las características del contexto y de sus habitantes.

Ahora, ¿qué ocurre con nuestros dirigentes que se han educado y han tenido la posibilidad de ser personas ilustradas? ¿Qué les puede haber faltado en sus procesos formativos? Si se les ha enseñado a pensar y a resolver los problemas por medio de la razón, es indispensable que desde el contexto colombiano se planteen alternativas de la materialización de lo político comprendiendo que el ser antropológico no solo

es racional, sino que en su mayoría es emocional y son las emociones las que aportan razones al entendimiento humano, siendo muy difícil y arbitrario que la razón imponga y haga brotar sentires, es decir emociones. De este modo, en relación con la educación y particularmente, la educación política, se esperaría que formara más en humanidades que desde el ámbito racional, entendiendo que el ser sensible se puede educar, pues “el ser sensible no es un ser concreto, qué admirable papel desempeñarían los sentidos si pudieran aprehender el ser concreto” (Betancur, 1957, p. 7). Se considera el ser concreto, como el que se desenvuelve en la cotidianidad de la vida.

Así pues, se estaría haciendo justicia con lo excluido, si se tiene en cuenta que, a través de la historia, los diferentes aparatos ideológicos han querido apabullar la parte emocional del ser, e incluso exterminar acusándola de primitiva y dañina a las sociedades modernas, pero no se le ha dado, excepto en algunos autores, la importancia que tiene para la sana convivencia en un ser antropológico, pensado desde y para la vida, y no basta la vida sino la vida buena, como lo expresaba el filósofo Betancur, quien entendía inteligencia como logos o razón.

..... A mi ver todo radica en que se opone demasiado rotundamente la vida a la inteligencia y se nos quiere hacer creer que la inteligencia debe corregir a la vida, cuando en verdad lo que acontece es que toda vida es, primordialmente, vida inteligente (Betancur, 1957, p. 6).

Desde esta perspectiva, se fomenta una inclusión innata, que no se otorga ni se pide, sino que es el ser concebido desde adentro, desde sus emociones la única legitimación es sentir, no importando que sienta diferente, por el contrario, la diferencia se reconoce como riqueza y alivio en el mundo de las emociones, pues no es concebible una emoción homogénea, en el sentido que los diferentes sujetos sociales sintieran lo mismo respecto a un objeto o fenómeno determinado.

Ahora, también es necesario tener en cuenta que en esta relación se les ha hecho creer a las partes (electores y elegidos) que la dinámica económica puede ser entendida como un asunto de necesidades inmediatas y es por ello que, desde sus inicios, en la postulación y constructo teórico del contrato social, se dilucida la problemática de la disidencia de la teoría con la praxis en la política, pues los principios que constituyen el contrato social están inmersos en el individualismo toda vez que “es innegable que tanto en Hume como en Smith sigue presente la influencia de Hobbes, porque para ellos la vanidad y la utilidad son los resortes morales que mueven a los hombres a vivir en sociedad” (Arango, 2010, p.12). Desde esta perspectiva es innegable la contradicción de esencia, porque es inimaginable que se construyan bases sociales y equitativas sobre fundamentos egoístas.

El individualismo ha sido el germen que ha conllevado a las desigualdades sociales, porque ha propiciado que la clase económica se perpetúe en el poder por medio de la favorabilidad que trae consigo el poder adquisitivo en términos económicos. Es así que la economía empieza a distanciarse de los objetivos sociopolíticos para regirse con leyes propias, las cuales no tienen presupuestos éticos, sino que lo rigen sus propias leyes pues ya:

en Hume y Smith se expresa una tendencia a la despolitización, que es muy característica de la actividad económica, como si esta actividad tuviera un mecanismo propio de regulación de las acciones encontradas de individuos que compiten por los beneficios. Habría en ella una regulación espontánea de las acciones, habría en ella una moral exclusiva de esa actividad y, por lo tanto, las normas de moral o política se convierten en impedimentos u obstáculos, serían propias de un mundo atrasado, feudal o tradicional (Arango, 2010, p.12).

Desde este individualismo y competencia por las ganancias personales no tiene sentido un contrato social en el plano de la aplicación real, por el contrario sería un conjunto de individuos luchando unos contra otros por saciar su sed de poder y su vanidad, es así como Rousseau citado por Arango (2010) critica dicha posibilidad afirmando que “quienes han hecho de las necesidades físicas los fundamentos de la sociedad humana, siempre han tomado los efectos por las causas y no han hecho otra cosa que extraviarse en sus razonamientos” (p. 16). Se observa un distanciamiento por parte de Rousseau con respecto a la teoría política tradicional, esto es un paso importante en el develamiento de los móviles que deterioran el funcionamiento del contrato social.

Al despolitizarse la economía se deja de lado uno de los aspectos fundamentales de las relaciones sociales, el comprenderse a sí mismo debido al otro, pues “en las actividades económicas no existen ningún agente colectivo: hay una serie de agentes individuales que actúan en interés propio, pero el resultado global escapa a su control” (Arango, 2010, p.19). Sin embargo, se presenta una dicotomía porque se pierde el control por partes del Estado sobre los individuos, pero dicho control es tomado por la clase económica, quien deliberadamente manipula al menos favorecido en pro de hacer crecer su propio peculio. Es por ello, por lo que Rousseau (citado en Arango) proponía una libertad desde la propia voluntad pues:

es la libertad, entendida como la libertad de la voluntad, y no como la mera libertad de acción, la que va a permitir entender a los seres humanos como sujetos morales y sujetos de derechos; es decir, como partícipes de un ámbito ético y no solamente físico: es a partir de la naturaleza ética del hombre que se busca encontrar los límites recíprocos al deseo de cada uno (Arango, 2010, p. 24).

Así entonces se encuentra en Rousseau que la voluntad es fundamental en su teoría política “porque es la voluntad, la capacidad de establecer acuerdos, la que está en la base de su ética del derecho” (Arango, 2010, p. 27). Cuando se habla de establecer acuerdos se comprende un yo desde el otro porque no se entiende como voluntad única, sino como acuerdo de voluntades, presupuesto que motiva el contrato social desde una ontología relacional. En la misma línea Rousseau (citado en Arango, 2010) afirma:

en el estado civil hay una igualdad de derecho quimérica y vana, porque los medios destinados a mantenerla son los mismos que sirven para destruirla; y porque la fuerza pública agregada al más fuerte para oprimir al débil rompe la especie de equilibrio que la naturaleza había puesto en ellos (p. 29).

Con un panorama como el anterior es menester resaltar que Rousseau concibe la naturaleza del hombre de manera positiva, es por ella que realiza una crítica a todo el aparato político construido por el individualismo económico, el cual favorece los intereses de la clase más privilegiada, comprendiendo de este modo que la parafernalia en torno al contrato social basada en el individualismo no es más que una falacia con el fin de oprimir y deslegitimar el pueblo del común. El contrato social por el contrario en Rousseau, “está definido por la reciprocidad en el compromiso. Sin el sentido de reciprocidad en los compromisos, tampoco existe la exigibilidad de los acuerdos y sin tal exigibilidad su carácter normativo es ninguno” (Arango, 2010, p. 32).

En el plano real de la política contemporánea no existe tal reciprocidad, pues mientras quien detenta el poder adquisitivo y económico acapara para sí todas las ganancias dejando como consecuencia una injusticia social en la que la mayoría de los ciudadanos de un Estado no pueden ni cubrir sus necesidades básicas y cada día se les exige más compromiso y más aporte para las relaciones sociales, con base en un contrato que no es recíproco.

En tal sentido se revela una inequidad contractual que conlleva al no funcionamiento de dicho contrato, de esta manera se aclara la pregunta sobre lo que está sucediendo con la sociedad y la política actual. Cuando la estructura misma del contrato social está viciada por el egoísmo y el individualismo no existe exigibilidad legítima por parte del Estado con los ciudadanos, porque no está cumpliendo con la parte que le corresponde. Esto lo corrobora Rousseau: “Los compromisos que nos ligan al cuerpo social solo son obligatorios porque son mutuos, y su naturaleza es tal que, al cumplirlos, no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo” (Arango, 2010, p. 35).

Con un horizonte como el anterior es clara la crítica que el filósofo Rousseau realiza a la sociedad constituida desde el individualismo, en la cual se observa que:

la crítica de la sociedad es radical en el Emilio, lo que va a plantear el problema entre lo ideal y lo real: entre los principios del derecho político y la realidad histórica y cultural de los pueblos. Ese problema hace que el universalismo tenga que enfrentar la realidad social de los pueblos y adoptar el punto de vista de la crítica como parte de la educación para la democracia (Arango, 2010, p. 29).

En la cita anterior se encuentran dos fundamentos esenciales, el primero es en cuanto a la contextualización de la teoría política donde se debe tener presente las características de cada pueblo para que en la práctica se den las condiciones en las que el ser humano se puedan desarrollar de acuerdo con su propia naturaleza y sus capacidades; y el segundo la importancia de la crítica sociopolítica no como germen destructivo sino como elemento fundamental para una educación que propicie un gobierno justo y equitativo comprendido en la equidad y reciprocidad de las clausuras contractuales favorables para toda una comunidad, la cual no se fundamenta en la simpatía como lo propusieron otros filósofos del contractualismo, sino que se basa en la ya mencionada reciprocidad, pues:

es cierto que la vida en comunidad no tiene que estar dirigida por la amistad, basta la asociación de intereses, pero también allí existe una relación de reciprocidad que hace necesaria la exigencia del respeto a la dignidad de cada uno: en el pacto de asociación, como lo define Rousseau en el primer libro de *El contrato social*, no se trata de una asociación cualquiera, sino de la asociación que constituye la vida en comunidad, sin la cual la vida de un hombre no es una vida humana (Arango, 2010, p. 34).

Es decir que se reafirma la vieja máxima aristotélica donde se interpreta que el ser humano es potencialmente social y político, sin embargo, como se ha evidenciado en la actualidad, debido al individualismo económico el contrato social ha perdido legitimidad y funcionalidad en el plano de lo real porque no existe la reciprocidad, por el contrario se han tergiversado un conjunto de principios éticos para poder legitimar la injusticia social y desviar de este modo la verdadera esencia de un contrato social donde reine la equidad como imperativo indispensable para el desarrollo de la humanidad. No es posible, según lo ha cuestionado Rousseau, que de individuos preocupados por sí mismos surja una comunidad de ciudadanos, y menos aún, que se reconozca a los otros, que se les mire como iguales y por lo tanto se les respete.

De este modo, la necesidad de inclusión, de reconocer al otro, se ha expresado de diferentes maneras, lo cual, debe ser tenido en cuenta para la construcción del nuevo y dinámico orden social. Ya decía un pensador colombiano, un poco más joven que los anteriores:

la democracia implica igualmente la modestia de reconocer que la pluralidad de pensamientos, opiniones, convicciones y visiones del mundo es enriquecedora: que la propia visión del mundo no es definitiva ni segura porque la confrontación con otras podría obligarme a cambiarla o a enriquecerla; que la verdad no es la que yo propongo sino la que resulta del debate, del conflicto (Zuleta, 1985, p. 77).

Además de proponer un diálogo y un reconocimiento definitivo de la otredad, se está reconociendo el conflicto, no como algo aberrante o extraño del ser antropológico, sino, por el contrario, como parte constitutiva del mismo, pues se ha tergiversado el conflicto de tal modo que se ha querido mostrar como algo contrario con el vivir en armonía. Es ahí, donde se frustran las voluntades al no encontrar el ser fuera del conflicto, de este modo se escandaliza a la masa cuando se habla de él y es visto como un monstruo destructor, pero no hay tal en ello.

El conflicto es la muestra de que somos diferentes, es por medio del conflicto que surgen los acuerdos, el conflicto es entonces la oportunidad de ser un yo no sumergido en la masa o en la nada del todo social, es la oportunidad de poner a prueba y de educar la emoción de la relación con la otredad.

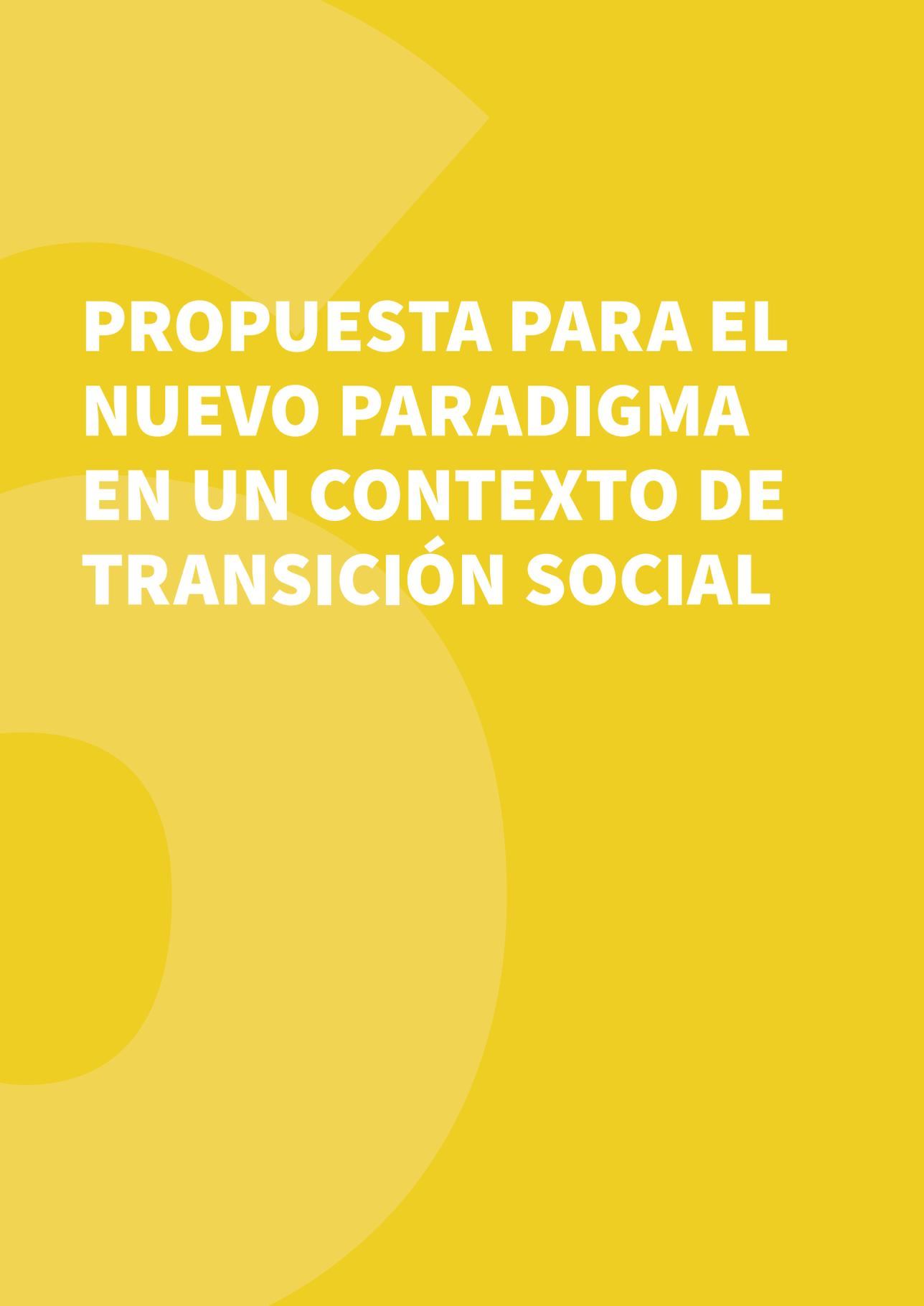
En la concepción negativa, donde no se acepta el conflicto surge una idea de falso respeto por otro y es por ello por lo que no se dan cambios sustanciales en la convivencia, pues ha surgido que respetar la diferencia es no confrontarla, y el hecho de confrontación mueve los esquemas, incluso hiere susceptibilidades y se considera también como violación de derechos, el respeto que surge de la aceptación del conflicto no es callar o ser indiferente ante lo diferente.

Respeto significa, en cambio, tomar en serio el pensamiento del otro: discutir, debatir con él sin agredirlo, sin violentarlo, sin ofenderlo, sin intimidarlo, sin desacreditar su punto de vista, sin aprovechar los errores que cometa o los malos ejemplos que presente, tratando de saber qué grado de verdad tiene (Zuleta, 1985, p. 79).

Pero al fin y al cabo es necesario confrontarlo por el derecho natural que nos confiere el hecho de ser seres con la capacidad de la palabra, la cual se considera el medio adecuado para tramitar tanto racional como emocionalmente las relaciones interpersonales y sociales. Esto permitirá constituir un Estado político que atienda las necesidades de lo político y de la política en pro del bien común e individual.

A manera general, se han ido develando una serie de principios primeros constitutivos del fenómeno sociopolítico, que permiten una visión más clara y desnuda de la realidad social contextual, para que de este modo se puedan realizar diferentes propuestas alternativas para construir los nuevos paradigmas de la política en Colombia, porque los existentes no se están ajustando a los nuevos requerimientos, de las nuevas subjetividades.



The background is a solid yellow color with several large, overlapping, semi-transparent yellow shapes of various sizes and orientations, creating a dynamic and abstract composition.

# **PROPUESTA PARA EL NUEVO PARADIGMA EN UN CONTEXTO DE TRANSICIÓN SOCIAL**

# TENSIÓN ENTRE LIBERTAD Y COACCIÓN

---

A lo largo de la historia sociopolítica de la humanidad, han existido supuestos que inciden en los órdenes sociales y que se contraponen entre sí, como la libertad y la coacción, “se trata de un círculo que legitima un juego entre libertad y control” (Herrera-Gómez y Pagés-Luis, 2002, p. 146). De esta manera, en las dinámicas histórico-sociales, han fluctuado entre épocas grandes periodos de libertades a la vez que restricciones sociales. Así es como diferentes teorías y postulados de la política y el derecho modernos esbozan un panorama de libertad y de orden, que con el avance de la ciencia y de la técnica anuncian desarrollos de la supremacía, sobredimensionada en la historia de la humanidad, con evidencias históricas, que se resumen en los planteamientos de Escobar:

es evidente, para tirios y troyanos, que los que en verdad se han ido desarrollando, enriqueciendo y acumulando poder han sido los que en este desigual juego se habían situado desde antes como los más privilegiados en la estructura económica, social y política existente (1998, p. 9).

Esto quiere decir, que el imperativo de desarrollo postulado por la Modernidad solo es tal para quien detenta el poder político y económico y está legitimado para hacerlo, pues quien no detente este poder; es decir, los excluidos y los oprimidos, solo sobreviven a un mundo sin oportunidades equitativas y reales de desarrollo social y económico. Y, en una segunda vertiente, a quien posee poder económico, pero no está legitimado por la tradicionalidad de las clases económicas y nichos de poder, se le aplica la peligrosidad y se le excluye por medio del aparato represor del Estado disfrazado de regulación; esto expresado por de Sousa así:

más nítidamente la condición sociocultural de este fin de siglo es la absorción del pilar de emancipación por el de la regulación, fruto de la gestión reconstructiva de los déficits y de los excesos de la Modernidad confiada, en primer lugar, a la ciencia moderna, y, en segundo lugar, al derecho moderno (2000, p. 59).

Las libertades con las que el hombre ha soñado se encuentran hoy absorbidas por un principio de regulación, que no es eficaz, pues la mencionada regulación solo se da en la medida en que se coaccionan y se monopolizan las sociedades en todos los campos, desde las ciencias, pasando por las religiones y hasta en la dimensión estética, cuando los medios de comunicación imponen estereotipos como el de la belleza, la marca o el consumo. Dimensiones que se han convertido en aparatos ideológicos del Estado: “Designamos con el nombre de aparatos ideológicos de Estado cierto número de realidades que se presentan al observador inmediato bajo la forma de instituciones distintas y especializadas” (Althusser, 2003, p. 12).

A medida que se fueron afincando los principios de la Modernidad y los postulados positivistas, se constituyeron monopolios afines, que no aceptan modelos disidentes a los impuestos por los mismos, ocasionando artificios en la Modernidad, con características de “ordenación”, para regular a los individuos, los cuales funcionan como brazos del monopolio y conforman pequeños aparatos de poder que reproducen el macro poder a pequeña escala. Dichas células de poder son “las familias, las iglesias y las escuelas [que] se adaptan a la vida moderna; los Gobiernos, los ejércitos y las empresas la moldean, y, al hacerlo así, convierten aquellas instituciones menores en medios para sus fines” (Mills et al., 1969, p. 2).

La sociedad desde esta óptica decadente está pensada desde y para el consumo, el cual se ha convertido en el valor principal del ser humano, consumir tanto bienes como servicios, esta situación “es inseparable de las últimas orientaciones del modelo de desarrollo, dedicado a la estimulación perpetua de la demanda, a la comercialización y la multiplicación infinita de las necesidades” (Lipovetsky, 2007, p. 1).

El individuo así planteado no es más que reflejo tenue de una sociedad en decadencia, toda vez que es absorbido por la masa y en dicha absorción pierde sus valores más humanos y se enajena de su misma identidad actuando como un autómatas guiado por impulsos externos ideológicos. Se crea una falsa idea de libertad donde este individuo se piensa así mismo como responsable de sus decisiones sin tomar conciencia de que dichas acciones son más que órdenes dadas, legitimadas por cada individuo que lo rodea, que lo inhiben de un pensamiento libertario, de un pensamiento liberal y autónomo. Es por ello que se enuncia la decadencia del individuo en un contexto de Modernidad y eurocentrismo, sin embargo, “la decadencia no es totalmente negativa, pues prepara el terreno para un nuevo ciclo progresivo” (Cordero, 1993, p. 1).

Desde esta perspectiva la decadencia de la humanidad es una oportunidad para un renacer, para reestructurar las dinámicas socioculturales, políticas y económicas que sustentan la vida en comunidad, es el momento coyuntural geotemporalmente donde se evidencia la necesidad y la pertinencia de hacer parte activa de las dinámicas de cambio y empoderamiento de la clase menos favorecida para que su voz sea escuchada como sujeto constituyente de una sociedad. Esto, teniendo en cuenta que el funcionamiento del colectivo se considera en óptimas condiciones cuando cada uno de los individuos que lo integran están en condiciones de vivir íntegramente antropológicamente hablando, partiendo de una concepción del hombre como un ser no terminado, sino que se construye, que se reinventa y que no es un ente compacto y unidimensional sino que por el contrario en sus diferentes dimensiones se encuentran satisfechas sus necesidades básicas y congruas.

En un contexto de la Modernidad es menester disertar en torno a la identidad antropológica. La identidad personal “es el modo más profundo de responder al interrogante de quién soy, porque es la luz que define la identidad personal, al mismo tiempo que en ese sentido su existencialidad se le hace transparente a la persona” (Cadavid-Claussen y Díaz-Soto, 2014, p. 6). Aunque la pregunta por la identidad se ha mantenido, la respuesta a la misma no, pues el concepto o noción de la identidad no ha sido lo mismo a través de los diferentes paradigmas que configuran las épocas históricas, pues mientras en la Modernidad se esbozaba una identidad dura y estable, en la crítica de la Modernidad, es decir en la posmodernidad, ha pasado a ser una meta que se construye constantemente.

“La identidad personal es una parte de la personalidad, esa parte que podemos imaginar, inventar, crear y escoger, con nuestras posibilidades y limitaciones individuales y situacionales, por nosotros mismos” (Bernal-Guerrero, 2009, p. 97). Se dilucida de este modo no un concepto duro sino una posibilidad para el cambio donde se integra un conjunto de dimensiones del ser que tiene que ver consigo mismo y con relación al contexto y a los demás.

Teniendo en cuenta el horizonte anterior, donde se realiza una aproximación a lo que es la identidad, se vislumbran además los elementos que desarrollan la identidad desde el punto de vista de la crítica a la Modernidad, pues:

el sujeto, más que instancia sustancial y dotada de una identidad sin quiebra, es ámbito para la experimentación y la diferencia, desde las que únicamente cabe construir de alguna manera la propia identidad; antes que fundamento absoluto de todo conocimiento y acción, la identidad más bien es punto de llegada (Bernal-Guerrero, 2009, p. 103).

Al ser un punto de llegada y la no constitución determinada se consideran elementos dimensionales que componen la personalidad del individuo como lo son las dimensiones referentes a las espirituales, cognitivas, éticas entre otras que compone el ser que se relaciona con su entorno y sus semejantes.

Es de vital importancia disertar entorno a la identidad con base en un contexto determinado porque la historia y la coyuntura social influyen de manera directa en la construcción de los proyectos personales y sociales, pues el ser humano es y se construye con relación espacio temporal, es decir que el hombre piensa y se relaciona influenciado de manera directa por una cultura que configura unas dinámicas socioculturales y esta cultura a la vez se da en un tiempo paradigmático. “Al analizar una teoría, no podemos dejar de pensar que esta se construye de acuerdo a un contexto histórico cultural, como una forma de dar cuenta de opciones de construcción planteadas desde ese contexto” (Zemelman-Merino, 2015, p. 344).

De esta manera se dilucida que los contextos construyen percepciones que a la vez configuran las historias personales por que se actúa acorde con lo que se considera pertinente de acuerdo a las necesidades e intereses del momento y del contexto en el que el sujeto se desarrolla, es decir que el individuo se proyecta con base en esa historia propia de acuerdo a sus propias posibilidades y al el entorno que de alguna manera influye en su identidad personal, así entonces, se hacer necesario “entender al sujeto concreto en los espacios concretos en que vive, trabaja y se desenvuelve; y, desde los cuales busca sentido a su propia vida” (Zemelman-Merino, 2015, p. 347).

La construcción del proyecto de vida se realiza entonces de manera consiente o no de acuerdo con el contexto y los intereses personales que se crean en la historia de la vida propia, de esto se desprenden dos variables. En un primer momento “los humanos somos seres determinados históricamente; sin embargo, no sabemos lo que es la historia; esto implica que no sabemos colocarnos frente al mundo, no sabemos colocarnos ante la sociedad” (Zemelman-Merino, 2015, p. 349).

Realizar el proyecto de vida sin tener en cuenta el contexto y el lugar trae consecuencias negativas, sin embargo, en un segundo momento cuando se siguen los cánones populistas de la sociedad se cae también en un error. Esto lo expresa el autor en cuestión cuando refiere lo siguiente:

... pobres sujetos que no son sujetos; que son, más bien, consumidores obedientes y conformistas; que han perdido la capacidad de asomarse a la realidad, de verla en lo que tiene de inédito, porque lo inédito es lo propio de la condición humana (Zemelman, 2015, p. 348).

De este modo, se vislumbra que “hay que optar entre ser sujeto constructor de su propia realidad o ser sujeto inerte, ilustrado, pero inerte (Zemelman, 2015, p. 352). Es decir, se debe tener en cuenta el contexto el tiempo y la propia historia, pero desde una perspectiva analítica y crítica desnudando la realidad misma, no realidades impuestas con fines egoístas coaccionadoras y monopolizadores.

La coacción, en este caso, se da hacia el consumo voraz, se bombardea la conciencia del individuo con mensajes que son reproducidos por artefactos y dispositivos, que el mismo desarrollo de la sociedad ha traído consigo, es decir, que la misma Modernidad ha creado con sus medios de expansión y colonización. Estos se convierten en vigilancia y dominio para ese individuo enajenado de su propio ser, con ideas de crecimiento exacerbado.

La idea de base es que las teorías económicas en vigor nos inducen hacia la creencia en un crecimiento material y tecnológico ilimitado y que esto podría resolver la mayoría de los problemas de la humanidad. Se omite que estos conceptos no solo tropiezan con los límites ecológicos del globo, algo que hoy en día ya es comúnmente aceptado, sino que incluyen también un empobrecimiento cultural de la humanidad y la enajenación del individuo (Achleitner, 2011, p. 62).

El enajenado es el sujeto sujetado, dependiente de estos artificios, que se aleja cada vez más de su objetivo como humano, para caminar por las sendas, marcadas por voluntades ajenas, que son las defensoras y ordenadoras de los designios y de los gustos que aplican a las masas para que se pierdan en medio del trabajo, variados medios de publicidad y la televisión, “cuenta, además, el hecho de que la televisión ejerce un efecto de dominación muy fuerte” (Champagne, 1999, p. 55).

Se emiten en todos los lugares las órdenes indirectas y directas de lo que se necesita, es decir, que se crean necesidades que en realidad no existen, solo son pseudonecesidades, que solo existen como invención en las memorias programadas y uniformadas de una sociedad que no está consciente de las calamidades humanas ambientales que ocasiona, así entonces denuncia de Sousa:

[...] la promesa de la dominación de la naturaleza y de su uso para el beneficio común de la humanidad, condujo a una explotación excesiva y despreocupada de los recursos naturales, a la catástrofe ecológica, a la amenaza nuclear, a la destrucción de la capa de ozono, y a la emergencia de la biotecnología, de la ingeniería genética y de la consiguiente conversión del cuerpo humano en mercancía última (2000, p. 60).

Desde esta perspectiva, no cabe más que advertir que la crisis humana en la Modernidad trae por ende la necesidad de repensar la realidad contextual, repensar el sujeto, es decir, un despertar a la vida, perpetuar un viaje a la reflexión y clarificar lo que ocurre en la historia; el camino a la emancipación del ser, sujeto de la propuesta, de la decisión, y de la acción, donde no solo se piense en el ser como un ente separado de su contexto y de su sociedad, sino que se comprenda como sujeto comunitario, inseparable del contexto, de su territorio. La explotación de la naturaleza, del ser humano en masas, sin tener en cuenta los daños ecológicos, humanos, sociales, se da precisamente por la concepción de ser alejado de su entorno, donde se obedece al imperativo de formas de desarrollo que buscan la producción en términos monetarios, la corrupción y la apropiación de los recursos, de la vida y el pensamiento direccionado hacia fines inadvertidos, donde “los individuos y los grupos buscan el poder para promover sus propios intereses, incluyendo, en particular, su propio interés pecuniario” (Galbraith y Aleu, 1984, p. 23).

Se da entonces un desarrollo a cuenta de la vida del planeta y de la inmersión del individuo, en una realidad que no es tal, no es más que un mundo creado desde afuera, como objeto de uso, incluso el mismo ser humano y su cuerpo, que, desde un punto de vista propiamente humanista, es el ser del aquí. El cuerpo es, en este sentido, el único medio de ser, pues ya Paulo Freire (1969) lo anunciaba desde el exilio y la prisión: “hablar de democracia y callar al pueblo es una farsa. Hablar de humanismo y negar a los hombres es una mentira” (p.74).

## REALIDAD EN TRANSICIÓN

La nueva realidad pensada por los sujetos en su contexto, en el presente, en la memoria, en la historia del conflicto, de la resistencia y de las superaciones, afirma el humano y lo humano. Las intersubjetividades emergentes de los sujetos en su territorio, en sus recursos, en su pertenencia e identidad, deben ser alternativas pensadas, decididas y ejecutadas en el colectivo, esto implica que se realicen mediante actos humanos, como, por ejemplo, en el reflexionar y en el entender, al filosofar sobre la existencia y hacerse cargo de los hallazgos.

Al igual que en otros periodos de transición, siempre difíciles de entender y explicar, es necesario volver a las cosas simples, a la capacidad de formular preguntas simples que, tal y como Einstein defendía, solo un

niño puede hacer, pero que, una vez hechas, sean capaces de iluminar de un modo nuevo nuestra perplejidad (de Sousa, 2000, p. 63).

Con la cita inmediatamente anterior, se observa que en la actualidad se está en un periodo de transición, es decir, que se ha ido tomando conciencia sobre las consecuencias nefastas de la dominación y de la enajenación del individuo, en coacciones encubiertas. A la vez, existen unas semillas, que están siendo plantadas en pro de la luz de verdades en las realidades y en los diversos contextos, siempre en construcción; emergen en las historias, a la vez que emergen los sujetos de la humanidad y de la libertad, diferentes del libertinaje, la autosuficiencia y el individualismo que se instauran atractivamente en las nuevas generaciones, en la hegemonía del poderío.

Esto implica un derrotero, por parte de la generación actual y venidera, que implique participar activamente en el pensar de estas temáticas y entender lo que de fondo se establece en todas las relaciones, en una concepción economicista de la vida: “a esta comprensión economicista de la subjetividad hay que oponerle una repolitización como participación democrática de los actores activos en la intersubjetividad de la comunidad política a sus diferentes niveles de participación y representación” (Dussel, 2007, p. 316).

Para hacer parte activa del cambio, pasar del sueño a una posición decidida que perdure, es fundamental distinguir muy bien las posiciones inmediatistas de las que derivan acciones como paños de agua tibia en los sufrimientos de la humanidad, pues si bien es cierto que el cambio está en marcha, también lo es que todo cambio implica rupturas que desestabilicen el orden aparente y que muevan los esquemas que han sostenido las potestades. Se entiende que de esto surge el miedo natural a lo desconocido y el apego a lo que está ya en facto, y en los procesos de transición y de cambios coyunturales como los que estamos viviendo en Colombia, surgen conflictos entre los interesados en que las cosas sigan como están y entre los que le apuestan a nuevas las dinámicas sociales, económicas, políticas, educativas y ambientales; de ahí la necesidad de perdurar en la constancia y continuidad de los cambios.

Nos encontramos en épocas de transiciones, de contradicciones y de obstrucciones, en las que se desacredita a los que piensan nuevas perspectivas sociales para sus contextos y este papel lo tiene, lo direcciona, la gran concurrencia que desde las pantallas de televisión juzga, se alinea, toma parte en el conflicto y se alimenta de los deseos de venganza, de oposición, con opiniones superficiales en contra de las nuevas perspectivas que desacomodan de su posición.

También hay una gran multitud, indiferente, que no está consciente de lo que implica hacer parte de unas lógicas sociales que están en dinamismo constante por parte de actores reales, y que es posible remplazar los esquemas que inhabilitan y que estancan en vacíos existenciales a las nuevas generaciones, en quienes aumenta cada vez más el vacío del ser, incluso hasta el suicidio.

Estas multitudes indiferentes, despreocupadas, no son conscientes de que contribuyen a épocas de confusión y apoyan o dejan que sucedan los estancamientos, sin caer en cuenta que se es responsable como individuo del entorno en el territorio y del orden social en el municipio, región y país.

Se hace así necesaria la reflexión sobre estas tendencias para cimentar las decisiones de la sociedad civil y distinguir la participación real y los diálogos constructores de otras participaciones, para firmar decisiones de otros, llamados espacios de participación cooptada, es decir, con fines ajenos a la construcción. La participación es real en los diálogos abiertos a la escucha, donde las intersubjetividades comunitarias se despliegan, la desideologización y los imaginarios se desvanezcan y la naciente emancipación propositiva en el pensar social amplía la conciencia y la comprensión de la realidad.

En este mismo sentido, las discusiones por asuntos comunes que se resuelven hacia el bien comunitario y las jornadas constructoras incluidas en una ruta de caminar duradero permiten entretener intersubjetividades en el camino de lo histórico, perdurable, desde cada profesional, cada comunidad y cada municipio.

Dar pasos firmes para una Colombia en estado de transición social, económica y política, ante las coyunturas, las propuestas generales sociopolíticas de los acuerdos de paz, en estas épocas de contradicciones y negaciones del verdadero sentido de la paz, es el papel de los sujetos pensadores de realidades, de la academia y de una sociedad civil consciente y decidida en el compromiso con las nuevas generaciones. Todas estas personas ocupan diferentes roles, como funcionarios, empresarios, estudiantes, académicos y otros, pero al fin y al cabo son una sociedad civil en compromiso con los hijos, nietos y las nuevas descendencias herederas de lo que deja esta generación, pues comprenden y tienen claro que lo humano se corresponde con desarrollar y resistir creativa y pacíficamente mediante construcciones y propuestas comunitarias.

La pasividad y la inconsciencia de ciertos individuos aislados se dan porque estos ignoran que se tiene el poder del diálogo intersubjetivo en los espacios abiertos a la participación. Espacios que se pueden abrir con autonomía para generar propuestas organizadas en su agenda y fines, como mesas de trabajo, foros, juntas de acción co-

munal, desde donde, al pensar en el bien común y en la elaboración de proyectos, se podría salir del individualismo para ubicarse en el bien comunitario, con la gestión colectiva, para nuevas posibilidades de vida. Este recurso, como un proceso del ser sujeto de diálogos, del sujeto gestor en interacciones de intersubjetividades comunitarias, puede realizar cambios a lo constituido, coaccionado, sujetado, a aquello que encierra violencias para deja tras de sí más violencias, incubadas y sujetadoras de humanidad.

Por lo anterior, se hace necesario comprender que, con la indiferencia, la inconsciencia de imaginarios sin fundamento y el dominio en cualquier espacio microsocioal, cotidiano o macrosocioal se está contribuyendo a la guerra y a la indisposición de las nuevas generaciones, sin armas visibles, pero con vacíos intangibles y vidas desubicadas. ¿Es eso lo que queremos legar a nuestras infancias, incluso a aquellas que no han nacido?

Las fracciones de la sociedad que se encuentran desinhibidas de las realidades procesales que se están entretejiendo son, quizá, la fracciones sociales más peligrosas, por el grado de volubilidad que pueden presentar y, a la vez, son parte de la mayor importancia; para los opositores, son poblaciones manipulables, desconocedoras del poder ser protagonistas de los cambios y mejoramientos de vida, puesto que para movilizar masas, la ignorancia, la indiferencia, los ausentes de la educación, las poblaciones vulnerables analfabetas son las más manejables, lo cual implica que se debe propender a hacer un esfuerzo extra para comprender los procesos de cambio, para la alfabetización y la educación como lo plantean algunos actores educativos. Se comprende en algunos sectores, para el ejercicio de la responsabilidad social universitaria y profesional, la responsabilidad de líderes, empresarios, docentes y funcionarios que tienen compromisos sociales con estos momentos de transición socioal económica y política desde las comunidades.

La tendencia en la nueva construcción paradigmática coyuntural a la participación socioal aporta a proyectar los cambios socioal, económicos, políticos, en la medida en que se logre una buena comunicación en diálogos participativos reales. En los contextos se construirá así un mejor orden socioal, de la comunidad a la localidad y de ahí a la región, nación y en alianzas internacionales, que se ajusten a las necesidades de las diversidades culturales.

Es en esta perspectiva que la filosofía y las disciplinas, de contextura intercultural, transdisciplinariamente, podrían contribuir a que el mundo del hombre sea menos uniforme o, positivamente dicho, a que la historia humana “vaya adquiriendo cada día más el carácter de una orquesta sinfónica en la que la pluralidad de voces es el secreto del milagro de la armonía” (Fornet-Betancourt, s.f., p. 13).

Si en la construcción de una nueva realidad solo participan unos cuantos actores, que son los mismos que siempre lo hacen, o se participa de una manera superficial e inmediatesta, se corre el riesgo de que los cambios no sean sustanciales, sino que siga todo igual, o lo que es menos deseable, que se den giros a favor de intereses individuales, aparentando cambios que solo repercuten positivamente para unos pocos. Así, entonces, surge la inquietud de cómo hacer para incidir, desde mi subjetividad, en las complejas dinámicas sociales y políticas.

Es ahí donde se hace alusión a lo que se citó con antelación, el regreso al pensar profundo de la filosofía, “es en este contexto que descubrimos la necesidad de una reflexión crítica en la filosofía política actual” (Dussel, 2001, p. 44). Es decir, ir a la pregunta simple, pero profunda, que sea capaz de develar principios primeros, rectores, de dinamismos sociales, psicosociales, locales, nacionales y, por ende, globales.

Toda crisis trae consigo un presupuesto de cambio, es decir, una deconstrucción de lo establecido y una construcción de un nuevo paradigma: “cuando hablamos de futuro, aunque sea de un futuro que ya comenzamos a vislumbrar, lo que de él decimos procede de una síntesis personal, que reside en la imaginación” (de Sousa, 2000, p. 81). En este sentido, cabe resaltar el hecho de que, si el paradigma cientificista y racional no ha cumplido con la satisfacción de las necesidades de la nueva sociedad, se debe entonces propender hacia un nuevo paradigma donde lo racional no sea la regla excluyente; se postula por ello, como ya se había mencionado, el regreso del filosofar la existencia, partiendo de esa crisis moderna.

Esto representaría una liberación de la imaginación y el pensamiento deliberando, expresando y entendiendo a profundidad, como fuente válida del conocimiento, el pensar por sí mismo, que hasta el momento ha estado ligado exclusivamente a un método que no permite otra manera de hacer ciencia. Como mencionaba Betancur (1957) todo “radica en que se opone demasiado rotundamente la vida a la inteligencia y se nos quiere hacer creer que la inteligencia debe corregir a la vida, cuando en verdad lo que acontece es que toda vida es, primordialmente, vida inteligente” (p. 6).

# CONOCIMIENTOS DIVERSOS Y EDUCACIÓN PARA PENSAR Y PROYECTAR EL BIEN COMÚN

---

Se percibe en las reflexiones críticas una protesta al dominio de la razón como única fuente legítima del conocimiento, convertido en dogma, rígido, porque si lo que se dice no está construido de acuerdo al método científico, no se valora como confiable, e incluso se le niega la posibilidad de ser conocimiento propiamente dicho. De Sousa (2000) considera que es “un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimientos que no adecuen a sus principios epistemológicos, y a sus reglas metodológicas” (p. 66).

Desde esta perspectiva, se dilucida entonces, la dominación y el monopolio que se ejercen hasta en campo del conocimiento, lo que demuestra, en un primer momento, que la educación ha perdido su eje como liberación del individuo, para convertirse en un instrumento más de expectativas dominantes, pues “sin pretenderlo, nuestras universidades son auténticos invernaderos en los que se produce una especie de atrofia de los instintos del espíritu” (Nietzsche, 2005, p. 31).

Se crean, entonces, máquinas de trabajo, que ingresan al mercado laboral, el cual les impide su realización como personas, en el sentido de que se hacen dependientes y se dejan absorber mecánicamente y por completo de este.

En un segundo momento, se dilucida que la legitimación respecto a un tema determinado está sujeta a un título universitario o a un cargo importante, pero, en el tema que aquí nos ocupa, lo que está en juego es la sociedad de la cual todos y cada uno hacemos parte, y teniendo en cuenta lo antes dicho del sistema educativo moderno, no son solamente los intelectuales o titulados los autorizados a pensar la nueva sociedad que se está construyendo, sino que se trata precisamente de legitimar a los individuos, las comunidades y la sociedad civil para ser escuchados y tenidos en cuenta en sus sa-

beres, sin ser discriminados, por no hacer parte de una clase determinada. Se le debe dar valor al conocimiento de la realidad en la que se vive y respeto al otro, al que no ha sido tenido en cuenta y al oprimido, al que le ha sido impuesta una cosmovisión y se le roba la identidad misma de su ser, identidad que no puede estar ni condicionada ni negada, sino que, por el contrario, debe ser reconocido su ser, su cultura y su saber. Al respecto, Zuleta (1985) plantea:

respeto significa, en cambio, tomar en serio el pensamiento del otro: discutir, debatir con él sin agredirlo, sin violentarlo, sin ofenderlo, sin intimidarlo, sin desacreditar su punto de vista, sin aprovechar los errores que cometa o los malos ejemplos que presente, tratando de saber qué grado de verdad tiene (p. 79).

En relación con estas identidades, es menester hacer un llamado a no caer en la trampa mediática del espectáculo sociopolítico, insertar a los individuos en juegos de poderosos, enmarcando movimientos sociales y pensamientos lúcidos, en determinados partidismos políticos, que no dejan nada bueno sino que terminan defendiendo intereses particulares; en consideración de Berlín (2001):

es sorprendente y peligroso. Sorprendente, porque quizá no haya habido ninguna época de la historia moderna en que tantos seres humanos, tanto en Oriente como en Occidente, hayan tenido sus ideas y, por supuesto, sus vidas tan profundamente alteradas, y en algunos casos violentamente trastornadas, por doctrinas sociales y políticas sostenidas con tanto fanatismo (p. 1).

De ahí la importancia de pensar y estar en pro de la dignidad humana, independiente de todo tipo de prejuicio.

Con un horizonte como el anterior, donde se advierten las huellas latentes de desolación que ha dejado una sociedad pensada por la dominación y la exclusión, se hace el llamado a todo ser sujetado, dependiente, sumiso, a que haga parte activa de la educación, de los espacios de participación, de la estructuración de las nuevas coyunturas sociopolíticas que se están entretejiendo desde las subjetividades, por medio de la deconstrucción de la Modernidad, a partir de la Modernidad misma, que muestra el problema e incluso muestra la solución, pero que no la tienen en ella. Es necesario dar un paso más en la historia social, porque estamos comprendiendo cada vez más que lo actual no está respondiendo a las demandas de las necesidades y la vigencia social.

# EL SER HUMANO ES LIBRE CUANDO SE EDUCA

---

En un primer momento, se realizarán algunas consideraciones sobre la educación, la cual, en su significado general, se refiere a la instrucción y direccionamiento del educando por diferentes medios, no únicamente por la palabra, pues se educa con los actos, con la cultura y de muchas maneras. La educación es entonces el potenciamiento psíquico de un individuo para que se haga apto para un fin determinado o para la vida de una manera general, la educación está presente en todo momento y es un proceso continuo porque se aprende siempre de todo y de todos.

Desde los hombres primitivos la educación jugaba un papel relevante, los saberes se transmitían a las nuevas generaciones para que cazaran y ampliaran su existencia. Así se fue acumulando una serie de saberes que dependiendo el lugar se constituyeron en culturas diferentes, las cuales evolucionaron hasta modos más complejos de conocimiento, pero el giro más importante y transformación del saber se daría a partir de la escritura, donde los legados se recopilaron y sistematizaron conformando entonces un encuadramiento del individuo, es decir, como un modelo que se ajustaba a los intereses de un colectivo.

En un principio, el conocimiento era producido de manera general y así mismo se utilizaría para quien lo requiriera, pero, con la evolución del mismo conocimiento y debido a la gran amplitud del saber, se dio la ramificación de este, surgiendo entonces la especialización, donde cada uno aprendía solo de algo específico; esto trajo como consecuencia un saber individual que se comercializó.

De allí que en las sociedades modernas no se da una educación para la vida sino para el trabajo, para la industria; se dejan de lado entonces los valores morales, y humanos porque estos en la mayoría de los casos no coinciden con el mundo del consumismo y de la enajenación que produce el sistema económico, el cual es el que pasa a determinar el Estado en general, pues la política la educación y demás sistemas se encuentran permeados por lo económico y, se conforma entonces un círculo que gira en torno a lo mismo.

Ahora bien, si el sistema económico sustenta la educación por ende será una educación para la producción y lo que no produzca no le sirve al sistema, queda excluido del mundo laboral y en efecto del mundo de la vida común. En este sentido, la educación no es motivo de libertad, por el contrario, es coercitiva, represora y alienadora, pues como sistema se presenta como un aparato ideológico del Estado y la ideología dominante depende del modelo económico. En este momento sabemos que el modelo económico imperante es el neoliberalismo, donde predomina la represión del individuo, llevándolo a sumergirse en la masa, para que no piense por él mismo y solo consume motivado por el bombardeo de mensajes transmitidos por los medios masivos de comunicación.

En un segundo momento se tendrá en cuenta la libertad, que de manera simplificada y general se entiende como facultad para actuar de acuerdo con la voluntad, sin que interfieran fuerzas ya sean internas o externas en las decisiones o actos que se lleven a cabo; pero si se analiza bien afondo, dadas las cualidades y condiciones del ser humano, la libertad no es posible en su totalidad y pretensión, pues diferentes estudios psicológicos y sociológicos han demostrado cómo el entorno y todos sus componentes, las personas y las condiciones culturales económicas y sociales, influyen de manera significativa en los pensamientos y acciones del individuo, limitando de algún modo su libertad.

Pero si la libertad es la acción precedida por la voluntad y el individuo está actuando por medio de ella, entonces es libre, así sería a primera vista, pero en este caso la voluntad está constituida por los elementos del medio, los cuales actúan como amos del individuo. Sin embargo, es necesario e importante, así sea como supuesto convenir, que la libertad es un hecho, pues de lo contrario no sería posible la conformación de los demás valores éticos y morales, puesto que alguien es responsable o no, solo si es libre.

Dejando a un lado esta discusión dialéctica y centrando más la disertación a la practicidad contextual de la libertad y al sentido que al presente escrito concierne, se dilucida que la libertad es una lucha constante del individuo por desprenderse lo máximo posible de todo aquello que lo ata y lo domina para lograr la voluntad más pura y menos cohesionada al ambiente. Para que esto se dé es necesario que el individuo moldee y controle ciertas conductas y pensamientos que hacen difícil la liberación, y que controle, además, los instintos, pues de lo contrario se haría esclavo de ellos.

Ahora, dicho molde y control se da en la educación. En este sentido, entonces, la educación sí es liberadora. Por lo que se encuentra entonces una contradicción respecto a lo que se halló en las consideraciones sobre educación y es ahí precisamente donde está la clave para superar esta dicotomía, pues si al hablar de educación se encuentra que esta es coercitiva y al hablar de libertad se vislumbra que la educación libera, esto quiere decir que el asunto está en la esencia.

Es decir, la educación en esencia hace libres a los hombres, pero no mediante la manipulación, como sucede en este momento. Esto desemboca en una necesidad que se viene evidenciando desde hace mucho tiempo, replantear la educación, y es ahí donde es pertinente traer a colación a Fernández (1999). Quien analizando a Freire, dice que “El papel del educador-educando no es hablar al pueblo sobre su visión del mundo, o intentar imponerla a él, sino dialogar con él sobre la visión del otro y la propia” (pár. 37). Se evidencian elementos importantes como la comunicación, el diálogo y la incitación a pensar por sí mismo, no como pensamiento impuesto sino construcción conjunta, lo que supone una liberación y una vuelta al reconocimiento del otro como igual, es decir una revalorización de lo humano.

Por otro lado, se dilucida que la misma frase se valida a sí misma, al decir que “el ser humano es libre cuando se educa”, y no cuando lo educan, pues “se” implica autonomía y libertad para pensar y actuar, “se” ya trae consigo la libertad de forma implícita, por ello el ser humano de la frase ya es libre.



Así entonces, el proceso de habla constituye un pilar fundamental en la conformación de sociedades y, teniendo en cuenta que la naturaleza del hombre es social, se deduce hipotéticamente que la esencia del hombre es el diálogo, en este sentido la educación comprendida en su forma más completa y compleja debe girar en torno a las habilidades lingüísticas y a las capacidades de comunicación. Ahora el hecho de que el hombre sea un ser de comunicación implica que todo su actuar, sea individual o colectivo, se dé en un ambiente de consenso, de común acuerdo entre él y los demás; en este punto es pertinente traer a colación a Habermas citado por Robinson Lobos (2010).

La ética del discurso supera el planteamiento meramente interno, monológico de Kant, quien cuenta con que cada individuo particular realice la verificación de sus máximas de acción en su fuero interno (“en la solitaria vida del alma”, como decía Husserl). En el singular de la conciencia trascendental los yo es empíricos se pre-entienden y se armonizan por anticipado. En contra de ello, la ética del discurso espera un entendimiento mutuo sobre la universalizabilidad de intereses solamente como resultado de un discurso público efectivamente organizado intersubjetivamente. Solo los universales del uso del lenguaje forman una estructura común previa a los individuos (p. 62).

Se advierte entonces que lo importante no es una imposición de valores y principios por altos que parezcan, sino un acuerdo público que conlleve a un consenso.

El diálogo, entonces, nos permite el proceso de comunicación mediante el cual informamos y nos informamos del mundo en el cual habitamos, y nos informamos en cuanto que interactuamos con los otros y con su visión del mundo, de manera que accedemos a la construcción que otras reflexiones —incluyendo la propia— han elaborado sobre alguna temática en particular (Zeller-Ávila, s. f., p. 25).

Teniendo en cuenta la cita anterior, se avizora que las acciones fundamentales de ser están permeadas por el proceso de comunicación, tanto que se extiende hasta el campo del conocimiento del individuo, es decir, incursiona en un territorio epistemológico donde se puede plantear que el ser conoce y actúa por mediación de la palabra, pues la acción se gesta en el pensamiento que se torna en realidad fáctica. Lo anterior, permite esbozar someramente los alcances que puede llegar a tener la educación dialógica en la sociedad, educación con un principio filosófico, filosofía esencialmente como entrenamiento en la palabra en el discurso, pues “el filósofo ha sido reconocido a lo largo del tiempo como el ‘dialogador’ por excelencia, el experto en el uso de la

palabra, porque sabe que la palabra misma es creación y fuente de construcción de nuevos mundos” (Zeller-Ávila, s. f., p. 26).

En este contexto no se entendería como filósofo solo a aquel que se dedique a esta labor por completo o a quien tenga un título profesional, sino que el filósofo es quien reflexione y piense de manera profunda sobre el entorno, su mismo ser y los demás y que al mismo tiempo que sea capaz de comunicar y acordar lo que se piensa por un consenso, así entonces, se estaría educando una sociedad en unas competencias integrales, ya que la filosofía reflexiona en todas las esferas y pilares constitutivos del ser, no está solo, sino que está en relación con el cosmos.

El discurso sobre del diálogo no es solo una parafernalia para embellecer teoría y cumplir protocolos superfluos, por el contrario, es un fenómeno que se vive a cada instante en la cotidianidad de la vida, se advierte tanto en su parte negativa como en la positiva, pues por un lado la historia nos cuenta los éxitos que ha tenido el poder de palabra. Como cuando por medio del discurso Gaitán convoca al pueblo para que marche en silencio y se logra. Pero por otro lado, también, se dilucida que la palabra mal utilizada puede dejar grandes atrocidades como las guerras mundiales que obedecían a un discurso. Es ahí donde está la diferencia entre pensar y obedecer, el pensar nos da autonomía y libertad para saber que es bueno y que no lo es, pero la obediencia ciega conlleva a la enajenación cometiendo injusticias en nombre de una ideología o una institución.

Es ahí donde sale a flote la importancia de formar ciudadanos críticos y autónomos, donde como medio para la comunicación se tengan en cuenta la palabra, descartando inmediatamente la violencia, la imposición y la coacción.

Siguiendo con los ejemplos, pero ahora más puntuales y contextualizado en Colombia, se pueden ver las consecuencias negativas de negar la participación política y dialógica a la ideología que es denominada de izquierda, negación que se da por la clase dominante que no acepta ni permite puntos de vista diferentes, pues esto atenta contra intereses personales y económicos de sectores determinados que no están dispuestos a construir una verdadera democracia.

Esta negación a la participación por la vía de lo legal conllevó a que las ideologías de izquierda se alzaran en armas para tomar parte por otros medios, y no es que se estén justificando dichas acciones violentas, sino que se presenta el análisis de las consecuencias del no diálogo, del no acuerdo, de la no participación en condiciones justas e iguales. Por lo que de nuevo se evidencia la importancia o mejor la necesidad de cultivar el diálogo.

Este cultivo en el uso del lenguaje es bastante importante, porque permite que todos nos entendamos, que cada miembro de la comunidad pueda ejercer su derecho; dentro del uso de los mismos términos, a debatir y elaborar una crítica concienzuda (Zeller-Ávila, s. f., p. 29).

No como se ha visto en Colombia, donde quien habla claro y expone sus puntos de vista es excluido, perseguido y como consecuencia lo esperan tres caminos: el exilio, la muerte o el silencio.

Por otro lado, se advierte que el diálogo incide de manera directa en la motivación del ciudadano. Afrontar la educación en todos sus niveles y entornos y con ella muchos más procesos de desarrollo, en orden académico y social, en muchos casos, es una gran tarea para las personas que desean superarse y que presenta una falta de motivación, porque deducen que es un largo proceso y en muchas ocasiones se puede fracasar por conocimientos de los que no se pueden tener significados claros. De esta manera, es que el ciudadano se encuentra frente al proceso de aprendizaje, en el que cierran las puertas para emprender diferentes actividades que no generan expectativas en el futuro sino que se presentan como una de las opciones del día a día; es por eso que en la actualidad los docentes y los entes de administración de la educación se han visto afectados por la falta de estudiantes en las instituciones educativas, en donde además se le suman los procesos de deserción escolar que en diferentes ocasiones afectan significativamente a una sociedad en el progreso con la comunidad, convirtiéndose en un pueblo analfabeta.

Este tipo de problemas se han empezado a mirar con el ojo crítico de especialistas, pedagogos, que se sitúan en el contexto social y analizan la difícil situación que se presenta, dando como resultado nuevas alternativas para la educación y nuevas estrategias, métodos, entre otras actividades, que se desarrollan para lograr el éxito de las personas a nivel profesional.

Es importante aclarar que, en algunas oportunidades, la deserción escolar en primera causa se debe a la falta de motivación de los estudiantes, que generalmente se relaciona con problemas psicosociales que se encuentran en el entorno, tales como la familia, el desarrollo de los primeros años en las escuelas y la sociedad. Pero sin duda alguna la familia es la matriz que influye en la motivación, ya que nuestros primeros referentes y maestros son los padres de familia y con base a esto nos formamos a nivel personal y social, ya que la familia es una influencia muy decisiva en la autoestima de las personas, de modo que si los padres hacen una gran labor con sus hijos, esto se verá reflejado en las buenas costumbres y en las ganas por aprender para poder desarrollarse y conseguir muchos logros que ayuden a alcanzar diferentes metas propuestas.

Es importante, además, que en la formación de ciudadanos saludables e íntegros se identifiquen los problemas de autoestima que puedan estar sufriendo las personas desde edades tempranas en los diferentes entornos educativos y que les afecta a desarrollar la motivación para emprender un proceso de conocimiento. Entre algunos problemas se encuentra la falta de comunicación que es un factor clave en la baja autoestima, otra manera de identificar la falta de autoestima es el relacionarse con un grupo determinado y no mostrar sus opiniones personales, no integrarse con los compañeros de clases, sentirse desconfiando frente a cualquier respuesta que manifieste al docente, ser muy conflictivo o estar a la defensiva cuando se le hagan correcciones frente a cualquier tipo de actitud, mala conducta o una actividad mal hecha, falta de participación en actividades deportivas, recreativas o lúdicas evitando cualquier tipo de rol que demuestre que no es comprendido o por vergüenza con los demás. Lo anterior se presenta solo como una generalidad que se evidencia con los estudiantes y que pueden servir como referente para los profesores o tutores que estén a cargo.

De acuerdo con lo planteado, lo que se debería hacer para identificar qué tipo de actitudes hacen que el estudiante sienta falta de motivación es valorar e indagar en la personalidad de cada uno de los estudiantes a través de la comunicación, la comprensión, la amabilidad, entre otras maneras de acercarnos a ellos y ganarnos su confianza para poder entrar a realizar un proceso de autoconfianza para los estudiantes.

El rol del profesor en las aulas de clases o en un ambiente virtual también es importante, porque será él quien lleve al proceso exitoso del estudiante o que por el contrario decaiga y baje su autoestima, el rol del docente se centra en ser una persona que a través de sus habilidades demuestre ser comprensivo con el estudiante pero que además dé respuesta a sus interrogantes y lo haga sentir un factor importante en el proceso continuo de desarrollo con las actividades que le deja a realizar, dando opciones diferentes cuando el estudiante no tenga muy clara la temática y ayudándolo para que no se estanque y no se quede en las notas que califican el proceso académico.

Es por esta razón, que un mal docente hace que un estudiante se convierta en una persona facilista del conocimiento y que no se esmere para la finalización de los objetivos, entonces se hace necesario que cada profesor tenga en cuenta que los factores como la buena atención con los estudiantes, las respuestas oportunas frente a cualquier tipo de incógnita, la ayuda en trabajos sean complicados, entre otras actividades, resultan significativos. El profesor debe ser paciente con sus estudiantes y ser una persona que dé apoyo y no critique a los estudiantes por sus errores, pues ser el origen de una baja autoestima no le ayudará para nada en su proceso de evaluación con los conocimientos.

En un primer momento, se mira la importancia del diálogo, del consenso, que se dé en un ambiente de igualdad de condiciones y con mutuo respeto por la otredad, sin querer homogeneizar ni monopolizar las ideas de los demás, sino con ánimo de escucha, comprensión, tolerancia y encuentro del consenso. Lo que no se da en estas condiciones puede ser un indicador que se está reprimiendo una parte de ese todo social, atentando contra la libertad de alguien e imponiendo un punto de vista sin tener en cuenta la diferencia, situación que resulta insana y a la larga se convierte en una bomba de tiempo que explota dejando consecuencias nocivas para una sociedad.

Ya en un segundo momento, y teniendo en cuenta lo anterior, es menester la conformación de sociedades entrenadas y educadas en el diálogo, en el respeto a la diferencia y la tolerancia. De ahí que desde las instituciones educativas y en especial las de la primera infancia, que es donde se gestan los valores y principios que rigen un individuo durante su existencia, se proponga la conformación de estrategias como lo es la comunidad de indagación, para que, mediante la investigación, la discusión filosófica y la crítica, se construya una sociedad más justa y amena.

Por último, la motivación como parte primordial del aprendizaje no solamente ayuda a que los estudiantes puedan desenvolverse en un conocimiento dado, sino que además ayuda a formar una personalidad que los involucra a realizar actividades que son meritorias y con las que pueden conseguir un nivel alto en la sociedad. Poder motivar a los estudiantes beneficia a la sociedad, al creer en un país que puede desarrollar las capacidades que todos las tenemos, pues lastimosamente, en muchas oportunidades, hace falta el impulso de algo o de alguien para continuar con ese proceso.

# LA CIENCIA, LA ÉTICA Y LA SOCIEDAD

---

Si no se tiene en cuenta la parte humana o sea la ética en esta época donde lo moderno se centra únicamente en lo científico, se presentan casos desastrosos como los de la bioética y sus principios (Parroquia Santo Domingo Savio Bogotá, 2011) donde se hacen experimentos científicos con personal vulnerable como los judíos, los afrodescendientes, los ancianos y los niños con capacidades diferentes. Por un lado, se da un avance científico que beneficia a quienes más adelante lo requieran, pero a costa de personas que sufren abusivamente las consecuencias irreversibles, por ejemplo las inyecciones de células cancerígenas, de hepatitis y demás enfermedades, de las que se quiere encontrar la cura. Este es un caso dicotómico donde de un lado, a partir de ciertas experimentaciones que cobran vidas humanas, se pueden salvar otras que se encuentran en peligro; y en caso de encontrar curas eficientes a las enfermedades, surge el primer argumento que se propone, el cual consta de encontrar un equilibrio justo, un punto medio, para que no se retrasen los avances científicos y tecnológicos, pero sin dejar de lado esa parte humana, esa ética. La ciencia debe favorecer la humanidad y servir a ella, no al contrario, pues la técnica y la ciencia deben procurar una vida mejor, conveniente a toda la humanidad no solo a unos pocos para que se aprovechen de los demás.

La Modernidad es una época importante que no se puede juzgar como decadente de manera rotunda por el racionalismo del que se ha venido hablando, Hegel lo concibe como “el mundo nuevo, el mundo moderno, se distingue del antiguo por estar abierto al futuro” (Habermas, 1993, p. 17). Teniendo en cuenta esta cita, no se puede descalificar el pensamiento moderno, como un fracaso total que sume al hombre en el materialismo y el racionalismo desmesurado, pues se deben tener en cuenta los múltiples bienes y facilidades que han traído consigo los avances científico-tecnológicos que se dieron a partir de la Modernidad. He ahí un segundo argumento para que lo científico y lo tradicional mantengan la unión sin caer en un científicismo frívolo, desentendido de lo humanístico, ni tampoco en un solo cultivo desenfrenado y dogmático de valores que impidan el progreso técnico y científico.

A la luz del pensamiento de Vattimo, se advierte que la historia no es un proceso recto y continuo que se da como si fuera una línea continua hacia un fin de progreso sucesivo “no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes” (Vattimo, 1996, p. 76).

Los grandes procesos históricos surgen a raíz de necesidades propias de su tiempo, como fenómeno desligado de una continuidad, esto que implica que cada avance tecnológico-científico no es sinónimo de tiempo mejor, quitando así el derecho de desmeritar al conocimiento tradicional, el cual ha sido producto de una cultura. En este sentido, si se habla de una continuidad en el proceso de conocimiento cultural, “el proyecto apunta a una nueva vinculación diferenciada de la cultura moderna con una praxis cotidiana que todavía depende de herencias vitales, pero que se empobrecería a través del mero tradicionalismo” (Habermas, 1980, p. 7).

Es así, como se dilucida la importancia del avance de la ciencia, cuando se hace de manera responsable, con un buen nivel ético que encierre el respeto a lo tradicional, ya que, si bien es cierto que a través de lo científico se han dado grandes cambios y mejoras, caminando hacia la verdad, también lo es que no es posible tener un conocimiento exacto del objeto, “la búsqueda de la precisión no escapa a un límite debido a su costo, sino a la naturaleza de la materia” (Lyotard, 1979, p. 44). Esto quiere decir que la naturaleza no se presenta como cognoscible en su totalidad, siempre van a existir lagunas inasequibles a la razón humana, además tanto el ser como la naturaleza están en constante movimiento “el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación” (Vattimo, 1996, p. 87).

Ese movimiento se extiende hasta el fenómeno social donde, las sociedades y culturas y el mismo individuo se mueve constantemente, por ello el conocimiento debe ser de carácter evolutivo no fijo ni dogmático, de este modo no se debe anclar el hombre en un pasado aferrándose a la tradición absoluta, es importante aceptar el cambio; en este caso aceptar los avances tecnológicos y científicos para poder sacar provecho de ellos, en el sentido de un bienestar social y personal.

Por otro lado, es importante enfatizar el consenso y el dialogo, elementos que se encuentran deteriorados por el momento, pues se dilucida una crisis de valores que radica muchas veces en la intolerancia a la diferencia y en el reconocimiento de la otredad, situación que nace de la homogeneización que se pretende con el conocimiento científico-

co y con la tecnificación del trabajo, pues “la progresiva «racionalización» de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico” (Habermas, 1986 p. 54). En este sentido, la razón se refiere a la utilización de técnicas para el trabajo que hacen que el trabajador se suma solo en el quehacer de cada día, quitando la posibilidad de trascender en lo profesional y por ende en lo económico.

Cuando la vida del individuo gira en torno al trabajo los valores cambian; lo más importante ya no es lo humano sino lo productivo, por lo tanto los valores que toman fuerza son únicamente los económicos, perdiendo la capacidad de ser felices y de formar un pensamiento libre y crítico, pues “nos sometemos a la producción pacífica de los medios de destrucción, al perfeccionamiento del despilfarro, al hecho de estar educados para una defensa que deforma a los defensores y aquello que defienden” (Marcuse, 1954, p. 19).

Esto permite vislumbrar el peligro de la industria y la dominación de la masa, donde por medio de la comunicación homogeneizan el vulgo, haciendo de los ideales políticos, unos ideales personales, es decir que se pierde la visión crítica y se acepta sin más lo que este a la moda, lo que transmitan los medios de comunicación, creando una falsa premisa de libertad, que solo es un consumismo desgarrador.

Volviendo sobre el tema de los valores, es relevante el sentido de trascendencia que tiene el ser, de ahí la importancia de tener un referente en el plano de lo espiritual, para observar un buen comportamiento. Dicho referente ha sido Dios en sus diferentes presentaciones de acuerdo al credo y religión propias de cada época y lugar, pero al no existir tal referente se da un humanismo que mal interpretado desencadena en situaciones no muy favorables si se tienen en cuenta los eventos de los últimos tiempos como las guerras mundiales, el monopolio de lo económico que transversaliza todas las esferas sociales, restándoles transparencia, y honestidad, y sumándoles por el contrario, corrupción y tiranía, en este sentido entonces “se puede también aceptar la tesis de que el humanismo está en crisis porque Dios está muerto” (Vattimo, 1985, p. 33).

En este punto resulta algo contradictorio que al Dios estar muerto, como lo plantea Nietzsche, se pretenda responsabilizar al hombre de su futuro, de su destino, pues este queda en una libertad absoluta que luego puede no ser capaz de direccionar por un buen camino. De ahí, entonces, que para un mayor orden y bien conveniente se reinterpreté el humanismo, restándole importancia al credo religioso para que lo que realmente importe sean los valores y principios propiamente humanos.

A manera de síntesis, se advierte una serie de consecuencias que se desprenden de los dos tipos de conocimientos, (científico-tradicional) estas se pueden resumir en que el extremo científicismo conlleva a una pérdida del sentido de lo humano y a una enajenación del mismo ser, para sumirse en un trabajo absorbente y suplir unas necesidades que le crea el mismo sistema; mientras que en el extremo humanismo se niega la posibilidad de un desarrollo sociocultural, que termina en un mejor vivir. Es ahí donde reitero mi posición frente a la problemática, planteando que la solución está en saber combinar los conocimientos científicos con los tradicionales sacando el mayor provecho en cuanto a conveniencia, tanto para la individualidad, como para los demás y la naturaleza en general.

# LA EDUCACIÓN Y LA ECONOMÍA

---

En los resultados que se han podido evidenciar en el presente ejercicio de indagación se evidencia la influencia significativa que tiene la educación en la economía, tanto a una escala pequeña de productividad como es caso del ámbito familiar, como a una escala superior, como en el desarrollo y la economía nacional. Estos resultados se legitiman por decirlo de algún modo, en el momento en el que se contrastan con estudios ya realizados en este ámbito, donde se menciona que:

la educación hoy en día es vista como una herramienta de equidad, además tiene un fuerte impacto sobre la eficiencia económica. Así mismo, existen ciertas inequidades en las oportunidades para acceder a este aspecto, como el difícil acceso al crédito, las diferencias en las coberturas educativas entre personas de ingresos altos y personas de ingresos bajos (encolombia, 2014, párr. 1).

Lo dicho permite entender que la educación incrementa lo económico, pero, que a la vez, las oportunidades de educarse son cada vez más desiguales, la situación económica no permite el acceso o la terminación de los estudios; por lo tanto el estudio toma el valor de ser un capital activo pues “la importancia que se otorga a la educación traspasa los límites de un objetivo propio del desarrollo social para incluirse como un requisito fundamental para lograr un mayor crecimiento económico” (Bravo,

2000, p. 58). Y es que, a pesar de que se han realizado grandes esfuerzos por educar a la totalidad de la población en Colombia, son solo proyectos que se quedan en el papel y en la estadística, pues según Rodríguez:

desde el 2005 en Colombia la tasa bruta de cobertura en educación básica ha cumplido con las metas fijadas por los objetivos de desarrollo del milenio, ya que se sitúa en valores superiores al 100 %, y siguiendo la teoría del capital humano los incrementos en la cobertura educativa deberían verse reflejados en disminuciones de la pobreza; no obstante, la universalización de la educación básica o primaria no ha sido suficiente, ya que la tasa de incidencia en pobreza de Colombia continúa siendo una de las más altas de Latinoamérica (2012, p. 2).

Lo anterior en el campo real es una utopía, pues como se ha visto en párrafos anteriores las oportunidades de acceso a la educación son cada vez más desiguales, tanto en cobertura como en calidad, pues existen lugares alejados, en la mayoría rurales, donde no existe la cobertura del sistema educativo o si la hay solo cubre la primaria, por lo que los habitantes de dichas zonas no terminan sus estudios por falta de oportunidades y de asistencia por parte del Estado, lo que implicaría entonces, según lo constatado en el presente ejercicio, que son lugares que están destinados al atraso socioeconómico y a seguir relegados a las mismas condiciones de precariedad.

Continuando pues con el contraste que se viene realizando entre los resultados que ha arrojado la indagación y los diferentes constructos teóricos que se han realizado en Colombia a luz de diferentes autores en cuanto al tema de la educación y su incidencia en las condiciones socioeconómicas, se elucida que el nivel de pobreza también es medido por los niveles de estudio que tengan los integrantes de una familia, ya que:

la escolaridad por persona se construye de acuerdo con el nivel y grado de educación reportado por cada miembro del hogar. Como línea de pobreza en educación se define el 50 % de la mediana por edad, es decir, será pobre todo aquel que esté por debajo del 50 % de la mediana de educación de los individuos de su misma edad (Hernández, 2007, p.18).

En este sentido, es contundente la relación que existe entre el nivel de educación con la posición económica, confirmando entonces lo que se ha puesto en cuestión sobre la importancia de una buena educación en cobertura y calidad, tanto individual y familiar como social, para salir de la pobreza.

Queda entonces bien fundada y apoyada la respuesta a la pregunta que ha guiado la presente indagación, al resultar de las revisiones bibliográficas que la educación influye notablemente en el desarrollo socioeconómico, es decir a mayor educación, mayor posición social y económica y mayores posibilidades para salir de la pobreza; a menor educación, menos oportunidades laborales y por ende económicas.

El principal vínculo entre educación y superación de la pobreza es el impacto que el nivel y la calidad de la educación tienen sobre la productividad laboral [y los] ingresos futuros de las personas. El ingreso por el trabajo constituye el medio principal para la superación de la pobreza. A su vez, la falta de trabajo, o su condición precaria, es la principal causa de la insuficiencia de medios de vida. Por tanto, los vínculos entre educación y superación de la pobreza son evidentes (Larrañaga, 1997, p. 5).

Teniendo en cuenta lo anterior y el contexto del presente escrito, de manera clara se expone que la problemática principal es la brecha de desigualdad económica, y que a la vez esta repercute de manera directa en la educación de calidad para los colombianos.

# LIBERACIÓN DEL POTENCIAL EN LA PARTICIPACIÓN REAL

---

Para entender más profundamente las realidades sociales analizadas y pensadas hacia el bien común, es menester considerar tres principios fundamentales, los cuales de Sousa (2000) enuncia de la siguiente manera: “Señalaré, por ahora, tres dimensiones en la construcción del nuevo sentido común: la solidaridad (dimensión ética), la participación (dimensión política), y el placer (dimensión estética)” (p. 125). Es importante considerar lo de principios como constituyentes de un nuevo sentido común, porque, como se ha mencionado con antelación, el cambio se logra desde lo micro, en la medida en que las reflexiones y acciones individuales y colectivas estén mediadas y concebidas en pro de la dignidad de lo humano. Por lo tanto, más que enunciar

unos principios que conformen todo un orden social y que pretendan conformar una ideología sociopolítica, se propende hacia fundamentar las decisiones y las acciones como sujetos de la sociedad.

El despertar a la emancipación y exteriorización de dicho potencial interno, por medio de la mediación transdisciplinaria y de las redes de la sociedad civil con finalidades comunes, implica una formación significativa para una participación real efectiva en la construcción de nuevos paradigmas. Para esto, es menester considerar las dimensiones enunciadas con antelación, en un primer momento: la solidaridad, como principio fundamental de las diferentes acciones que permiten una aceptación del otro, pero no solo aceptación, pues es necesario ir más allá en el comprender de la acción ética, al entender que ese otro es tan legítimo y digno de ser como el que lo interpela y que se complementan mutuamente conformando la acción política misma. La solidaridad conduce, entonces, a que se concreten en el diálogo intereses comunes y se mitigue el egoísmo y la violencia con la otredad, desembocando en la participación misma por el otro y con el otro.

En la real participación los sujetos son pensantes, tienen tiempo para analizar, crear. Las opiniones solicitadas inmediatas, que no dan espera a la reflexión, al pensar por sí mismo, para construir algo nuevo y otras posibilidades que no se logran en el tiempo apresurado; sin darse cuenta, la “participación” actual es un simulacro y mantiene al sujeto sujetado, voluble y cambiante, en cuanto no está centrado en la sustancia misma de la comprensión, sino en la inmediatez de un producto, y se cambia la tendencia de la forma para que entre de nuevo el consumismo rápido del pensar del otro, con fines también inmediatistas, por fuera del diálogo y arrase con lo estético puro, intrínseco al ser humano, su vocación a ser mejor, lo que es otra forma de degradar al sujeto y al mismo ser en cuanto ser, para desvanecerse en el parecer vacío.

La solidaridad como principio fundante de las nuevas lógicas sociopolíticas implica una autonomía de pensamiento en tanto que afirma la identidad propia, porque es en el acto de tomar conciencia del yo y de la realidad circundante que se puede ser solidario con quienes así lo requieran. Esto hace posible que al estar atentos a nuestro entorno y sentir la violación de los derechos ajenos como propios, se pueda alzar la voz de protesta e indignación ante los actos que vayan en detrimento de nuestros semejantes, condenar con todo fervor y rigor aquellas acciones que pongan que jaque la dignidad humana; para no pensarlo y hablar retraídos desde las esquinas entre paredes y pasillos, sino hacer parte del proceso de denuncia y de construcción, yendo hasta las últimas consecuencias sin importar si somos nosotros o son los otros a

quienes se les oprimió, a quienes se les arrebató la voz. Así las cosas, este vínculo con los otros haría posible convertir los mismos medios de opresión en herramientas de liberación. Por lo tanto, hay que movilizarse, hay que utilizar los mecanismos de participación ciudadana, las herramientas constitucionales, las redes sociales y medios de comunicación para catapultar la voz de indignación del oprimido.

Al considerar la participación como esa dimensión política del ser humano, es decir, como parte constitutiva del ser en tanto que no es posible la subsistencia del individuo sin tomar decisiones para su vida o en total aislamiento de una sociedad, resulta evidente que son menesteres decisiones y creaciones en diálogos colectivos y éticas colectivas de normas entre participantes, en las convivencias, en los diferentes contextos, puesto que se considera que la esencia del humano es potencialmente política. Por ello, en la participación, en la gestión y en las propuestas organizadas en proyectos de vida comunitaria se alojan los proyectos de vida de los individuos comprometidos con el bien común y bien propio de las familias, los hijos, a fin de cuentas, de todos.

Teniendo en cuenta a Aristóteles con su zoom politikón, el hombre es un ser sociable y político por naturaleza, y apoyados en Hannah Arendt, quien reinterpreta la máxima aristotélica y propone que el ser humano es potencialmente social y político, se puede entender al ser antropológico como un ser que se construye cada día, un ser dentro del que yace dentro una potencialidad, una capacidad de desarrollarse que solo la alcanzaría su máxima expresión en comunidad. Lo anterior permite comprender que el hombre no se desarrollaría como un ser complejo en todas sus dimensiones si no hace parte de un colectivo, ahora bien como elemento que conforma este colectivo tiene como derecho y como deber hacer parte de las dinámicas que configuran dicha sociedad, por tal motivo no participar social y políticamente en un acto de irresponsabilidad, de desidia que repercute de manera negativa en quien no participa y en su semejante, al tratarse de un acto insolidario de indiferencia en contra de su condición humana. Es por ello que se insta a la participación real y efectiva en pro de los ideales y principios que considere pertinentes, sin dejarse llevar por extremos e ideologías cerradas sino siempre en concordancia con el diálogo y el respeto por el otro.

Por último, en cuanto a la dimensión estética, es menester resaltar la importancia que tiene esta para una vida digna y amena; sin embargo, se debe estar despierto para no caer en el esteticismo moderno, que es muy diferente del principio estético propio del ser humano, pues, como se ha mencionado con antelación, se han querido imponer modelos estéticos, como modas, estereotipos físicos, psicológicos, gastos exorbitantes que en realidad no cumplen con el placer propio del cuerpo del ser humano, que es un placer

que otorga libertad y trascendencia en el plano de la espiritualidad. Por el contrario, el esteticismo excesivo deja insatisfacciones y crea dependencias, crea vacíos, tanto psicológicos como existenciales, que hacen que la vida misma pierda el sentido y se inserten los egoísmos basados en falsas apreciaciones de la realidad, porque se convierte esta en apariencia, y la apariencia se torna más importante que la realidad.

# LA DEMOCRACIA ESENCIALMENTE DIALOGO CON LA DIFERENCIA

En un primer momento, en cuanto a Habermas y la teoría de la acción comunicativa, es pertinente traer a colación a Garrido (2011), quien refiere que:

Habermas retoma su preocupación por la interacción social mediada por el lenguaje como una dimensión constitutiva de la praxis humana, no solamente como una acción fundamental, sino que, además, se propone argumentar por qué en este tipo de acción reside el verdadero cambio social, no como en el Marxismo en donde este venía desde el trabajo (p. 4).

Teniendo en cuenta que Habermas es de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, es decir marxista por principio, se enfoca en una praxis para que se pueda dar un cambio, una transformación social, pero a diferencia de Marx, que solo se enfocó en el fenómeno del trabajo, Habermas consideró la acción comunicativa como fundamental en la praxis humana, pues la interacción socio económica del individuo con la sociedad se presenta de manera muy importante en el lenguaje, en el símbolo, y a partir de este se da la acción.

Se dilucida, entonces, que el discurso tomado no como simple cohesión de frases y palabras, sino como una filosofía de vida, como una praxis humana, es el eje que permite que las diferentes dinámicas sociales se desarrollen y se lleven a cabo de acuerdo a las

intenciones y premisas del discurso utilizado, así entonces se concibe una palabra activa una palabra que mueve, que lleva, y al mismo tiempo que integra, que no excluye, porque la acción comunicativa es precisamente una intercomunicación que pretende una inclusión un entendimiento entre las diferencias haciendo uso de valores como el respeto a la otredad, la tolerancia, y demás, encaminados a la comprensión entre los individuos y la convivencia armónica, sin necesidad de excluir lo que no se ajuste a la mayoría, la acción comunicativa entonces es un hacer con el otro.

En un segundo momento, en cuanto al concepto de racionalidad Garrido (2011) cita a Habermas, donde refiere que “la estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan” (p. 7). Es decir, que lo racional está ligado intrínsecamente al saber, mientras más racional es un acto, más cargado de conocimiento debe estar, de este modo lo más racional es lo que mejor sustentado experimentalmente se encuentre, en este sentido es pertinente aclarar y develar lo que se presenta como un verdadero conocimiento, pues el discurso social puede ser manipulado consciente o inconscientemente, por los aparatos ideológicos del Estado para crear un pseudo conocimiento, que en realidad no es más que un reflejo débil de lo que es la forma, al mejor estilo de las sombras de la caverna platónica.

El conocimiento es, entonces, no el que se presenta por los medios de comunicación ni lo que se enseña en la academia, por ser esta un aparato más del Estado, sino el que proviene de la investigación y el análisis que se realice en el trabajo de campo, el que implica el diario vivir. Cuando la razón obedece a un vivir atento a la realidad circundante se produce un conocimiento real y objetivo, porque el análisis y la vista está fija en el objeto de conocimiento mismo y no en el sujeto volátil estatal.

Ya en un tercer momento, con respecto a la concepción de la sociedad se puede observar que:

el sistema social se encuentra definido por un conjunto de acciones y prácticas sociales diferenciadas según racionalidades propias y asociadas según los componentes de las orientaciones que poseen, las cuales están asociadas a funciones específicas que son captadas por los subsistemas. (Garrido, 2011, p. 13).

Habermas concibe la sociedad como una red que se entrelaza con unas redes menores pero que en última instancia se encuentra ligada a todo individuo y a todas sus dimensiones, es por esto, que la comunicación toma un papel relevante en el pensamiento

habermasiano, primero porque esa red se entrelaza y se construye por medio de la comunicación y el símbolo; y segundo porque la palabra se difunde de manera compleja y completa, causando efectos directos en las dinámicas de los sistemas sociales.

Como se hace mención en la cita, las asociaciones se dan según las orientaciones que se reciban del medio y de los discursos que utiliza el Estado en los diferentes aparatos ideológicos y represores que encaminan y dirigen las acciones. Estas asociaciones se dan de manera predeterminada por parte de un proyecto social que pretende introducir la razón en la sociedad excluyendo lo que no se acomoda a esta, de este modo, se pasa en última instancia a la crítica de la Modernidad, donde es menester considerar el concepto del

“mundo de la vida”, que se compone de tres aspectos: la cultura, la sociedad y la personalidad, cada uno de los cuales hace referencia a pautas interpretativas o suposiciones sobre cómo la cultura ejerce una influencia sobre la acción, sobre cómo se van estableciendo pautas determinadas en las interacciones sociales de los sujetos y finalmente, cómo se estructura un modo de ser de los individuos (Garrido, 2011, p. 6).

Desde esta perspectiva, se vislumbra entonces la dimensión de la teoría de la acción comunicativa donde los diferentes elementos constitutivos del ser no se deben homogeneizar, sino que deben entrar en comunicación incluyente, presentándose de este modo la crítica al proyecto de Modernidad, pues en este se pretende una racionalización homogeneizando al ser en su totalidad, excluyendo los demás elementos que hacen parte del mundo de la vida. Esto hace que el individuo se inserte en una dinámica de deshumanización y despersonalización para hacer parte de una maquinaria que solo lo absorbe por completo, situándolo en un consumismo y un mercantilismo atroz, pues el individuo moderno se enajena de su propio ser para sumergirse en el mundo de la producción.

Esta dinámica se extiende a todas las dimensiones en las que el ser se desenvuelve, pues cuando está por encima el consumir se crean necesidades que en realidad no son tal, y por ende se agudiza la necesidad de trabajo para subsanar las pseudo necesidades, en su mayoría son estéticas. Con esto el capital humano se devalúa y se desploman los valores humanos, no se avizora la importancia del medio que circunda al ser y por ello se presentan grandes desastres naturales, causados por la devastación del medio ambiente; pues la lógica mercantil no permite medir los riesgos que representa la producción desenfrenada, poniendo en peligro no solo a las personas sino a la vida del planeta en general.

Retomando el concepto de racionalidad, se remite a la concepción de una cosmovisión completa que nace desde la Antigüedad con la explicación filosófica de los diferentes fenómenos circundantes por medio del mito. Dichas explicaciones no fueron suficientes y no se redujeron más a principios de entes mágicos, por lo que se hizo menester la razón, “puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el habla y en las acciones” (Habermas, 1999, p. 15).

Desde esta perspectiva se vislumbra que la razón no solo está circunscrita a la teoría pura, sino a la acción como tal, acción que se entiende en la palabra, en el conocimiento y en el acto puro, pues existen diferentes tipos de razones que, en última instancia, apuntan a la acción siempre mejor concebida acorde con la cosmovisión de una determinada cultura. “La teoría de la argumentación cobra aquí una significación especial, puesto que es a ella a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional” (Habermas, 1999, p. 16).

Teniendo en cuenta lo anterior el principio por el cual se legitima una posible verdad no es el dogma o la fe que imperó antes de la razón, sino el argumento, que conforma de este modo un círculo; pues el argumento debe ser también racional para que sea considerado como tal.

En un contexto más habermasiano la razón se remite a una acepción más pragmática en tanto que tiene un valor real muy ligado a la capacidad de lenguaje del individuo, “pues la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición de conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso del conocimiento” (Habermas, 1999, p. 24). Por lo tanto, el modo de proceder racionalmente es un modo consecuente con el conocimiento, sin embargo, no cualquier conocimiento, sino un conocimiento que sea fiable y confiable teniendo encuentra la globalidad, la generalidad y al mismo tiempo la subjetividad que se da en la inclusión de diferentes formas de concebir el ambiente, el entorno y la otredad.

Volviendo al saber, “la estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan” (Habermas, 1999, p. 24). Es decir que mientras más agudo y veraz se dé el conocimiento mayor será el grado de racionalidad que pueda resultar de allí, en este sentido también será un conocimiento de causa, es decir, del objeto de conocimiento en su esencia más pura, sin velos ni límites de prejuicios ni de dogmas establecidos de manera impositiva.

“La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa abarca un espectro más amplio. Remite a diversas formas de argumentación como a otras tantas posibilidades de proseguir la acción comunicativa con medios reflexivos” (Habermas, 1999, p. 24). La acción comunicativa, además de la practicidad del acto como tal, está referida también a la reflexión sobre la acción logrando una dilucidación que se corresponde con el objeto puesto en cuestión.

Este concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas (Habermas, 1999, p. 27).

Es decir, que en la acción comunicativa habermasiana el concepto de racionalidad se extiende de manera tal que implica un accionar incluyente donde la concepción diferente frente al contexto y frente al entorno no se considera como una desventaja, sino que se tiene en cuenta para construir el abanico de la diversidad, conformando una vida de arcoíris con muchos matices, pero un mismo fondo. Es este el fondo legitimador de la razón, que se da en medio del conocimiento fiel de la esencia, y es ahí donde se evita el subjetivismo, porque el acuerdo no se da entre sujetos sino que se logra en el objeto mismo; por lo tanto, pueden variar algunas características externas a él, pero la esencia se mantiene conformando de este modo un objetivismo incluyente.

Desde esta perspectiva, es importante resaltar que en un mundo donde predomina la acción comunicativa no existe la coacción, pues los acuerdos no se imponen ni se obliga a una sociedad a seguir una determinada línea que homogeneice a una masa de personas para que actúen de acuerdo a una voluntad dominante, sino, que por el contrario se realizan acuerdos por medio del diálogo y la comunicación, donde prima la tolerancia y el respeto a la otredad, logrando un consenso que incluya y que tenga en cuenta la diversidad como algo natural, no como desvío que hay que corregir. Todo esto hace parte de las connotaciones prácticas de racionalidad que repercuten de manera directa en la construcción y el funcionamiento de los diferentes sistemas que conforman las dinámicas sociales.

Esta racionalidad implica desde luego una argumentación, por su parte Habermas menciona:

llamo argumentación al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de des-empañarlas o de recusarlas por medio de argumentos. Una argumentación contiene razones que están conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación o emisión problematizadas. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones (1999, p. 37).

La argumentación, por su parte, es un actuar racional aterrizado a una realidad circundante, pues el argumento es el conocer profundo del principio de razón que se da de acuerdo con un conocimiento donde este no es una ideología predominante, sino que es una cultura que se erige sobre un espacio y un tiempo para que así el argumento esté legitimado por la razón que comprende el conocimiento que encierra una cultura determinada.

La razón nace como protesta a la cosmovisión mítica, es así como a partir de una visión racional se dan explicaciones argumentativas y naturales de los fenómenos del mundo de la vida. La razón está basada en argumentos, los cuales deben ser racionales, lo que trae consigo implicaciones prácticas como la inclusión, el respeto a la otredad y la acción por medio del lenguaje. La subjetividad se supera en el sentido puesto que el acuerdo se logra no entre sujetos, sino en la esencia del objeto puesto en cuestión.

Las sociedades, en un contexto habermasiano sobre la acción comunicativa, están compuestas precisamente por la comunicación, pues:

la acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo aun cuando en su manifestación solo subrayen temáticamente uno de estos tres componentes (Habermas, 1992, p. 171).

Es decir, que es una sociedad que se construye sobre el principio democrático del dialogo, del consenso y del acuerdo que se logra al objetivar el criterio por el mejor argumento. Se da entonces un proceso hermenéutico de interpretación a través de la subjetividad del individuo y se logra el acuerdo social sin renunciar a su criterio propio, en la medida que realiza, además de la interpretación lectora del contexto y del objeto puesto en cuestión, una externalización que se da en la expresión.

En buenos términos se convierte en una comunicación que conlleva a un debate argumentado donde se exponen las razones y triunfa, como ya se mencionó el mejor argumento. En este sentido, se observa que lo que en un principio parece muy teórico se va tornando muy práctico, hasta poder ser aplicable de manera directa al contexto y a la realidad acorde con una coyuntura sociopolítica vigente.

Así, pues, si esto se aterriza al contexto actual, en Colombia es menester resaltar la necesidad de un consenso tanto entre el Estado y los grupos alzados en armas como entre los mismos ciudadanos que se dividen por ideologías políticas o simplemente por el color de una bandera que representa un equipo deportivo. Sin embargo, esto no es tan simple, ya que es ahí donde entra en juego el concepto de sistema propuesto por Habermas, a saber, una red que interconecta a todos los sucesos, acontecimientos, dinámicas y demás movimientos inestables de la sociedad. Esto se logra en primera instancia, por medio del consenso de lo que se quiere, y en segunda instancia, por medio de los diferentes aparatos del Estado; como lo corrobora nuestro filósofo al decir que:

la integración de un sistema de acción es producida en el primer caso por medio de un consenso asegurado normativamente o alcanzado comunicativamente y en el segundo, mediante una regulación no-normativa de decisiones particulares que se sitúa allende la conciencia de los actores (Habermas, 1992, p. 167).

Por lo tanto, a pesar de que, en un estado social de derecho, como lo es Colombia, debería de ser el pueblo el que hace el consenso de lo que quiere para sí, no hay tal en ello; por el contrario es un consenso que hace la clase económica que domina, incluso, sobre la clase política. Lo que sí se cumple es lo citado en ese segundo momento, donde el consenso ya toma esa parte normativa, la ley ampara “casualmente” a los que lograron el consenso, en este sentido ese acuerdo al convertirse en legal se arraiga en el pueblo como cultura, como creencia y es ahí donde hace mella en la sociedad porque el asunto toma halos culturales, además de tener ese sistema general distribuido en microsistemas cumpliendo la labor de mantener esa cultura, una cultura que se hunde cada vez más en el consumismo, en el trabajo enajenante, en el mundo del espectáculo; y que impide ver más allá de un televisor al término de cada día.

Sin embargo, el sistema es algo que se nutre cada día y se reproduce dependiendo del alimento que le sea dado, pues “los sistemas vivos son entendidos como sistemas abiertos que mantienen su consistencia frente a un entorno inestable y súper complejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites” (Habermas, 1992, p. 214). Lo que viene a significar que por medio de la educación y

culturización de la masa es posible el cambio del sistema, ya que se da un intercambio donde el sistema hace al ciudadano y el ciudadano hace al sistema.

Tomando ya el segundo concepto que se propuso trabajar para el entendimiento de la sociedad y de la comunicación, se avizora que este no está distanciado de lo que se viene diciendo del sistema, puesto que Habermas hace la siguiente mención: “por eso voy a proponer que entendamos las sociedades simultáneamente como sistema y como mundo de la vida” (1992, p. 168).

El mundo de la vida, entendido en el contexto de la acción comunicativa, se presenta como un principio que compone una cultura que se explicita en el diario vivir, pues el mundo de la vida es “como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” (Habermas, 1992, p. 176). Es entonces, este mundo de la vida el que se convierte en el puente para renovar el sistema, ya que, si bien es cierto que son patrones que se transmiten culturalmente, tiene el componente del lenguaje que permite, por una parte, el dialogo con esa misma cultura y, por otra, el cambio de los patrones socioculturales que afectan a un sistema determinado, pues “el lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo, de la vida” (Habermas, 1992, p. 177).

El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social) (Habermas, 1992, p. 179).

De este modo, es posible dilucidar la posibilidad que se tiene en el mundo de la vida de lograr la transformación del sistema, al ser este ese lugar de encuentro donde se dialoga con la misma cultura, con la subjetividad y con esa objetividad que se pretende imponer, es el elemento perfecto para que se logre el consenso. Es decir que, desde la subjetividad y desde la cultura, se puede lograr un cambio estructural a escala macro que mitigue los problemas de una sociedad, porque al haber un cambio en un sistema este va significar un cambio en el otro; puesto que “distintos tipos de sistema pueden constituir los unos para los otros entornos condicionadamente contingentes y sintonizados los unos con los otros” (Habermas, 1992, p. 185).

Al entender las sociedades al mismo tiempo como sistemas y como mundos de la vida, se debe tener presente que, así como se dan diferentes sistemas, se puede encontrar también variación en el mundo de la vida, acorde con cada sujeto parte de sistemas diferentes.

La diferenciación estructural del mundo de la vida lleva aparejada, finalmente, una especificación funcional de los correspondientes procesos de reproducción. En las sociedades modernas se forman sistemas de acción en los que se afrontan en términos profesionales tareas especializadas relativas a la tradición cultural, a la integración social y a la educación (Habermas, 1992, p. 208).

Esto introduce un tema bien interesante, latente en nuestras sociedades, como es el de la diversidad cultural, étnica y demás, que en la acción comunicativa resulta muy pertinente pues precisamente es ahí donde se da el dialogo intercultural logrando un enriquecimiento, una inclusión, fomentando la tolerancia y el respeto a la otredad.

A manera de síntesis se comprende que la sociedad se compone de sistemas que fueron acordados por la clase económica dirigente y luego dicho acuerdo toma un carácter normativo que regula las acciones que se convierten luego en cultura, fomentado por los aparatos reproductores del Estado.

El mundo de la vida se presenta como un puente para renovar el sistema en la medida en que el mundo de la vida lleva intrínsecamente el elemento del dialogo donde se dan los acuerdos. Las sociedades tienen un carácter dual, entendidos como los sistemas y el mundo de la vida, pero cada sistema es determinado por la forma de producción que trae consigo un mundo de la vida propio, esto implica una sociedad multiétnica pluricultural y diversa, donde se presenta como algo muy pertinente la acción comunicativa, pues esta fomente la tolerancia la inclusión y el respeto a la otredad.

La acción comunicativa se presenta como una acción social que brinda la posibilidad de la comprensión y el entendimiento en la sociedad, al mismo tiempo que permite y posibilita el cambio por medio de la praxis. La racionalidad está ligada al conocimiento, por ende, las acciones más racionales son las que están mejor sustentadas sobre unas bases fidedignas de la experimentación y el análisis del objeto de conocimiento.

De esta manera, la sociedad debe ser activa y la educación, base de la organización social, deber ser cada vez más incluyente para que se planteen las políticas generadas por las comunidades en estos mismos procesos participativos reales y proyectados desde sus necesidades, ubicadas geotemporalmente. Pues, en la medida en que no se participe en las dinámicas de construcciones coyunturales, se está sujeto a lo que otros impongan en la política, lo que no significa otra cosa que continuar en la dependencia, en un otro pensando por mí y por las masas volubles.

En el diálogo, en la real participación, es donde se toma la esencia de la cosa misma y se trasciende, a partir de esta, al plano del gozo espiritual, creando bienestar y significados renovados que se pueden extender hasta la otredad, en comunión con las demás dimensiones de una sociedad digna, en la que un ser humano haga parte de ella y resignifique constantemente sus procesos de subjetivación e intersubjetivación; siendo esta la cuna donde anidan los desarrollos alternativos, las transformaciones sociales políticas y económicas, la construcción de la cultura del diálogo y la reciprocidad en la solidaridad, en el pensar y en el actuar de la dignidad humana.

# CONCLUSIONES



A lo largo del presente ejercicio se ha evidenciado un deterioro de los principios éticos en la praxis de la política, identificando que una de las posibles causas potenciales de este fenómeno es el individualismo económico que actualmente se refleja en el modelo neoliberal vigente, donde todo tiene su precio, incluso los valores humanos. Las lógicas del mercado absorben incluso la dignidad humana pues lo que interesa en este paradigma es el consumo tanto de bienes como de servicios, dejando como consecuencia la exclusión social y la poca participación social y política de los ciudadanos del común, situación que permite que la clase más favorecida económicamente sea quien tome el protagonismo en el poder, financiando gobiernos populistas para que legislen a su favor y no intervengan en la economía dejando esta librada al egoísmo y al arbitrio de las empresas trans y multinacionales. Así pues, se ilustra una tergiversación de los postulados teóricos para legitimar el individualismo socioeconómico, conllevando a la no funcionabilidad del contrato social.

Bajo el paradigma del individualismo económico surge una exclusión social, política y económica orquestada por quienes detentan el poder, impulsados por intereses egoístas sin consideración alguna con el pacto colectivo. Por el contrario, arrecia cada vez más la problemática de la desigualdad y la injusticia social, pues en estas condiciones la masa es más vulnerable y fácil de manipular, es por ello que se debe propender por una crítica al sistema para develar las falacias que afectan la vida en sociedad y fomentar la conciencia y la participación ciudadana en la lucha por los derechos consagrados en la constitución política, que son innatos a todo ser humano.

La filosofía política deja reflexiones que permiten una praxis para encaminar una sociedad de la manera más conveniente, de acuerdo con una cosmovisión dominante en épocas y tiempos determinados, sin embargo, con el paso del tiempo las acciones geopolíticas han ido manipulando los principios ético-políticos de tal modo que se han tergiversado tanto que hoy distan mucho de su naturaleza de conservación del ser humano mismo, se han ido desdibujando los valores que llaman a la inclusión y a la conservación del planeta, pues han sido permeados por el mercantilismo donde lo que importa es la producción de plusvalía.

Con un horizonte como el anterior, se observa la importancia de ir a los principios naturales de los fenómenos, a la esencia, entendida como lo que hace que la cosa sea lo que es y no otra cosa. Por ende, este principio fundamental devela todo aquello de lo que la cosa dependiendo de su naturaleza es capaz, para que de este modo se descubra lo que está oculto a la vista del ciudadano manipulado por el inmediateísmo y se pueda tener una mayor claridad en cuanto a la realidad social y política.

En tal sentido es fundamental la interpretación hermenéutica del fenómeno sociopolítico, por eso, desde esta perspectiva se resalta el hecho de que la interpretación en Heidegger se presenta como una manera de existencia y no como una facultad del ente, pero es una existencia que requiere de un proceso voluntario donde se dispone el sentido afectivo para agudizar la razón y comprender el mundo en toda su complejidad y originalidad cotidiana, es decir que es una existencia como posibilidad no como necesidad.

En dicha existencia la palabra clave es poder, pues “lo existencialmente “podido” en el comprender no es una cosa, sino el ser en cuanto existir. En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder ser” (Heidegger, 1997, p.167). Para poder que el ser ahí (Dasein) sea, es necesario que se dé el comprender, comprender no como sola facultad sino como existencia interpretativa. “La máxima hermenéutica de Heidegger consiste, pues, en poner de relieve la estructura de anticipación de la comprensión en vez de hacer como si no existiera” (Grondin, 2008, p. 60).

Por otro lado, los postulados y teorías actuales no responden a las necesidades reales de la coyuntura sociopolítica vigente, y las diferentes posibles soluciones que se plantean hacen parte del inmediatismo político, porque no están concebidas desde su esencia, sino que solo son aparentes soluciones que solo mitigan por un momento el inconformismo social que se esconde detrás de la falta de participación política del ciudadano común, manipulado por medio de consignas que van directo a las emociones, y de ahí la piedra angular del engaño populista de los que detentan el poder.

Esto desemboca en la ineficacia del contrato social, la manera como este ha fallado, debido a que los políticos compran los votos, refleja una dinámica de individualismo económico que solo piensa en el bienestar momentáneo de las partes en deterioro del futuro de toda la comunidad.

En la construcción del nuevo paradigma sociopolítico es fundamental propiciar la crítica al sistema establecido desde su esencia y desde la proposición participativa, incluyente de la otredad, donde se vinculen los diferentes sectores y también los individuos para hacer un nuevo orden desde las subjetividades, de modo que se ajuste de manera pertinente a las necesidades de la contemporaneidad colombiana en relación con Latinoamérica y el mundo.

# REFERENCIAS



- Al-Farabi, A. N. (1995). *La ciudad ideal*. Tecnos.
- Achleitner, W. (2011). El decrecimiento: una respuesta al desarrollismo económico. *Expresión Económica*, (61).
- Al-Kindī. (1974). *Sobre la filosofía primera*.
- Althusser, L. (2003). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Nueva Visión.
- Arango, G. (2009). El manifiesto al congreso de los escribanos católicos. *Universo-centro*, (6). <https://www.universocentro.com/Numero6/Artecentral.aspx>
- Arango, I. (2010). *Dificultades de la democracia. Bases de ética política*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Aristóteles. (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles. (2002). *Retórica*. Alianza.
- Aristóteles. (1988). *Política*. Gredos.
- Avicena. (1950). *Sobre metafísica: antología*. Revista de Occidente.
- Bárcena-Orbe, F. (1997). *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Paidós.
- Berlín, I. (2001). *Dos conceptos de libertad*. Alianza
- Bernal-Guerrero, A. (2009). Reconceptualización de la identidad personal y educación para la autodeterminación posible. *Teoría de la Educación. Revista Interuniversitaria*, 17, 97-128. <https://doi.org/10.14201/3114>
- Betancur, C. (1957). El ser y el consistir. En *Anuario de la facultad de humanidades y educación*. Universidad Central de Venezuela.
- Betancur, C. (1964). *Las virtudes sociales*. Colegio máximo de las academias de Colombia.
- Blanco, J. (2005). Fundamentos ideológicos de la República de Colombia (1821-1830). *Prolegómenos. Derechos y Valores*, 8(16), 55-66.
- Bobbio, N. (2003). *Teoría general de la política*. Trotta.
- Bravo, R. (2000). *Condiciones de vida y desigualdad social. Una propuesta para la selección de indicadores*. CEPAL. <https://repositorio.cepal.org/handle/11362/31595>
- Cadavid-Claussen, M. V. y Díaz-Soto, V. M. (2014). Propuesta de un modelo antropológico-existencial del sentido de vida. *Pensamiento y cultura*, 17(2), 145-180.
- Champagne, P. (1999). La visión mediática. En P. Bourdieu, *La miseria del mundo* (51-63). Akal.
- Cicerón, M. T. (s.f.). *De la república*. <https://n9.cl/hqyup>
- Cordero, A. (1993). Vico y la decadencia. *Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 31(74), 49-55.

- Cortina, A. (2017). *Si caemos en mínimos de humanidad, entonces nos deshumanizamos/ Entrevistada por Nathalia Franco*. El Eafitense. <https://n9.cl/tucyz>
- De Aquino, T. (2001). *Suma de teología*. Biblioteca de autores cristianos.
- De Hipona, A. (1994). *La ciudad de Dios*. Porrúa.
- De Sousa, B. (2000). *Crítica de la razón indolente. Contra el desprecio de la experiencia*. Desclée.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Plural Editores. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Dussel, E. (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Plaza y Valdéz.
- Echegoyen-Olleta, J. (s. f.). *Filosofía contemporánea. Nietzsche*. <https://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiacontemporanea/Nietzsche/Nietzsche-Vitalismo.htm>
- Encolombia (2014). *Pobreza y Desigualdad en Colombia*. <http://www.encolombia.com/economia/economicolombiana/pobrezaydesigualdadencolombia/>
- Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma.
- Fernández, J. (1999). Paulo Freire: Una propuesta de comunicación para la educación en América Latina. Razón y palabra, (13). <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n13/freirem13.html>
- Fornet-Betancourt, R. (s.f.). *Filosofía intercultural*. Universidad Autónoma de Nayarit.
- Freire, P. (1969). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI.
- Gadamer, H. (2003). *Verdad y método I*. Sígueme.
- Galbraith, J. K. y Aleu, J. F. (1984). *La anatomía del poder*. Plaza & Janés.
- Galeano, E. (1992). *Ser como ellos y otros artículos*. Siglo XXI.
- Garrido, L. (2011). Habermas y la teoría de la acción comunicativa. *Razón y palabra*, (75). [http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/ultimas/38\\_Garrido\\_M75.pdf](http://www.razonypalabra.org.mx/N/N75/ultimas/38_Garrido_M75.pdf)
- González, F. (1945). *Arengas políticas*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Herder.
- Habermas, J. (1980). *Modernidad. Un proyecto incompleto*.
- Habermas, J. (1986). *La ciencia y la técnica como ideología*. [https://docs.google.com/file/d/0Bwm3d113n5jlYTdlYmZhMzktZjE1My00ZTlkLTgzZGYtNThjZjFjYTk1Yjc4/edit?usp=drive\\_web&hl=es&pli=1](https://docs.google.com/file/d/0Bwm3d113n5jlYTdlYmZhMzktZjE1My00ZTlkLTgzZGYtNThjZjFjYTk1Yjc4/edit?usp=drive_web&hl=es&pli=1)
- Habermas, J. (1992). *Teoría de la acción comunicativa II*. Taurus.

- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Taurus.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa I*. Taurus.
- Habermas, J. (2010). El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos. *Diánoia*, 55(64), 3-25.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria.
- Hernández, M. (2007). *La Pobreza en Colombia: Un Fenómeno Multidimensional*. Facultad de Economía, Universidad de los Andes. [file:///C:/Users/ACER/Downloads/Monica\\_Hernandez\\_paper.pdf](file:///C:/Users/ACER/Downloads/Monica_Hernandez_paper.pdf)
- Herrera-Gómez, M. H. y Pagés-Luis, S. (2002). Libertad y orden en la acción social: una relectura de las aportaciones de Parsons. *Revista de estudios políticos*, (116), 145-166.
- Hobbes, T. (2016). *Leviatán*. Biblioteca del Político.
- Larrañaga, O. (1997). *Educación y superación de la pobreza en América Latina*. PNUD. <http://uac1.fuac.edu.co/download/AREAS/2esx.pdf>
- Lipovetsky, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Anagrama.
- Lobos, R. (2010). La responsabilidad moral en la ética del discurso de Jürgen Habermas a la luz de la ética kantiana. *Persona y sociedad*, 24(3), 53-73. <https://doi.org/10.11565/pys.v24i3.198>
- Lytard, J. F. (1979). *La condición postmoderna*. <http://new.pensamientopenal.com.ar/sites/default/files/2013/09/filosofia03.pdf>
- Maquiavelo, N. (1998). *El príncipe*. Espasa Calpe.
- Marcuse, Hebert. (1954). *El hombre unidimensional*. [http://www.upv.es/laboluz/leer/books/Marcuse\\_Hombre\\_unidimensional.pdf](http://www.upv.es/laboluz/leer/books/Marcuse_Hombre_unidimensional.pdf)
- Martínez, C. (2009, 15-18 de abril). *Sobre el concepto de filosofía política en Leo Strauss* [ponencia]. Centro de Estudios de Filosofía Clásica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, Argentina. [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/3277/martinezphilosophia2009modifi.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/3277/martinezphilosophia2009modifi.pdf)
- Melero, A. (1996). *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Gredos.
- Mills, C. W., Torner, F. M. y de Champourcin, E. (1969). *La élite del poder*. Fondo de Cultura Económica.
- Montesquieu, C. L. (1906). *El espíritu de las leyes*. Librería General de Victoriano Suárez.
- Nietzsche, F. (1882). *La gaya ciencia*. Alba.
- Nietzsche, F. (1967a). *La genealogía de la moral*. Biblioteca virtual universal.
- Nietzsche, F. (1967b) *Más allá del bien y del mal*. Aguilar
- Nietzsche, F. (2000). *La voluntad de poder*. Edaf.
- Nietzsche, F. (2005). *El ocaso de los ídolos*. Vallarta.

- Nietzsche, F. (2010). *Así habló Zaratustra*. Edaf.
- Parroquia Santo Domingo Savio Bogotá. (2011, 12 de noviembre). Curso de Bioética. Antecedentes, concepto y principios. 1/7 [video]. YouTube. <https://youtu.be/I9WRSXjxwwU>
- Platón. (1985). *Diálogos I*. Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos IV*. Gredos.
- Rodríguez, M. (2012). *Educación y pobreza, un análisis de eficiencia relativa departamental* [tesis de maestría]. Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9791>
- Rousseau, J. (1999). *El contrato social*. Elaleph.
- Sánchez, J. (1997). Retórica, ética y política en Gorgias y Fedro. *Contrastes: revista Interdisciplinaria de filosofía*, (2), 291-313. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v2i0.1833>
- Vattimo, G. (1985). *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Gedisa.
- Vattimo, G. (1996). *La sociedad transparente*. Paidós.
- Vieira, L. (1998). *Ciudadanía y control social*. <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/clad/unpan000170.pdf>
- Webdianoia. (s.f.). *Valor. Glosario de filosofía*. <http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=306&from=action=search%7Cby=V>
- Zapata-Díaz, G. (2012). La hermenéutica política de Paul Ricœur. *Universitas Philosophica*, (59), 267-281.
- Zeller-Ávila, H. (s. f.). Módulo construyendo Comunidad [material de clase]. Universidad Nacional Abierta y a Distancia.
- Zemelman-Merino, H. (2015). Pensamiento y construcción de conocimiento histórico una exigencia para el hacer futuro. *El Ágora USB*, 15(2), 343-362.
- Zuleta, E. (1985). *Educación y democracia*. Corporación Tercer Milenio.



---

## **UNIVERSIDAD NACIONAL ABIERTA Y A DISTANCIA (UNAD)**

Sede Nacional José Celestino Mutis  
Calle 14 Sur 14-23  
PBX: 344 37 00 - 344 41 20  
Bogotá, D.C., Colombia

[www.unad.edu.co](http://www.unad.edu.co)



978-958-651-767-6