

PERSPECTIVA UNIVERSITARIA

Una visión multidisciplinaria
sobre la ética y la realidad

Octavio Márquez Mendoza
Andrés Sebastián Israel Galindo
de la Mora
(Coordinadores)

Perspectiva universitaria
Una visión multidisciplinaria sobre la
ética y la realidad

Octavio Márquez Mendoza
Andrés Sebastián Israel Galindo
de la Mora
(Coordinadores)



Primera edición: 2021

© Octavio Márquez Mendoza y Andrés Sebastián Galindo (Coordinadores)

© Editorial Torres Asociados

Coras, manzana 110, lote 4, int. 3, Col. Ajusco

Delegación Coyoacán, 04300, México, D.F.

Tels. 5556107129 y 5575926161

editorialtorres@prodigy.net.mx

Esta publicación no puede reproducirse toda o en partes, para fines comerciales, sin la previa autorización escrita del titular de los derechos.

ISBN: 978-607-8702-57-2

ÍNDICE

PRÓLOGO	5
INTRODUCCIÓN GENERAL	9
CAPÍTULO 1. REPLANTEANDO EL PAPEL DE LA BIOÉTICA DURANTE LA PANDEMIA POR SARS-CoV 2 (COVID 19), A PARTIR DE LA MANIPULACIÓN INFORMATIVA <i>Octavio Márquez Mendoza</i> <i>Marcela Veytia López</i>	17
CAPÍTULO 2. LA ÉTICA EN LA PROFESIÓN MÉDICA: EL DERECHO A LA SALUD <i>Ma. de los Ángeles de la Mora Ramírez</i>	43
CAPÍTULO 3. ÉTICA: UN MODO ORIGINARIO DE SER <i>Brenda Berenice Hernández Soto</i>	69
CAPÍTULO 4. ÉTICA Y EDUCACIÓN EN PAULO FREIRE, UN QUEHACER TRANSFORMADOR ENTRE LA ACCIÓN Y LA REFLEXIÓN <i>Mariana Gálvez Cruz</i>	97
CAPÍTULO 5. EL DIÁLOGO COMO MILAGRO ARTÍFICE EN EL <i>ETHOS</i> <i>Esau Vega Jiménez.</i>	119

CAPÍTULO 6. EL APRENDIZAJE ÉTICO A PARTIR DE LA OBRA LITERARIA <i>Andrés Sebastián Israel Galindo de la Mora</i>	149
CAPÍTULO 7. HACÍA UN REPLANTEAMIENTO DE LA NOCIÓN DEL VALOR DE LA DIGNIDAD COMO TENTATIVA DE SOLUCIÓN DE PROBLEMAS ÉTICOS Y SOCIALES DEL SIGLO XXI <i>Luis Ángel Araujo González</i>	175
SOBRE LOS AUTORES	203

PRÓLOGO

Ante los retos que enfrenta la humanidad, algunas veces consecuencia de comportamientos acumulados de baja prosocialidad y civilidad, donde el egoísmo, los abusos y la irresponsabilidad han cobrado protagonismo, son las instituciones educativas, y especialmente las universidades quienes tienen el compromiso de preparar y actualizar profesionistas cuyo perfil de egreso sea capaz de atender las necesidades apremiantes demandas por la colectividad, mismas que muchas veces no generan el reconocimiento público y, por lo tanto, no llegan a provocar una respuesta comprometida desde las políticas públicas, como puede ser el trato en los servicios a las personas más vulneradas, otras veces desde el abuso de la desinformación que termina por dar fuerza al rumor y con ello, desencadenar problemas de pánico, violencia, o incapacidad de atención, como ha sido el caso de la pandemia por el virus SARS CoV2, analizado ampliamente en este libro.

La presente obra muestra a la población lectora, desde una perspectiva universitaria multidisciplinaria, un conjunto de siete investigaciones de corte teórico, que motivan la reflexión sobre las realidades sociales, donde las diferentes éticas analizadas aportan elementos teóricos y posibles estrategias para acompañar en la solución de los conflictos que encara la vida actual en el planeta.

Las disciplinas abordadas en los capítulos recuperan aspectos relacionados a la bioética ante la manipulación de los medios de comunicación del imaginario colectivo; la ética en la profesión médica, la defensa de una ética originaria desde una perspectiva filosófica y espiritual; la educación transformadora desde la visión ética de Paulo Freire; la importancia del diálogo y del reconocimiento de la dignidad como alternativas a los problemas sociales de este siglo; también se resalta la presencia de la obra literaria como herramienta que posibilita a la persona reflejarse en su contenido, y con ello, se pueda facilitar la modificación de patrones de comportamiento para acercarse a una existencia más plena.

Todas estas perspectivas muestran reflexiones plurales alternativas a las acciones humanas que han quebrantado valores básicos como libertad, dignidad, y autonomía, así como la capacidad de cuestionar los sistemas, tanto de información, educativos, financieros y de servicios, que son algunas de las realidades principalmente atendidas en esta publicación, a cargo de un grupo de estudio e investigación desarrollado en el ámbito de la ética social.

Por lo que la obra es recomendada como una guía reflexiva, desde diferentes posturas teóricas, para áreas dentro de la academia universitaria, tanto de grado como de posgrado, para comités de ética hospitalaria y de investigación, así como para intelectuales enfocados y enfocadas en los problemas sociales desde la ética y la bioética, especialmente la bioética social recuperada en el primer apartado, en donde sus autores la consideran como una propuesta que “permitirá transitar de una Bioética focalizada exclusivamente en

los escenarios clínicos”, a otros escenarios, donde la teoría es el precedente reflexivo que puede catalizar un comportamiento individual y colectivo hacia la prosocialidad y la justicia social.

Hilda C. Vargas Cancino
Toluca, México, noviembre 2021.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Hans Georg Gadamer, uno de los filósofos alemanes más respetados y prolíficos de la realidad contemporánea, acudió al *Dietrich-Bonhoeffer-Gymnasium* en Eppelheim, Alemania, para ofrecer una amena charla enmarcada por el uso de un lenguaje cálido y familiar, muy distante de las fastuosidades que suelen observarse en la realidad académica.

Durante la conversación, el filósofo teutón respondió una pregunta fundamental: ¿cuándo comienza realmente la educación de los seres humanos? De acuerdo con Gadamer, los primeros visos educativos se suelen adquirir a temprana edad, cuando el incipiente ser empieza a buscar respuestas para todas las interrogantes planteadas por la nueva realidad que se abre ante sus ojos.

Conforme pasan los años, el individuo continúa su búsqueda, ahora desarrollada al amparo de las estructuras educativas tradicionales, las cuales lo “recompensan” al otorgarle una calificación basada en su “desempeño”.

Sin embargo, los valores numéricos exhibidos en los certificados de estudio no muestran de manera fidedigna la verdadera capacidad del ser humano. Por el contrario, son un reflejo de criterios evaluativos arcaicos y deshumanizados. Ante ello, Gadamer propone adquirir el conocimiento en forma natural y autónoma, potenciando sus esfuerzos allí donde se perciben debilidades, hasta formar y emitir juicios propios.

El filósofo sostiene la necesidad de permitir al ser humano acceder, él mismo, a su morada. En tal forma, la educación autónoma y voluntaria, permitiría concretar la libertad del individuo por medio de la búsqueda continua y permanente de conocimientos, los cuales deben focalizarse a satisfacer las necesidades inmanentes del ser.

Y, de acuerdo con Gadamer, el mejor instrumento para adentrarse en las bondades de la educación autónoma es la conversación, instante de intercambio dialectal, donde resulta posible acceder a un ilimitado universo de ideas y visiones contrapuestas, que bien podrían confluir en una síntesis, la cual permitiría construir una nueva perspectiva integradora.

Y con ese afán es que se presenta este ejemplar titulado **Perspectivas universitarias: una visión multidisciplinaria sobre la ética y la realidad**, el cual muestra una variedad de visiones discordantes sobre un tema medular: la ética, término cuyas aristas teóricas son vastas e inagotables. Sirvan entonces las presentes reflexiones como un faro luminoso que guíe al lector hacia una posible realidad, donde la práctica habitual de la ética sea el más claro referente.

En el capítulo primero, Octavio Márquez Mendoza y Marcela Veytia López exploran el fenómeno del rumor, que irrumpe con inusitada fuerza durante la prevalencia de los fenómenos naturales catastróficos. Los rumores, a decir de los investigadores mencionados, son una de las prácticas más dañinas en la realidad contemporánea, ello porque divulgan datos falsos, malintencionados y tendenciosos, cuya retórica suele provocar quebrantos adicionales a los generados por el evento natural.

Tal fue el caso del rumor difundido sobre la niña “Frida Sofía”, una supuesta víctima del terremoto del 19 de septiembre de 2017, quien se encontraría atrapada entre los escombros del colegio Enrique Rébsamen. Durante varias jornadas los medios de comunicación nacionales, en contubernio con las autoridades castrenses federales, proporcionaron información pormenorizada sobre el estado de salud de la menor, hasta niveles francamente enfermizos.

Días después, luego de un incesante bombardeo informativo, se desveló que la supuesta víctima nunca había existido. Sin embargo, el rumor propagado cumplió su propósito: desviar la atención de las verdaderas necesidades que surgían día con día a raíz del movimiento telúrico.

Un par de años después se ha manifestado un nuevo escenario catastrófico que ha ensombrecido la realidad mundial: la pandemia por el virus SARS CoV2 (*coronavirus disease 19*), cuya presencia no se halla al margen de la manifestación viral de rumores e infodemia, un término acuñado por la OMS para advertir sobre la profusión de información no verificada, la cual ha ocasionado innumerables fallecimientos, así como la inherente crisis sanitaria imperante.

Ante tal escenario, se plantea a la Bioética Social como una valiosa propuesta que permitirá transitar de una Bioética focalizada exclusivamente en los escenarios clínicos, a una que asuma el control de las políticas públicas de salud y la evolución del propio sistema de salud. Esto puede lograrse a través de la aplicación de los cuatro principios bioéticos, caracterizados desde una perspectiva socializada.

En el marco del capítulo segundo, María de los Ángeles de la Mora Ramírez enfatiza la necesidad de integrar a la ética como un aspecto imprescindible en la práctica clínica cotidiana de los médicos. La ética ofrece una verdadera oportunidad para reflexionar sobre la manera en cómo se trata al semejante, un aspecto que debiera ejecutarse en un plano humano y sensible cuando se refiera al cuidado de la salud.

La ética se fundamenta en valores como la justicia, el amor a los otros y tratar a los demás como la persona quiere ser tratada. La temática inicia con la formación ética de los profesionales de la salud, los valores para el bien vivir, la salud como un arte y cierra con la práctica médica desde el aspecto humano.

En el capítulo tercero, Brenda Berenice Hernández Soto nos muestra que la ética forma parte del ser humano de manera inmanente. No obstante, la perspectiva tradicional emitida sobre el tema pretende mostrar que, a partir de las acciones desarrolladas por el ser humano, es como la ética se ausenta o prevalece, sin embargo, para la autora, la ética forma parte de todo hombre o mujer de manera intrínseca, indistintamente de sus creencias y costumbres. A ello se le denomina como ética originaria.

Esta propuesta abre camino entre los dogmas que han acompañado a esta disciplina desde que se decidió enfrascarla en una definición y no en un vivir, toca al lector tomar la decisión de replantearse su significado, pero, sobre todo, su experiencia.

En el capítulo 4, Mariana Gálvez Cruz analiza la filosofía de la educación, un concepto acuñado por Paulo Freire, uno de los más importantes pedagogos y filósofos del siglo XX.

La autora afirma que Freire rescata la importancia del diálogo, un fenómeno inherentemente humano, el cual se revela por medio de la palabra.

El diálogo, además de ser una exigencia existencial y una herramienta imprescindible en la interacción con el otro, también es la esencia de la educación como práctica de la libertad. En tal forma, la educación debe significarse como un quehacer práctico, encaminado hacia la construcción de un mundo más justo, donde todas las visiones sean respetadas.

En el capítulo 5 Esaú Vega Jiménez se adentra en la importancia que tiene el diálogo en la construcción y formación del *Ethos* humano. Para demostrarlo, es necesario vislumbrar lo que significa el “diálogo”, es decir, se buscará el rostro de un diálogo que está más allá del simple intercambio de discursos. El diálogo será entonces un acto que logra distinguir entre conceptos y palabras, para acceder a la verdadera profundidad de éstas, así como el alcance que logran tener más allá de los meros vocablos.

Al mismo tiempo, se busca resaltar al diálogo como una forma de encuentro, como una relación íntima y profunda y como un milagro que tiene el poder de formar y transformar el *Ethos* humano, más allá de planes y modelos por seguir. El diálogo se desvelará como un milagro ateorético, un suceso que traspasa las explicaciones y los argumentos.

En el capítulo seis, Andrés Sebastián Israel Galindo de la Mora reflexiona sobre las razones por las cuales el ser humano ha perdido su libertad. A partir de una somera disertación, el autor llega a la conclusión que el ser humano se encuentra subyugado, no sólo a consecuencia del materialismo inherente a la vida

moderna, sino a causa de su desprecio por la búsqueda de las virtudes y el amor al prójimo. Sin ellas, el ser humano transita desnudo la existencia, vulnerable a la manipulación ocurrida desde múltiples ámbitos.

Ante tan infame realidad, el ser humano debería actuar con base en las virtudes éticas más elementales, no solo para coexistir con sus semejantes, sino para conseguir una verdadera sublimación existencial. Y todo ello podría materializarse en forma práctica a través de la lectura de la obra literaria, en cuyas páginas es posible reflejarse para modificar una existencia carente de plenitud.

En el capítulo siete, Luis Ángel Araujo González se plantea, desde una perspectiva ético-axiológica, la manera en cómo distintos pensadores y corrientes filosóficas han desarrollado el concepto de la dignidad en la naturaleza humana, destacando en este ejercicio racional dos posturas principales sobre las cuales se sustenta el modus de este valor:

Por un lado, tenemos la postura prescriptiva de la dignidad: a razón de que nuestra dignidad es una condición de la esencia predeterminada, universal y homogénea para toda la especie, dicho valor se adhiere a todo hombre por el sólo hecho de ser hombre.

Por otra parte, la postura situacional del valor de la dignidad trata de poner pautas a la hegemonía y a la universalidad de la otra postura, ya que ella trata de encontrar las pautas partiendo de problemas y casos concretos, en los cuales esta universalidad difusa de la dignidad presenta un conflicto al momento de tener que tomar una decisión, que trata de justificarse en adecuados juicios éticos.

En el siglo XX, gracias a diversos pensadores que trabajaron la posibilidad de una antropología filosófica, con el fin de poder resolver problemas como éste, el de la dignidad, Ricoeur, Heidegger, Hottois, entre otros autores, ofrecen una nueva manera de poder revalorar el sentido de la dignidad, ofreciendo la posibilidad de dejar este concepto como una noción multi-significativa y perpetuamente abierta en su discusión y en su concepción.

CAPÍTULO 1

REPLANTEANDO EL PAPEL DE LA BIOÉTICA DURANTE LA PANDEMIA POR SARS-COV 2 (COVID 19), A PARTIR DE LA MANIPULACIÓN INFORMATIVA

Dr. Octavio Márquez Mendoza
Dra. Marcela Veytia López

Durante siglos, la humanidad se ha enfrentado a innumerables catástrofes, cuyos estragos pueden ser reconocidos en la relatoría de los mitos, las crónicas y las leyendas.

Tal es el caso del mito de la desaparición de la Atlántida bajo las agrestes aguas del mar Egeo, narración retomada magistralmente por Platón en el marco del diálogo de Timeo. En la retórica discursiva refiere aspectos pormenorizados de la vida en la isla de la Atlántida, sitio donde se suscitan sangrientas reyertas entre los atenienses y los atlantes, siendo éstos últimos derrotados. A partir de tan oprobioso fracaso, se suceden una serie de cataclismos y seísmos que destruyeron la portentosa ciudad, hundiéndola en las profundidades del mar (Pérez Martel, 2010: 128-129).

La erupción del Monte Vesubio es una tragedia conocida en la voz del naturalista Plinio el Joven, quien relata los sucesos ocurridos en la costa itálica.

En esta descripción, Plinio el Joven se encontraba con su madre y su tío, Plinio el viejo, en la ciudad de Miseno, a unos treinta kilómetros del Vesubio. Re-

pentinamente, el monte entró en erupción, sepultando la ciudad bajo una lluvia de cenizas, piedras y fuego. Plinio el Viejo, responsable de la flota imperial, falleció cuando intentaba salvar a quienes se hallaban en las inmediaciones del volcán. (Germán Santana Enriquez, 2005: 283-284).

Otro desastre recuperado por la literatura griega es la guerra de Troya, una sangrienta ofensiva causada, según Homero, por el rapto de Helena, esposa del soberano griego Menelao. Este infortunado hecho propicia un enfrentamiento entre una coalición griega, dirigida por Agamenón, y la defensa de la ciudad por parte de Príamo, rey de Troya. Guerreros épicos como Aquiles, por el bando griego, y Héctor, príncipe de Troya, convierten la batalla en una vorágine de muerte, destrucción y sufrimiento (Luis Segala, 1927: 33-34).

Los desastres han formado parte de la historia de la humanidad, ocasionando miseria y sufrimiento a su paso por las diversas civilizaciones y sociedades. No obstante, su imprevisible presencia ha permitido el mejoramiento de los mecanismos de análisis, reacción y mitigación.

LA SEMÁNTICA DE LOS DESASTRES NATURALES

La Organización Mundial de la Salud define a los desastres como las situaciones que implican amenazas imprevistas graves o cualquier situación de salud pública que vulnere la vida o la salud de una cantidad significativa de personas. Por lo tanto, exige la acción

inmediata de los gobiernos y miembros de la sociedad civil (María Isabel González, 2010: 2).

Raquel E. Cohen significa a los desastres como aquellos eventos extraordinarios que causan la destrucción de bienes materiales, ocasionando la muerte, lesiones y sufrimiento a los miembros de una sociedad. Tales sucesos pueden ser inducidos por la mano del ser humano o fenómenos naturales. En la primera categoría se incluyen incendios, conflagraciones armadas, disturbios civiles, actos terroristas, etc. Por su parte, los cataclismos naturales incluyen terremotos, tsunamis, huracanes y tornados, entre otros (Raquel E. Cohen, 1989: 5).

Maribel García define a los desastres como eventos repentinos, violentos y no deseados, capaces de alterar las estructuras sociales y económicas de la comunidad, produciendo daños materiales masivos y numerosas pérdidas humanas que sobrepasan la capacidad de atención de los organismos públicos, focalizados en brindar atención primaria o de emergencia. Al mismo tiempo, la autora realiza una clasificación de los desastres tomando como base su desarrollo:

- Hidrometeorológicos. Se refieren a la presencia de fenómenos atmosféricos: tormentas tropicales, huracanes, tornados, ondas gélidas, oleadas de calor, entre otros.
- Geológicos. Hacen alusión a la presencia de movimientos telúricos (sismos) y maremotos (tsunamis).
- Astronómicos. Se refiere a la caída de meteoros y masas cósmicas similares. Su ocurrencia catastrófica es improbable, aun cuando anual-

mente se contabilizan millares de caídas de aerolitos (Maribel García Noguera, 2010: 5).

Los desastres son incidencias graves ocasionadas por fuerzas naturales o humanas que ocurren en instantes breves; no obstante, sus secuelas pueden extenderse por un largo periodo tiempo, con resultados físicos y psíquicamente traumantes. Son acontecimientos que vulneran el tejido social, al producir numerosas pérdidas humanas, materiales y culturales. El caos inherente al desastre, también propicia en la población el surgimiento de sentimientos de abandono, frustración, impotencia, miedo y estrés postraumático. Con base en su origen, los desastres se manifiestan a partir de dos fuentes preponderantes:

- a. Eventos naturales. Se refieren a la concreción de fenómenos vinculados con el ciclo normal de la naturaleza como tifones, tornados, terremotos, inundaciones, erupciones volcánicas, entre otras manifestaciones.
- b. Eventos derivados de la actividad humana. La irrefrenable expansión de las actividades humanas ha ocasionado la incidencia de numerosos eventos catastróficos, cuya prevalencia ha vulnerado el desarrollo armónico de la sociedad. Entre esas manifestaciones es posible contabilizar los conflictos armamentistas, accidentes nucleares, accidentes de transportes, colapso de grandes estructuras, insurrecciones de la sociedad civil, etcétera.

Por otra parte, la incidencia de un desastre natural o provocado suele transitar por una serie de etapas que permiten anticipar el hecho, para mitigar, en lo posible, sus afectaciones hacia la población:

- c. Condiciones previas al desastre. Se refiere a la información disponible sobre un determinado fenómeno, así también la situación imperante en una determinada sociedad.
- d. Fenómenos de advertencia. Están relacionados con las diversas manifestaciones que anteceden un acontecimiento catastrófico. Antiguamente era imposible predecir la manifestación de los desastres naturales. No obstante, en la actualidad resulta posible anticipar la ocurrencia de cataclismos a través de herramientas tecnológicas, que si bien no permiten conocer con exactitud cuándo se suscitará un fenómeno (como los terremotos), cuando menos proporcionan segundos valiosos para resguardarse.
- e. La amenaza real del fenómeno. Se refiere a la inminencia de un desastre, ya sea natural o provocado.
- f. El impacto. Es la manifestación violenta de un fenómeno de origen natural o humano.
- g. La tarea del inventario sobre lo acontecido. Discretamente se podría considerar como el recuento de los daños ocasionados.
- h. Las tareas de rescate. La sociedad civil y el gobierno actúan en coordinación para salvaguardar la vida e integridad de las personas, luego de un evento catastrófico.

- i. Las tareas para remediar los efectos adversos del desastre. Es menester planificar los medios o métodos para iniciar la recuperación de los ámbitos afectados.
- j. Las tareas de reestablecimiento. Gradualmente se recupera la noción de normalidad al interior de la sociedad.

La información disponible en la actualidad ha permitido atenuar considerablemente los daños provocados por los desastres naturales, no obstante, existen determinadas acciones, consumadas por los miembros de la sociedad, que bien podrían ocasionar el agravamiento de la situación.

EL RUMOR COMO MECANISMO DESINFORMADOR DURANTE LOS DESASTRES

Durante la incidencia de un desastre natural o provocado es frecuente la incursión de una de las prácticas más dañinas que azotan a la sociedad contemporánea: los rumores.

Los rumores se asemejan a las leyendas, en virtud de la falta de rigor científico que domina a estas vertientes discursivas, considerando las diferencias notables entre ambos términos. Por una parte, el rumor es motivado por la intención de privilegiar la desinformación en forma inmediata y con una intención definida, en tanto que la leyenda recrea un mito del pasado colectivo.

El rumor es un mecanismo que resta credibilidad o legitimidad a determinados saberes o hechos. Se crean y circulan en la periferia de las instituciones en forma externa a los sistemas comunicativos centralizados y en los intersticios de la sociedad, donde son proclives a generar miedo en quienes reciben el mensaje tergiversado (Margarita Zires, 1995: 726).

Kapferer conceptualiza al rumor como una especulación no confirmada, la cual es emitida con una intencionalidad clara, esto es condicionar el comportamiento. A pesar de su carácter subrepticio, el rumor se difunde con extrema rapidez. Los rumores se contemplan como la más antigua forma de comunicación en masa (Kapferer, 1987:36).

Lucía Sell Trujillo, *et al*, significa al rumor como una declaración informativa no verificada, la cual se origina en contextos situacionales ambiguos o potencialmente amenazantes, en donde la persona necesita experimentar seguridad ante un hecho traumático enfrentado. Con base en lo anterior, el rumor cumpliría una serie de funciones primordiales:

- Otorgar sentido a una situación percibida como ambigua de manera colectiva, es decir, cuando no es posible interpretar un hecho de manera individual, se realiza una evaluación de hipótesis informales hasta llegar a la creación de sentido en común.
- Disminuye el impacto emocional cuando se presenta en contextos amenazantes. Esto ocurre porque permite anticipar escenarios negativos, generando un sentimiento de seguridad,

el cual le permite tomar el control de la situación.

- Defiende la identidad de un colectivo a través de la emisión de rumores negativos sobre la amenaza percibida. La función de estos rumores es evitar posibles daños a la sociedad donde se emiten.
- Procura entretener a una audiencia o persona, comunicar las reglas de ciertos grupos y definir las posiciones personales al interior de la estructura social (Lucia Sell Trujillo, 2014: 2-7).

Los rumores se articulan con la intención de manipular el pensamiento y la conducta colectiva, a través de comentarios prorrumpidos por determinados individuos, quienes podrían gozar de una envidiable credibilidad social, con lo cual es posible darle un cierto grado de validez a la emisión informativa. No obstante, el rumor alude a información falsa, malintencionada y tendenciosa, la cual puede ocasionar serios daños en una situación de emergencia.

MANIPULACIÓN A TRAVÉS DEL RUMOR: EL CASO DE FRIDA SOFÍA

La tranquilidad del 19 de septiembre de 2017 se vio bruscamente interrumpida ante la repentina manifestación de un movimiento telúrico cercano a los 7.1. grados Richter, con epicentro a 12 kilómetros de Axochiapan, Morelos (Servicio Sismológico Nacional, 2017: 1).

El sismo afectó grandes núcleos poblacionales en la Ciudad de México, Estado de México, Morelos, Chiapas y Oaxaca. A nivel nacional, el saldo total de fallecidos fue de 369 personas y 69 individuos rescatados con vida. En los albergues se recibieron a 5 mil 721 personas y requirieron atención psicológica 27,478 individuos (Suárez, 2017: 3).

Uno de los casos emblemáticos, originados en la catástrofe del 19 de septiembre de 2017, fue la tragedia ocurrida al interior del Colegio Enrique Rébsamen, ubicado en la alcaldía de Tlalpan, al sur de la ciudad de México. El derrumbe del inmueble, donde se encontraban varios niños, profesores y personal administrativo, ocasionó la muerte de 26 personas: 19 menores y 7 adultos (Eréndira Aquino, 2017: 1).

Casi de manera inmediata, el almirante José Luis Vergara Ibarra (mando militar encargado de las acciones de rescate) informó sobre la presencia de una menor de 12 años que respondía al nombre de Frida Sofía, la cual se encontraba enterrada bajo los escombros del edificio principal del colegio. Versiones recogidas por los reporteros en el lugar del siniestro afirmaban que la menor había recibido agua y mantenía una fluida comunicación con los rescatistas (Jenaro Villamil, 2017: 2).

Al caos informativo se sumaron las declaraciones emitidas por el entonces Secretario de Educación Pública, Aurelio Nuño, quien manifestó su frustración ante la imposibilidad de localizar a los padres de la menor supuestamente atrapada entre los escombros (Cristina Muñoz, 2017: 4). Pronto, el circo mediático desarrollado en torno a la tragedia del plantel escolar llegó a su fin, cuando Ángel Enrique Sarmiento, Subsecretario de Marina, desmintió la existencia de Frida

Sofía, al tiempo que mencionaba la posible presencia de una persona viva entre los escombros, pero que seguramente correspondía a una mujer que se desempeñaba como personal de limpieza (BBC Mundo, 2017).

Pese a todo lo anterior, el daño estaba hecho y los medios informativos volvieron a manipular los sentimientos colectivos de la sociedad mexicana, en un afán mercantilista y carente de los más elementales atisbos éticos. Al respecto, Juan Carlos Cruz Vargas aseveró: “los dos días que siguieron al sismo del martes 19 [de septiembre] los medios electrónicos, en particular Televisa, sobredimensionaron la tragedia del Colegio Enrique Rébsamen, donde presuntamente estaba atrapada una menor llamada Frida Sofía. (Pero) Elementos de la Secretaría de Marina acabaron admitiendo que esa niña nunca existió” (Juan Carlos Vargas, 2017).

Los rumores falsos creados a partir del caso de Frida Sofía, fueron denominados por el periodista Jenaro Villamil como “bajezas mediáticas”, porque “los espacios informativos, especialmente los de televisión, volvieron a caer en los vicios de siempre: el sacrificio de la veracidad ante el rating y la falta de responsabilidad ante sus errores” (Jenaro Villamil, 2017).

El caso de Frida Sofía fue una prueba ejemplar de los mecanismos de manipulación que aún son ejercidos por los diversos órdenes de gobierno y medios de comunicación, con la finalidad de manipular el imaginario colectivo y evitar que observen la realidad imperante.

INFODEMIA Y COVID19

Durante los últimos días de diciembre del año 2019, la delegación de la Organización Mundial de la Salud en China recibió datos preocupantes sobre una nueva manifestación viral que había afectado a un nutrido grupo de comerciantes y compradores en el mercado de pescados y mariscos de la ciudad china de Wuhan, provincia de Hubei. La información obtenida inicialmente demostró la incompatibilidad del virus con otras muestras disponibles, como el virus de la gripe común, los adenovirus vinculados con la gripe aviar, así como los coronavirus causantes del síndrome respiratorio agudo severo (SARS) y síndrome respiratorio de oriente medio (MERS). (OMS, 2019)

Con la finalidad de evitar la propagación del incipiente virus, el gobierno chino estableció una cuarentena obligatoria para toda la nación asiática, como una forma de salvaguardar la integridad de millones de ciudadanos chinos; empero, de poco sirvieron las medidas, pues en cuestión de días el nuevo virus se había extendido desmesuradamente, ya no solo en los linderos territoriales de la nación asiática, sino atravesando Europa y algunas naciones africanas.

Ante el hecho, la Organización Mundial de la Salud, a través de su Director General, el Dr. Tedros Adhanom Ghebreyesus, declaró un estado de emergencia de salud pública internacional, debido a la presencia de una nueva cepa viral denominada SARS CoV2, Covid19 (Elena G. Sevillano, 2020).

Con la incursión del SARS CoV2 en el escenario mundial se han propagado infinidad de datos relacionados con el virus. Desde luego, mucha de la informa-

ción disponible se basa en exhaustivas investigaciones clínicas desarrolladas en los más conocidos centros de investigación mundiales.

Inevitablemente, otra parte del caudal informativo corresponde a datos procedentes de la colectividad social, caracterizados por su eminente subjetividad. Esta información se ha convertido en una seria amenaza para los esfuerzos globales, enfocados en mitigar las afectaciones generadas por la nueva pandemia del siglo XXI.

De acuerdo con Aldana Vales la emisión de contenidos informativos falsos siempre resulta perjudicial. Sin embargo, cuando se trata de asuntos de salud pública el peligro puede ser aún mayor; por tal motivo, la Organización Mundial de la Salud definió a este fenómeno como “infodemia”, término que alude a la difusión de noticias falsas o maliciosas, las cuales incrementan el pánico y la angustia social (Aldana Vales, 2020).

En tal sentido, Laura Zommer, directora de *Chequeado* (organismo latinoamericano pionero en la identificación de información falsa que circula en los medios de comunicación), ha establecido una lista de rumores que circulan con motivo de la pandemia por Covid19:

- Teorías conspirativas sobre su origen. Hasta el momento se han difundido vastos rumores sobre el supuesto desarrollo de la cepa del SARS CoV2 en laboratorios chinos, con miras a una eventual guerra bacteriológica. Pero la investigación científica desarrollada hasta hoy en día ha descalificado esta posibilidad.

- Formas de contagio y expansión del virus. Los mecanismos de contagio han sido ampliamente difundidos por las autoridades sanitarias internacionales y locales. Pese a ello, persiste la difusión de supuestos contagios a través de la piel o por el simple hecho de abrir una ventana.
- Curas o tratamientos. Las posibilidades al respecto son vastas, y van desde aspirar vapor, tomar nanocítricos, hidróxido de cloro, entre otros; lo cual contraviene seriamente los postulados vertidos por la OMS, instancia que ha insistido en la falta de una vacuna o tratamiento 100% eficaz hasta el momento.
- Medidas falsas adoptadas por los gobiernos. En cada región se han propagado rumores sobre los mecanismos implementados por los gobiernos para evitar la diseminación del agente infeccioso (en Argentina y Colombia se difundió la supuesta orden de un toque de queda e, incluso, el pago de copiosas retribuciones a quien permaneciera en su hogar). Tales datos han resultado falsos, lo cual genera confusión y zozobra en el imaginario colectivo social (Laura Zommer, 2020).

Saiful Islam, miembro en *The American Society of Tropical Medicine and Hygiene*, considera que los rumores tienen el potencial de disminuir la confianza de la sociedad en los gobiernos y las agencias de salud. En consecuencia, la información falsa podría enmascararse como válida ante los colectivos sociales, lo cual podría desencadenar serias consecuencias. Tal

fue el caso del rumor sobre la posibilidad de consumir alcohol altamente concentrado para matar el virus. Su difusión fue tal que provocó la muerte de 800 personas y la hospitalización de 5.876 individuos (Saiful Islam, 2020).

Para Carme Colomina toda desinformación implica intencionalidad. Con base en ello, la escritora describe las principales motivaciones para difundir noticias falsas durante la pandemia por SARS CoV2:

1. Generar alarma social. Pretende crear un ambiente permeado por la confusión, donde sea posible alentar la xenofobia, estigmatización de grupos vulnerables y el apuntalamiento de retóricas políticas específicas.
2. Establecer una agenda política. Una sociedad desinformada y asustada es vulnerable, un aspecto que bien podría ser aprovechado por un gobierno inescrupuloso para implementar medidas coercitivas, las cuales serían justificadas como “necesarias” para mitigar una problemática; no obstante, se abre la puerta a toda clase de abusos e injusticias.
3. Confrontación geopolítica. La inacabada confrontación entre los regímenes liberales y autoritarios cobra nuevos bríos durante un acontecimiento de gran envergadura como esta pandemia. Con ello en mente, algunos gobiernos han iniciado una sistemática ofensiva contra sus adversarios, aprovechando la emergencia sanitaria; esto tiene la finalidad de apuntalar una visión política por encima de otras.

4. Efectos económicos. El pánico generalizado, motivado por la pandemia, ha creado efectos adversos en el siempre sensible mercado bursátil. Al mismo tiempo, ha permitido la generación de enormes ganancias a través de la especulación financiera. Es así que los rumores bien podrían ser utilizados en beneficios de ciertos sectores económicos (Carme Colomina, 2020).

Recapitulando, los rumores hacen alusión a la emisión de información falsa o malintencionada, la cual podría estar focalizada en la necesidad de manipular, propagar el miedo u obtener beneficios económicos a través de ellos.

Suelen ser extremadamente peligrosos cuando afectan la confianza de la sociedad en las instituciones públicas, al grado de convertirse en referentes informativos, sobreponiéndose incluso a la información verídica, útil y verificable.

Cuando los rumores son articulados en el contexto de una emergencia sanitaria (como sería el caso del SARS CoV2), podrían detonar conductas potencialmente mortales, las cuales incidirían en un aumento exponencial de contagios y fallecimientos; esto conduce a la necesidad preponderante de combatir los rumores para evitar su propagación, a través de la difusión de información comprobada y emitida por autoridades que hayan realizado investigaciones rigurosas y cuyos resultados sean ampliamente conocidos.

LA BIOÉTICA Y SU PAPEL FRENTE A LA PANDEMIA POR COVID19.

Florencia Luna define a la bioética como una disciplina que intenta ayudar a reflexionar sobre distintas preocupaciones éticas que aquejan a la humanidad, como la admisibilidad de la investigación con células embrionales, decisiones al final de la existencia o, incluso, el aborto. Las respuestas a tales preguntas deben fundamentarse en las teorías éticas, así como en las formulaciones propias del área de investigación (Flores Luna, 2008: 11).

Miguel Ángel Sánchez González comprende a la bioética como una disciplina enfocada en dos amplios campos de investigación: los problemas de la investigación médica, y los dilemas que enmarcan la globalidad, como medio ambiente, utilización de recursos y crecimiento demográfico (Miguel Ángel Sánchez, 2007: 92).

En el mismo sentido, Miguel Sánchez considera que el éxito de la bioética se debe al fomento de una reflexión en torno a la manifestación de toda clase de problemáticas que aquejan a la persona, así como los mecanismos ideales para responder ante ellos. Por tanto, la bioética posee una serie de características que le permiten lograr sus fines como laicidad, pluralidad, racionalidad, aplicabilidad, intermediación y regulación (Miguel Ángel Sánchez, 2007: 95-96).

Actualmente es posible identificar tres corrientes de pensamiento bioético en el ámbito mundial:

- La teoría principialista iniciada por Beauchamp y Childress, en *Principles of Biome-*

dical Ethics (Principios de ética biomédica, en 1979) y desarrollada en las naciones anglosajonas.

- La teoría personalista, cuyo principal impulsor fue Paul Schotsmans, en “Personalism and policies” (1999).
- La teoría social, articulada por León Correa en “Una bioética social para Latinoamérica” (2005).

Es esta última teoría, articulada por Javier León Correa, es la que nos propone “transitar de una Bioética focalizada casi exclusivamente en la ética clínica a una que afronte tanto la promoción de la ética institucional, como el control desde la ética social de las políticas públicas de salud y de la evolución del propio sistema de salud, así como de las relaciones y adecuación entre el sistema y la exigencias y necesidades de la sociedad. Esto se puede lograr dando contenido a los principios de la bioética y buscando una fundamentación. No basta con una aplicación superficial de los cuatro principios clásicos, para asegurar en nuestros países el respeto a los derechos o la mejora de la situación vulnerable de gran parte de la población.” (Javier León Correa, 2009).

En palabras de León Correa, el éxito de la bioética social dependerá de la ampliación de los comités de ética y la educación en el diálogo social, académico y profesional, con miras a definir adecuadamente una serie de nociones previas al diálogo, planteado de la siguiente manera:

1. El debate en Bioética debe ser plural, evitando los fundamentalismos y despotismos ilustrados. Con ello será posible abrir espacios de diálogo, fundados en razones verídicas y determinantes.
2. Es necesario establecer un consenso previo al debate en torno a los bienes humanos básicos y a los derechos humanos fundamentales. Al mismo tiempo, es preciso conocer la realidad del acceso al sistema de salud, las desigualdades económicas, sociales o étnicas, las cuales se presentan en cada región, para posibilitar el establecimiento de metas concretas antes de estudiar las posibles soluciones.
3. Se deben analizar el tipo de modelo bioético, cuya implementación resulte ideal en cada país, tomando en cuenta la autonomía individual, proporcionar la mejor información al paciente y establecer una buena relación de ayuda, no solo hacia el paciente, sino también a la comunidad.
4. Se deben asimilar los contenidos de la bioética anglosajona y la europea, estableciendo un primer nivel con los principios de justicia y no maleficencia, así como un segundo nivel con los principios de autonomía y beneficencia, lo cual no implica que sean prescindibles, sino solo el orden en que se debe desarrollar el debate (Javier León Correa, 2009).

Con base en lo anterior, existe la posibilidad de aplicar los principios bioéticos en un plano colectivo más amplio e incluyente. Más allá de analizar las

condiciones del paciente, a través de la bioética social resulta factible contemplar al grupo social como un elemento útil y necesario para mitigar las afectaciones por la pandemia. De tal forma, los principios bioéticos propuestos por Correa podrían ser aplicados a la emergencia sanitaria actual, a través del siguiente enfoque:

- a. Principio de no maleficencia. Implica evitar dañar física o psíquicamente al paciente, así como impedir el dolor físico y el sufrimiento. Ahora bien, desde la postura del autor hace referencia al no abandono institucional y social, es decir, los pacientes aquejados por Covid19 deben ser protegidos por las instituciones donde reciben atención médica, con un profundo sentido de responsabilidad comunitaria, la cual podría abonar para evitar un mayor número de contagios.
- b. El principio de justicia entraña otorgar a cada uno lo que le corresponde. Desde la retórica reformista de León Correa se pretende la exigibilidad de eficiencia en los profesionales de la salud encargados de atender la pandemia, indistintamente del lugar donde se desempeñen profesionalmente (instituciones públicas o privadas).
- c. El principio de autonomía, desde esta nueva visión, no denotaría únicamente el respeto por las decisiones libres, voluntarias e informadas del paciente, sino que permitiría la participación de los ciudadanos en la elaboración de políticas de salud públicas, en aras

de mejorar sustancialmente la gestión de la pandemia.

- d. El principio de beneficencia pugna por hacer el mayor bien al paciente de acuerdo con su propia escala de valores. Sin embargo, desde la visión social de Correa permitiría mejorar la calidad de atención a través de la excelencia. Con ello sería posible obtener los mejores resultados, incentivar el valor en cuanto al precio de los servicios ofertados y satisfacer las expectativas de los usuarios, aspectos imprescindibles en un contexto de zozobra e incertidumbre como la irrupción de la nueva cepa del coronavirus SARS CoV2 (Covid19).

Los planteamientos propuestos evidencian, por tanto, la defensa de una bioética social latinoamericana con un fundamento social establecido en la alteridad, caracterizado por la defensa de las personas más vulnerables y menos favorecidas en la sociedad actual, algo necesario si se desean mitigar efectivamente los efectos adversos de la pandemia por SARS CoV2 (Covid19).

CONCLUSIONES

Los desastres naturales forman parte de la historia de la humanidad, aun cuando se presencia ha provocado miseria y sufrimiento. Sin embargo, las afectaciones ocasionadas por su imprevisible aparición han disminuido notablemente, gracias a los avances científicos y tecnológicos.

Durante la manifestación de una catástrofe es muy frecuente la difusión de rumores, los cuales se consideran como una de las prácticas más dañinas que permean a la sociedad contemporánea. Esto porque transmiten información falsa, malintencionada y tendenciosa, la cual puede ocasionar serios daños en una situación de emergencia. Tal fue el caso del rumor difundido sobre la niña Frida Sofía, una supuesta víctima creada desde los altos círculos gubernamentales mexicanos, con la finalidad de evitar que los ciudadanos salieran a observar el caos imperante.

La reciente aparición del coronavirus SARS CoV2 en el escenario mundial no se halla exento de la manifestación de rumores, aunque en el caso particular de la pandemia, la OMS denominó a la transmisión de información no verificada como infodemia, la cual se ha convertido en una seria amenaza para los esfuerzos globales desarrollados para mitigar los efectos adversos del coronavirus SARS CoV2.

Ante tal escenario surge la Bioética Social, considerada como una valiosa propuesta que permitirá transitar de una Bioética focalizada exclusivamente en los escenarios clínicos, a una que asuma el control de las políticas públicas de salud y la evolución del propio sistema de salud. Esto puede lograrse a través de la aplicación de los cuatro principios bioéticos, caracterizados desde una perspectiva socializada, lo cual permitirá el mejoramiento de la calidad de vida de la mayor parte de la población mundial.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- Aquino, Erendira (2017). El expediente del Colegio Enrique Rébsamen: la historia que llevó al colapso por el sismo. Animal Político, Ciudad de México, recuperado en: <https://www.animalpolitico.com/2017/09/colegio-rebsamen-expediente-irregularidades/>, consultado el 16 de octubre de 2020.
- Canal International Center of Journalism (21 de abril de 2020). Laura Zommer en la Webinar 18: Contra la infodemia: ¿Cómo combatir la epidemia de desinformación? Youtube, recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=sPiL4qxEyAI>
- Cohen, Raquel E., et al (1989). Manual de la atención de la salud mental para víctimas de desastres. Harla, México, D.F.
- Colomina, Carme (2020). Coronavirus: infodemia y desinformación. CIDOB, Opinión, no. 613, recuperado en: https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/opinion/seguridad_y_politica_mundial/coronavirus_infodemia_y_desinformacion, consultado el 30 de septiembre de 2020.
- Cruz Vargas, Juan Carlos (2017). Frida Sofia y la zona cero del caos. Portal Proceso, Ciudad de México, recuperado en: <https://www.proceso.com.mx/504772/frida-sofia-la-zona-cero-del-caos>, consultado el 12 de octubre de 2020.
- García Noguera, Maribel (2010). Los desastres naturales. Revista de la Facultad de Ciencias de la Salud, Universidad de Carabobo, vol. 14, no. 2, recuperado en: <https://www.redalyc.org/pdf/3759/375939014002.pdf>, consultado el 2 de octubre de 2020.

- G. Sevillano, Elena (2020). La OMS declara el brote de coronavirus pandemia global. El País, recuperado en <https://elpais.com/sociedad/2020-03-11/la-oms-declara-el-brote-de-coronavirus-pandemia-global.html>, consultado el 20 de septiembre de 2020.
- González, María Isabel, et al (2010). Seguridad del agua en situaciones de emergencia y desastres. Peligros microbiológicos y su evaluación. Revista cubana de higiene y epidemiología, vol. 1, no. 48, recuperado en http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1561-30032010000100010#:~:text=Seg%C3%BAAn%20la%20OMS%2C%20un%20desastre,y%20exige%20la%20acci%C3%B3n%20inmediata, consultado el 2 de octubre de 2020.
- Islam, Saiful, et al (2020). COVID-19–Related Infodemic and Its Impact on Public Health: A Global Social Media Analysis. The American Society of Tropical Medicine and Hygiene, recuperado en: <http://www.ajtmh.org/content/journals/10.4269/ajtmh.20-0812>, consultado el 11 de octubre de 2020.
- Kapferer, J. (1987). Rumores. El medio de difusión más antiguo del mundo. Emecé, Buenos Aires, Argentina.
- Luna, Florencia, et al (2008). Bioética: nuevas reflexiones sobre debates clásicos. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Argentina.
- León Correa, Francisco Javier (2009). Principios para una Bioética social. Centro Universitario Sao Camilo, recuperado en: <http://www.saocamilo-sp.br/>

- pdf/bioethikos/68/18a25.pdf, consultado el 11 de octubre de 2020.
- Muñoz, Cristina (2017). Rébsamen y la crónica del caos. Newsweek en español, Ciudad de México, disponible en: <https://newsweekespanol.com/2017/09/rebsamen-cronica-caos/>, consultado el 10 de octubre de 2020.
- Organización Mundial de la Salud (2019). Nuevo Coronavirus-China. Recuperado en: <https://www.who.int/csr/don/12-january-2020-novel-coronavirus-china/es/>, consultado el 1 de octubre de 2020.
- Pérez Martel, José María (2010). La atlántida en Timeo y Critias, exégesis de un mito platónico, *Fortunatae*, revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades clásicas, no. 21, recuperado en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4276707>, consultado el 1 de octubre de 2020.
- Redacción BBC mundo (2017). Descartan la existencia de la niña Frida Sofía bajo los escombros. BBC News, recuperado en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-41355799>, consultado el 13 de septiembre de 2020.
- Sánchez González, Miguel Ángel (2007). Ética, bioética y globalidad. CEP, Madrid, España.
- Santana Enríquez, Germán (2005). Las catástrofes naturales en la antigüedad I (inundaciones, erupciones volcánicas e incendios). *Fortunatae*, revista Canaria de Filología, Cultura y Humanidades clásicas, número 16, recuperado en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2234278>, consultado el 17 de septiembre de 2020.
- Segala, Luis (1927). Obras completas de Homero. Montaner y Simón, Barcelona, España.

- Sell Trujillo, Lucía, et al (2014). Competencias psicosociales para profesionales de los medios. Pirámide editores, Madrid, España.
- Servicio Sismológico Nacional (2017). Reporte del sismo del 19 de septiembre de 2017. Instituto de Geofísica de la UNAM, Ciudad de México.
- Vales, Aldana (2020). Cuatro tipos de desinformación sobre Covid19. International Center of Journalism, recuperado en: <https://ijnet.org/es/story/cuatro-tipos-de-desinformaci%C3%B3n-sobre-el-covid-19>, consultado el 12 de octubre de 2020.
- Villamil, Jenaro (2017). Bajezas mediáticas. Portal Proceso, Ciudad de México, disponible en: <https://www.proceso.com.mx/505146/bajezas-mediaticas>, consultado el 16 de octubre de 2020.
- Zires Roldán, Margarita (2017). Rumores en redes sociales en contextos de violencia. Razón y palabra, no. 96, recuperado en: <https://www.redalyc.org/pdf/1995/199551160038.pdf>, consultado el 6 de octubre de 2020.

CAPÍTULO 2

LA ÉTICA EN LA PROFESIÓN MÉDICA: EL DERECHO A LA SALUD

Ma. de los Ángeles de la Mora Ramírez

INTRODUCCIÓN

La relación que se establece entre el médico y el paciente, desde la perspectiva ética, es un acto que involucra no solo el tiempo dedicado a ese encuentro, también implica el destino de uno de los participantes. El trato que se crea tiene un valor en sí mismo, por un lado, la carencia de la salud de un sujeto y por el otro, los conocimientos y la experiencia del médico, quien puede contribuir en la supresión de ese estado de escasez.

El médico, en el cara a cara con el paciente no siempre está totalmente preparado para dar cuenta del enigma que significa interpretar el estado en el que se encuentra el ser que tiene frente a sí, quizás habrá algo que le sorprenda y sobrepase los conocimientos a pesar de la experiencia que tenga; por tanto, la relación interpersonal que se establece entre el agente y el paciente puede tener distintas connotaciones (éticas, sociológicas o filosóficas) encaminadas a resolver una problemática de salud. Sin duda, esta relación de trascendencia humanística puede darse si entre ambos se establece un trato cordial, solidario y profesional, que,

mediado por la comunicación, se base en un contexto humano y sensible.

Cuando el médico atiende al paciente persigue dos objetivos: por un lado, el aspecto científico-técnico que parte de la experiencia y aplicación de un modelo de enfermedad y por otro, un modelo ético que puede hacer cambios al acceder a la subjetividad del individuo, quien no solo está constituido por las relaciones internas complejas, es un yo que trata de identificarse con el otro.

La temática que se aborda inicia con la formación ética de los profesionales de la salud, los valores para el bien vivir, la salud como un arte, el derecho a la salud, equidad y justicia y finalmente, la práctica médica desde el aspecto humano.

FORMACIÓN EN ÉTICA DE LOS PROFESIONALES DE LA SALUD

La formación en ética médica es un ingrediente fundamental del aprendizaje para los aspirantes a la profesión médica; implica ejercer cambios en las actitudes y en la conducta moral de los candidatos, cuyo fin principal es la aplicación de los conocimientos en la práctica cotidiana, humana y profesional a través de la ética profesional o deontología, relacionada con los derechos y los deberes de los profesionistas en una comunidad humana. Refiere las formas aceptadas y sancionadas del trato a las personas y el manejo de conceptos como: el deber, la justicia y la responsabilidad, entre otros; todos ellos términos utilizados en el quehacer cotidiano de un área del conocimiento.

El plano ético afecta y corresponde a todo ser humano, comprende su carácter, sus costumbres y su moral. La conducta ética del médico tiene un amplio sentido, le conduce a un servicio irrenunciable, tomando en cuenta los valores humanos más que el beneficio financiero. Se rige por la ordenación objetiva de su vida según las exigencias de la naturaleza humana, sus fines y tendencias hacia la justicia. Roldán González, J. (*Ética médica* 1990:17) sitúa la educación o formación ética en tres instituciones sociales: la familia, la religión y la educación universitaria.

La familia es la primera responsable de la educación ética; en palabras de Haring, B. (*Moral y medicina* 1977:7), es “como una célula primaria de la sociedad, le corresponde por propio derecho y sin intromisión de ningún género la educación moral de sus miembros, de acuerdo con la recta razón” y para una justa coexistencia humana; aunque, si se plantea esta situación en un plano de la realidad, es posible considerar que de manera general no se poseen las bases para esa convivencia de los seres humanos: el respeto a la vida, a la propiedad o el respeto al derecho de los otros, porque intervienen factores como la violencia, el egoísmo o la indiferencia; todos ellos provocan serias dificultades en el actuar con una visión ética.

La educación religiosa en una comunidad confiere principios a la persona que le sirven como sostén o peso, medios que crean reforzamiento desde la actuación de la normatividad ética, en la pretensión de un actuar responsable hacia el amor y la concordia. El tercer factor se refiere a la educación profesional, que forma a sus miembros en una línea ética en congruencia con la convivencia humana. Maritain, J. en

el Discurso a la Convocatoria de los Regentes de la Universidad del Estado de Nueva York, el 25 de abril de 1958, decía: “la tarea de la educación moral se está convirtiendo hoy en más y más importante, ya que el hombre, hoy como nunca está confrontado con filosofías materialistas y positivistas que relativizan completamente los patrones morales.” Maritain J. (Aspectos morales y espirituales de la educación). https://www.jacquesmaritain.com/pdf/10_EDU/06_ED_EduMoral.pdf

La ética profesional tiene su fundamento en la justicia y en el amor a los demás, la justicia enseña que debe darse a cada uno lo que le corresponde sin llegar a la trasgresión del derecho que tienen los demás. Significa también amar a los otros como la persona se ama a sí misma, proporcionar a los demás aquello que la persona quiere para sí o tratar al prójimo como la persona quiere ser tratada.

La ética surge cuando el ídem o sujeto no desarrollado sale de su enclaustramiento, de su ensimismamiento y se convierte en un *ipse*, un otro ante la posibilidad de dar o recibir un servicio, o bien, establecer una relación de amistad. A esto se debe el compromiso que el médico asume con sus pacientes, el cual parte de una base ética que tiene la aspiración de alcanzar una meta deseable: la restauración de la salud en una dimensión afectiva de la relación médico-paciente.

Cuando se establece la relación interpersonal, debe existir una colaboración basada en la reciprocidad y la confianza, con la finalidad de conseguir el mejor resultado en el tratamiento terapéutico, porque, en palabras de Drane, James F. (*Cómo ser un buen médico*, 1998:41) “el médico que trata al paciente como

un objeto y silenciosamente prescribe remedios para anormalidades del tejido de células, no sólo violenta a la persona del paciente, sino que reduce su efectividad terapéutica; pero el médico que toma el tiempo para relacionarse con la persona que es su paciente es mejor tanto en sentido médico como en sentido ético”.

La ayuda que el médico otorga al paciente va más allá del diagnóstico y de la terapia, el paciente quiere recuperar la salud, por tanto, necesita saber qué le ofrece la medicina en su situación personal, cuáles son las alternativas que existen y las opciones de tratamiento. Aunado a esto, hay que reconocer que entre el médico y el paciente se establece una relación estrecha, un cara a cara que tiene como fondo el sufrimiento, Refiere Roldán González J. (Ética médica, 1990:38), “desde este nivel se forman preceptos que implican el saber-hacer y el compromiso personal de los protagonistas. Precepto que da un contenido al juicio prudencial y nos pone en camino del juicio ontológico”.

Ese sufrimiento conduce a un juicio médico moral que involucra situaciones inciertas de tipo terapéutico como las siguientes: exclusividad del secreto médico, derecho a conocer la verdad sobre un caso específico, el tratamiento adecuado y el consentimiento informado. Adicionado a lo anterior, los códigos deontológicos de la profesión médica, lo mismo que la normatividad necesaria para el arbitraje de los conflictos surgidos no sólo por un proceder médico terapéutico, también por la investigación científica en el plano de la experimentación, la preocupación por la salud pública institucional y como consecuencia de todo esto, el gasto público que implica toda situación médica.

En concordancia con lo anterior, la ética, como parte de la filosofía es una disciplina que analiza los actos humanos y proporciona autonomía a la persona; es más, una persona ética es una persona libre, puesto que el individuo con estas características conforma, gracias a sus capacidades intelectuales, sus propios valores y se impone a sí mismo una ley autónoma, tomando en cuenta las limitaciones propias al considerar que su libertad termina en donde empieza la libertad del otro, de su prójimo.

¿Por qué es importante la ética médica? Esta disciplina ofrece la oportunidad de proporcionar al profesional de la salud conocimientos en el plano humano para que en primer lugar se realice en la propia persona y en segundo lugar se ejerza en la profesión médica, puesto que, “la ignorancia o el desprecio por estos conocimientos puede conducir al médico, irremediablemente, por un camino de materialismo o corrupción ya que al ignorar sus deberes de justicia y amor, el cómo y el porqué de los mismos, lesionará los derechos de los otros dentro de la más absoluta indiferencia”. Haring, B. (*Moral y medicina*, 1977:15). La ética en medicina busca por consiguiente formar al médico en tanto ser humano, para que desempeñe a nivel de excelencia su profesión, tal como la concibe Hans-George Gadamer. Esto es, como ciencia y arte, como teoría y práctica.

Paulina Rivero Weber (Ética en el ejercicio de la medicina 2006:15), en consonancia con algunas posiciones, refiere que: “La ética viene a ser el pensamiento filosófico sobre la moral. La acción ética (a diferencia de la acción moral) implica una reflexión, una interiorización y, por lo mismo, exige que la persona

tenga la valentía necesaria para ser auténtica. En cambio, la moral sólo exige el cumplimiento de la norma”.

La ética médica, por su parte, es ciencia y arte desde la teoría y la práctica; ofrece la oportunidad para que el facultativo, apoyado en convicciones morales y vocación humanitaria, aporte sus conocimientos en bien de su paciente. Roldán González la define como “la ciencia teórico-práctica que enseña la moralidad de los actos médicos en relación con la comunidad humana”. Haring B. (*Moral y medicina* 1977:16) refiere que como *ethos* es relevante considerar las actitudes asumidas por las personas o los grupos humanos en el quehacer cotidiano de la profesión médica.

Para Roldán González, J. (*Ética médica* 1990:19), lo ético es el efecto de la responsabilidad que adquiere la persona como “algo psíquico, un imperativo espontáneo de la razón práctica dirigido a la libertad, a la que le manda hacer el bien y evitar el mal”. Es un “suceso natural que desde las verdades naturales son inmediatamente intuibles: no hagas a otro lo que no quieres que te hagan a ti; hay que hacer el bien y evitar el mal, muéstrate agradecido”. Como acto genuino, en palabras de Roldán González, J. (*Ética médica* 1990:18), lo ético, desde esta perspectiva, debe ser:

- Realizado con libertad, sin coacciones de ningún tipo.
- Efectuado con conocimiento de causa y efecto.
- Establecido desde la buena voluntad y con disposición de servicio.
- Seleccionado entre otras alternativas como la mejor opción. Gispert Cruells, J. (*Con-*

ceptos de bioética y responsabilidad médica, 2000:7).

El hombre que actúa éticamente dice Roldán González J. (*Ética médica* 1990:18), busca el bien de los demás y es considerado un “hombre de bien”, a diferencia de aquél no ético, que, aunque sigue teniendo la calidad de hombre, “no es un hombre de bien, y al no serlo se transforma en un obstáculo para el desenvolvimiento normal de la humanidad”.

SALUD Y VIDA DIGNA, VALORES PARA EL BIEN VIVIR

La naturaleza del hombre es la salud, la enfermedad se presenta como una incursión en contra del ser natural del hombre. De eso se deriva que haya sido necesario denominar el estado de salud, para contraponerlo en función de la enfermedad. La salud es para muchos pensadores una manifestación de la armonía interior del ser humano, es por tal razón que para aliviar un estado alterado del paciente no basta con atender el estado físico, sobre todo, si se toma en cuenta que mientras existe una clase de salud, hay miles de enfermedades.

El vocablo salud sugiere un estado en el que el organismo ejerce de manera normal sus funciones naturales con un sentido de bienestar general. En su aspecto social, apunta hacia la libertad que se ejerce para lograr una mejor calidad de vida. Esto lleva a considerar que la salud constituye al mismo tiempo un bien privado y público, individual y colectivo, que se

conduce conforme a las concepciones y características culturales de cada persona y de la comunidad.

El paciente, por su parte, no tiene la noción de la enfermedad sino la sensación de dolor y sufrimiento. El concepto de enfermedad se considera una categorización médica que ha sido establecida para clasificar las diversas alteraciones físicas y psicológicas que puede sufrir el ser humano; es una clasificación simple que iguala a la utilizada por los botánicos para catalogar las plantas. La tipificación de las enfermedades, para algunos autores, consiste en una categorización artificial que no se da en la naturaleza, más bien conforma un estado mental. Cuando el enfermo acude al médico, muchas veces no entiende el nombre de la enfermedad que padece o sus características, sólo busca alivio para el sufrimiento que tiene.

La salud, por tanto, es una condición, no un fin; la persona común percibe la salud como un medio que le permite una vida buena; cuando ésta se pierde y la terapéutica impide la calidad de vida, el paciente prefiere a veces morir porque existen remedios peores que la misma enfermedad.

¿Qué significa el término salud? En el transcurso de la historia humana se han elaborado una gran cantidad de definiciones sobre este fenómeno y son pocas las aceptadas. La salud es una sensación percibida por el sujeto, un estado objetivo. Se manifiesta como una experiencia interior pero no expresable; Vélez Correa, L. A. (“Ética médica. Interrogantes acerca de la medicina, la vida y la muerte”, 2003) <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/filosofia-del-hombre--0/html/ff83bb92-82b1-11df-acc7-> menciona a San Agustín cuando se le preguntó por el tiempo y

él contestó: “Si me preguntáis, no sé qué es; si no me preguntáis, lo sé”. Lo mismo sucede con el término salud, cuando la tenemos vivimos la experiencia, sin embargo, no la sabemos definir.

La Organización Mundial de la Salud (OMS), en su constitución de 1946, define la salud como el estado de completo bienestar físico, mental y social, no sólo la ausencia de enfermedad: “Los estados partes en esta Constitución declaran, en conformidad con la Carta de las Naciones Unidas, que los siguientes principios son básicos para la felicidad, las relaciones armoniosas y la seguridad de todos los pueblos: La salud es un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones y enfermedades”. (*Conferencia Sanitaria Internacional celebrada en Nueva York*, en julio de 1946).

Esta definición alude no solo al aspecto anatómico de la persona, también al buen funcionamiento de su organismo, con la ausencia de patologías que afecten el desarrollo de sus funciones vitales, fisiológicas, psicológicas y sociales, sin embargo, no existen personas saludables completamente, porque cualquiera puede tener dificultades o molestias que no le permiten ejercer ese derecho. Hadad, A. Alejandro, (<http://lmhoyosd.blogspot.mx/2012/12/la-felicidad-es-un-antidoto-cientifico.html>) propone una definición que pueda estar más integrada al ser de cada uno: “la salud es la capacidad de las personas o de las comunidades para adaptarse o para autogestionar los desafíos físicos, mentales o sociales que se les presenten en la vida”.

El derecho a la salud, referido por la OMS, no puede plantearse como un constante sostenimiento de

este estado tal como se describe anteriormente, es importante señalar que uno de los elementos esenciales que le atañe, es precisamente la calidad de vida de las personas en cuanto al bienestar individual que cada uno debería tener. La salud implica que todas las necesidades básicas deberían estar cubiertas, no obstante, aunque es un derecho esencial de los seres humanos, el porcentaje en la sanidad de la población en el ámbito mundial, es realmente bajo, es decir, no existe coincidencia entre la definición de la OMS y las condiciones saludables de las personas en su totalidad; por otra parte, los individuos deberían tener, al menos, la posibilidad de un mínimo de asistencia sanitaria digna e igual, tomando como criterio prioritario a los más desvalidos desde el punto de vista médico y social, no tanto para aquellos que más demandan la atención sanitaria, esto es como principio de justicia en palabras de Costa Alcaraz A. y Almendro Padilla C. (“Justicia” <https://www.fisterra.com/formacion/bioetica/justicia.asp>) .

LA SALUD COMO UN ARTE

La salud es un estado de bienestar necesario para el pleno desarrollo de las potencialidades humanas y un medio para el bien vivir, quizá por eso se dice que la medicina conjunta en su práctica ciencia y arte, aunque no equivale a una ciencia exacta tampoco se le considera un arte natural, originario. El ejercicio de la medicina, desde su inicio, se ha guiado por principios morales establecidos desde conceptos filosóficos y religiosos como hacer el bien, no causar daño, no matar,

etcétera, bases que han perdurado a través de los siglos, particularmente en esta ciencia. Son el método más adecuado que permite evaluar riesgos, resolver indecisiones, elegir la mejor alternativa entre varias, emitir juicios respecto de la enfermedad y, por ende, tener la posibilidad de atreverse a vislumbrar un futuro posible para el paciente.

Para Gadamer, HG (*El estado oculto de la salud*, 1992:45) la medicina es un arte con características diferentes al resto de las demás artes, porque no produce obra alguna. La medicina, aunque no es una ciencia exacta, reúne en su práctica ciencia y arte, puesto que tampoco es un arte en toda la extensión de la palabra. En esencia, es un medio eficaz cuya función consiste en evaluar riesgos y buscar soluciones cuando existen problemas que vulneran la estabilidad física, psíquica y social de un individuo. La vida y su equilibrio en la salud, es un arte silencioso, una obra de arte que permanece en reserva, “una obra de arte viva e inasible, que permanece en silencio, una obra que no es obra”. Gadamer, HG (*El estado oculto de la salud*, 1992:45).

La medicina es una ciencia y como tal, Gadamer refiere que, si se quisiese definirla, se tendría que hacerlo como ciencia de la enfermedad, porque la enfermedad es lo que más se parece en medicina a un objeto de estudio. Desde una ingenuidad positivista, las ciencias tienen objetos de estudio; en el caso de la medicina le adjudica la cualidad de un arte, forma afirmativa de declarar que no es ciencia, por tanto, “la salud no es un objeto, es algo que cuando es se mantiene oculto, en silencio”. Hans-George Gadamer (*El estado oculto de la salud*, 1996:45).

En este sentido, surge el siguiente cuestionamiento: ¿existe una ciencia que estudie específicamente la salud de los individuos? esto es, de acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, una persona es completamente sana cuando tiene bienestar físico, mental y social (y obviamente espiritual), con la ausencia de enfermedades, sin embargo, para que se dé la salud a partir de esta definición, habría que pensar en una medicina que pudiese curar no sólo el órgano enfermo de un cuerpo como un ente objetivo, la curación tendría que ser integral para considerar “sana” a una persona.

La medicina contemporánea estudia a la persona desde aspectos de la ciencia para curar la enfermedad, pero también es necesario incluir a la salud para dar sentido a los padecimientos que pueden aquejar al hombre en un momento determinado de su vida. ¿Qué significa esto? Si la salud como arte silencioso no llama la atención por sí misma, se debe a que generalmente no se le percibe como ausencia de enfermedad sino solamente cuando se carece de ella o existe un estado alterado de la salud. Gadamer HG. (El estado oculto de la salud, 1992:46) reconoce a la medicina un arte, aunque diferente al *techne* de los griegos: “Con este concepto de *techne* es una curiosa creación de la mentalidad griega del espíritu de la historia, del libre reconocimiento pensante de las cosas y del *logos*, de esa disposición a dar cuenta de los fundamentos de todo lo que el hombre considera como verdadero”.

La diferencia mencionada por Gadamer entre arte y *techne*, Aristóteles la reconocía al considerar a la medicina como un ejemplo de la transición entre la acumulación de habilidades y saberes en una ciencia

genuina. El término *techne* no se refiere a la aplicación práctica de una teoría, sino que constituye una forma del conocimiento técnico que representa habilidades surgidas de la misma producción técnica. La esencia del arte de curar, desde la perspectiva gadameriana, “consiste más bien en volver a producir lo que ya había sido producido.” Gadamer HG. (El estado oculto de la salud, 1992:46). En este caso se refiere al ser humano como un producto completo que tiene que rehacerse cuando existe la enfermedad; esto se aplica en el ámbito médico cuando se trata de restaurar la salud del paciente, puesto que al médico le corresponde, desde su saber y su conocimiento, la capacidad para modificar una situación que involucra el ser del paciente.

En la visión gadameriana, el médico propicia la salud no precisamente de su arte como habilidad, destreza o capacidad sino como *ergon*, idea de algo consolidado, algo logrado que está ahí, que se sostiene por sí mismo, en este caso es algo nuevo en el ser del paciente, todavía más, es el re-nacer del paciente a la vida. Reconoce Gadamer que, en el tratamiento auspiciado por el médico, aunque resulte apropiado no se puede dejar a un lado la naturaleza del paciente que hace su parte en esta labor entre ambos. Por tal razón, es inevitable considerar que prestigio médico y arte tienen mucho que ver con las circunstancias de la naturaleza propia de los pacientes implicados.

En la Ética Nicomáquea, Aristóteles dice: “cierta diferencia con todo es patente en los fines de las artes y las ciencias, pues algunos consisten en simples acciones, en tanto que otras veces, además de la acción, queda un producto, y en las artes cuyo fin es algo ulterior a la acción, el producto es naturalmente más

valioso que la acción”. González Galván, H. (*Poética mortis. Conversación hermenéutico-filosófica con Muerte sin fin de José Gorostiza*, 2004:317).

En este sentido, la curación como arte produce algo más que una obra artística: la salud de la persona en donde el médico, a diferencia de cualquier creador de arte, *no puede tomar distancia con respecto de su obra*. “En toda *techne* el producto final es entregado al uso que de él puedan hacer los otros, que no afecta al hecho que continúe siendo su obra propicia. La obra del médico, en cambio, por tratarse de salud, deja de ser suya por completo, aunque en realidad nunca ha sido suya”. (Hans-George Gadamer, *El estado oculto de la salud*, 1992:48). A diferencia del arte como tal, la medicina basa en la acción los resultados obtenidos, es decir, si los efectos son favorables es porque la acción ha sido la adecuada.

La intervención del médico busca reinstaurar el equilibrio alterado del paciente, no se trata de transitar de un estado a otro, es la evolución repentina en esa transición; la experiencia desde el esfuerzo por conseguir y conservar un equilibrio en un estado de salud-enfermedad diferente al que prevalecía antes de la mediación del médico: “El verdadero arte de curar (que abarca auténtico conocimiento y habilidad) requiere pues conocer por separado cuál es el estado del organismo en cada caso y qué corresponde hacer en este estado”. Gadamer, H.G. (*El estado oculto de la salud* 1992:54). En el arte de la medicina refiere que el médico produce esencialmente algo que es indispensable al ser humano: *vida* que le ha sido confiada y de la que retira su protección desde el momento en que sana el paciente.

EL DERECHO A LA SALUD DE LAS PERSONAS

Este derecho se encuentra fundamentado en los Derechos de Segunda Generación, con antecedente internacional en la Constitución de la Organización Mundial de la Salud, en donde se establece que “el goce máximo de la salud que se puede lograr es uno de los derechos fundamentales de todo ser humano sin distinción de raza, religión, ideología política o condición económica o social” (OPS, OMS, 2010.). En 1948, la Organización de las Naciones Unidas lo estableció en el artículo 25 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*: “Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar y, en especial, la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los derechos necesarios”.

En este apartado se erige como prioritario el derecho a la vida del que dependen otros como el derecho a la salud y a la integridad personal (artículo 5° de la Declaración Universal de los Derechos Humanos). La *Constitución Mexicana de 1917* ya consignaba las garantías individuales, aunque hasta 1983 se incorporó el artículo 4° como un derecho a la protección de la salud, así como su integración posterior en organizaciones internacionales.

En 1984, el Gobierno de México se adjudicó el papel de regulador en la expedición de la Ley General de Salud, en la que reconoce el derecho a la protección de la salud, fundamental para el desarrollo integral del ser humano y de la sociedad en su conjunto, señalando que tiene como finalidad el fomento de las actitudes racionales, responsables y solidarias que, basadas en

el conocimiento y el efecto en la salud, en la vida individual y social, contribuye en el mejoramiento de la calidad de vida. Al mismo tiempo, se establece el impulso de la investigación científica y tecnológica, al igual que la enseñanza para la salud, sin embargo, también se considera a los Derechos Humanos como: imprescindibles, inalienables, irrenunciables y universales: las condiciones políticas, sociales y culturales de un país son las que otorgan la factibilidad, situación que también acontece en los problemas relativos a la salud pública, lo cual dificulta el logro de un plano de igualdad para todos. Fernández Varela Mejía, H. y Gabriel E. Sotelo Monroy (“Responsabilidad profesional”, 2000:196).

Según el punto de vista de Fernández Varela y Sotelo Monroy, la justicia sanitaria tiene un sentido de bienestar colectivo, más que solo como justicia distributiva. Parte de dos perspectivas: deontológicas o de los principios y teleológicas o de las consecuencias de los actos. La primera “se refiere a la adecuación de un acto con su modelo; en la segunda, la justicia es conseguir el máximo beneficio a un costo mínimo, traducido como eficiencia”. (Fernández Valera y Sotelo Monroy, p. 197-198). Los autores señalan que la justicia distributiva tiene una relación costo-efectividad mediante el uso de los rubros que lleven un beneficio a la población, en otras palabras, que las acciones tengan un menor costo posible y un mayor beneficio en lo que a la salud se refiere, considerado *como* “un máximo posible” para todos.

No obstante, en el caso de México no se puede lograr un desarrollo económico y social importante, mientras exista una sociedad que medie con la injus-

ticia, familias de bajo ingreso económico, quienes no tienen un acceso adecuado y suficiente a las prestaciones sociales y la atención médica. A esto se agregan los altos costos en una economía que tradicionalmente ha mediado con situaciones críticas, a las que debe hacer frente en la compra de medicamentos para cubrir las medidas terapéuticas, tendientes a proporcionar cierto bienestar al paciente. Lo mismo sucede con el sostenimiento de enfermos con padecimientos crónico-degenerativos, para los que no ha existido la posibilidad de medicamentos gratuitos.

EQUIDAD Y JUSTICIA EN LA ATENCIÓN DEL PACIENTE

La justicia como equidad, significa la distribución justa e imparcial de un bien a todos los individuos, o como lo indican los principios de justicia: justo es dar a cada uno lo suyo. La equidad como igualdad implica que cada individuo tiene los mismos derechos a recibir la atención que le lleve a un buen estado de salud, sin embargo, la igualdad en derechos no concede de manera automática igualdad en retribuciones. En salud significa que a pesar de que todos tienen el mismo derecho a recibir atención, en la realidad no existe una distribución equitativa.

De conformidad con los conceptos clásicos de la justicia (conmutativa, legal y distributiva), la justicia sanitaria es la “aplicación del concepto de justicia distributiva en el ámbito de la salud y como tal se encarga de la distribución proporcionada o proporcional a cargos y cargas, méritos y beneficios. La relación

proporcional es determinada por el criterio de equidad”. Mont J. (“Análisis del Modelo Chileno” 1995:6) http://web.uchile.cl/facultades/filosofia/Editorial/libros/discurso_cambio/70Leda.pdf

Con la apreciación de esta perspectiva, la justicia sanitaria debe implicar un sistema de salud solidario que permita el ingreso de cualquier persona a los regímenes sanitarios y garantice una prestación justa, sobre todo para aquellos que más lo necesitan, porque no tienen los medios para sostener un padecimiento que puede ser considerado crónico-degenerativo; por consiguiente, para que un organismo de salud sea equitativo y consecuente con el concepto de justicia sanitaria, debe ser imparcial y justo en lo que concierne a las prestaciones dirigidas a la prevención y a la curación de enfermedades.

Entre las variables importantes que permean el concepto de equidad, se encuentra la que se refiere a la calidad de la atención en salud, en el que todo ciudadano, en su carácter de individuo biopsicosocial debe tener el derecho a ser atendido integralmente. Este enfoque sobre la justicia sanitaria supone un sistema de salud copartícipe, que considere la solidaridad como un principio a partir del cual se garantice el acceso de todos los ciudadanos a las prestaciones médicas, de acuerdo con las circunstancias particulares de cada caso. Por tanto, los sistemas de salud deben ser justos y equitativos en lo que compete a las prestaciones, la prevención y la curación de enfermedades.

La salud integral considera la historia de vida y la subjetividad de la persona que la demanda, con el establecimiento de un vínculo interpersonal desde la

autonomía y la percepción en el ejercicio de su dignidad y derechos.

LA PRÁCTICA MÉDICA DESDE EL ASPECTO HUMANO

La medicina, como disciplina científica es cualitativamente diferente a cualquier otra práctica profesional; a partir de esta consideración, el conocimiento que produce el médico está subordinado a la intención de beneficiar al paciente o por lo menos evitar causarle daño.

¿Por qué incluir el aspecto humano en la práctica médica? La persona lleva consigo no sólo la dignidad, la libertad y la autonomía; también es depositaria del aspecto humano como una manera de diferenciarlo de otras especies. Sumado a esto, es preciso considerar que la práctica de la medicina es una labor que influye en forma extraordinaria en la persona dadas las características de vulnerabilidad en la que transcurre cuando se encuentra enferma. En este enfoque se estima que una práctica humana en la interacción del médico y su paciente podría conducir a la experiencia de la medicina institucional, como entidad u organismo que influye no solo en el paciente, también en el propio médico. “Si lo humano especifica al hombre, dice Amarís Mora, Alberto (“Deshumanización de la medicina” 1997:23), hay que contemplarlo desde sus distintas dimensiones: física, mental, emocional o social, en función de su existencia, salud, integridad, realización, superación, respeto, decoro y dignidad.”

De esta manera y situados al nivel de la medicina en su dimensión humana, es imprescindible preguntarse, ¿qué es humanizar en el aspecto médico? Amarís Mora dice que humanizar la medicina es adecuarla al hombre, pero ¿qué es el hombre? Para Leal Quevedo F. (*Hacia una medicina más humana*, 1997:17), un modo de responder a esta pregunta es lanzando otros cuestionamientos: ¿somos un cuerpo? o ¿tenemos un cuerpo? Sitúa el cuerpo como un constructo cultural que sufre modificaciones en el transcurso del tiempo.

En este sentido, el cuerpo ha tenido diferentes connotaciones con el tiempo. Visto como cárcel del alma desde Platón hasta los neoplatónicos y los primeros teóricos cristianos; ha sido considerado como la materia del alma para Aristóteles, quien da una interdependencia total entre cuerpo y alma. También ha sido calificado como *un templo del espíritu*; mientras Descartes y Galileo veían en el cuerpo una máquina que podía armarse y desarmarse como un engranaje complicado; en cambio, para Heidegger y el existencialismo, el cuerpo es una estructura única que permite la posibilidad de habitar en este mundo.

Es así que, el cuerpo, como constructo cultural desde el ámbito de la persona, tiene una interrelación continua con otros seres humanos; en palabras de Leal Quevedo: “es nuestra primera casa”. Y agrega: “Es un escenario primordial de las interrelaciones con frecuencia conflictivas de la naturaleza contra la cultura, allí se enfrentan el mensaje que encierran los genes y lo que la creatividad del hombre ha construido” Leal Quevedo F. (*Hacia una medicina más humana*, 1997:18). Como individuo, el hombre es un ser separado de los demás, pero, al mismo tiempo inter-

comunicado con ellos. Existe una interrelación entre el cuerpo y su interioridad que sólo cada uno percibe de sí mismo, pero no otra persona, inclusive el mismo médico.

El humanismo tiene como propósito llegar a las personas y ejercer cambios en ellas, para que de ese modo se vea su reflejo en las mismas instituciones de salud. En este sentido, Domingo Moratalla expresa al respecto: “no se trata de humanizar la medicina, sino que la medicina necesita de las humanidades, como elemento propio del ejercicio de su legitimidad moral.” Tomás Domingo Moratalla, T. y Lydia Feito Grande, (*Bioética narrativa* 2013:12).

En cambio, para Gracia, D. (*El humanismo de Pedro Laín Entralgo* 2003:205) la vinculación entre medicina y humanidades tiene un origen triple:

Primera razón, la relación entre medicina y humanidades es necesaria como una manera de superar el positivismo.

Segunda razón, la salud y la enfermedad no son tan solo hechos biológicos o acontecimientos biográficos; incorporan valores que no pueden ser tratados por la ciencia y sí por las humanidades.

Tercera razón, se refiere al médico, quien, para el ejercicio de su profesión, necesita de un conocimiento completo e integral del ser humano. Por tanto, requiere de conocimientos en filosofía con un enfoque en la antropología y un efecto mayor en el trato clínico que se da al paciente.

REFLEXIÓN FINAL

La ética, como parte de la filosofía conforma una disciplina que analiza los actos de los seres humanos. El *ethos* se constituye como factor que provee de autonomía a la persona gracias a sus capacidades intelectuales, tomando en cuenta las limitaciones propias al considerar que su libertad termina donde empieza la libertad del otro, su prójimo.

El compromiso del médico hacia sus pacientes se origina en una base ética que aspira alcanzar una meta deseable: la restauración de la salud de su paciente. En ese sentido es impostergable que los profesionales médicos tengan una formación ética, reconociendo que ésta se fundamenta en la justicia y en el amor a los demás.

Para el paciente, la recuperación de la salud es una situación nueva que lo envuelve en un re-nacer posterior a su enfermedad, esto lleva a considerar que a la medicina no solo le corresponde velar por la cura de los padecimientos, debería incluir también a la salud como ausencia de enfermedad.

El humanismo en la medicina lleva a la expresión de los valores del ser humano puestos al servicio de los demás, esto es, la asistencia del médico ante aquellos seres en situación de vulnerabilidad, por tanto, en palabras de Domingo Moratalla y Feito Grande: “no se trata de humanizar la medicina, sino que la medicina necesita de las humanidades como elemento propio del ejercicio de su legitimidad moral”.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- Amaris Mora, Alberto, “Deshumanización de la medicina” (1997), citado en: Francisco Leal Quevedo, Coord., *Hacia una medicina más humana*, Ed. Médica Panamericana, Bogotá,
- Costa Alcaraz A. y Almendro Padilla C. “Justicia” (2009) <https://www.fisterra.com/formacion/bioetica/justicia.asp> Consulta: 01 de junio de 2009.
- Domingo Moratalla, Tomás y Lydia Feito Grande, *Bioética narrativa* (2013), Escolar y Mayo Editores, Madrid.
- Fernández Varela Mejía, Héctor y Gabriel E. Sotelo Monroy (2000), “Responsabilidad profesional. Los derechos humanos y la salud pública. Comisión Nacional de Arbitraje Médico, *Revista Facultad de Humanidades*, UNAM, Vol. 43, No. 6, noviembre-diciembre, México, D.F.
- Gadamer, Hans-George (1996), *El estado oculto de la salud*, Gedisa, España.
- González Galván, Humberto (2004), *Poética mortis. Conversación hermenéutico-filosófica con Muerte sin fin de José Gorostiza*, Universidad Autónoma de Baja California y Centro de Investigación Filosófica, Edit. Plaza y Valdez, México.
- Gracia Guillén, Diego (2003), *El humanismo de Pedro Laín Entralgo*, Ed. Ciencia y vida, Bilbao, Fundación BBVA.
- Hadad, Alejandro, <http://lmhoyosd.blogspot.mx/2012/12/la-felicidad-es-un-antidoto-cientifico.html> Consultado: 12 de mayo de 2014.
- Leal Quevedo, Francisco y Juan Mendoza Vega (1997), “Humanizar la medicina es adecuarla al

- hombre”, en: *Hacia una medicina más humana*, Ed. Médica Internacional, Bogotá, 1997.
- Maritain, Jacques, Aspectos morales y espirituales de la educación. Discurso a la Convocatoria de los Regentes de la Universidad del Estado de Nueva York. 25 de abril de 1958. https://www.jacquesmaritain.com/pdf/10_EDU/06_ED_EduMoral.pdf
- Mont, Julio, Justicia sanitaria (1995), “Análisis del Modelo Chileno”, Curso-Taller, OPS/OMS/CIESS, La legalización en salud, México, citado en: http://web.uchile.cl/faculades/filosofia/Editorial/libros/discurso_cambio/70Leda.pdf
- Organización Panamericana de Salud, Organización Mundial de la Salud, Consejo Directivo, Sesión del Comité Regional, Washington, D.C., EUA, del 27 de septiembre al 1 de octubre del 2010.
- Rivero Serrano, Octavio y Raymundo Paredes Sierra (2006), *Ética en el ejercicio de la medicina*, Ed. Médica Panamericana y UNAM, Facultad de Medicina, México.
- Roldán González, Julio (1990), *Ética médica*, Librería Parroquial de Clavería, México.
- Vela Correa, Luis Alfonso y Juan José Sarmiento Díaz (2003), *Ética médica. Interrogantes acerca de la medicina, la vida y la muerte*, Corporación para investigaciones muerte”, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/filosofia-del-hombre--0/html/ff83bb92-82b1-11df-acc7-> Consulta: julio de 2011.

CAPÍTULO 3

ÉTICA: UN MODO ORIGINARIO DE SER

Brenda Berenice Hernández Soto

El ser humano no podrá nunca dejar de actuar, es decir, dejar de participar en el movimiento del universo, ello implica que sus acciones u omisiones tendrán una repercusión en su entorno. Los hombres y mujeres son éticos en el sentido en que contienen dentro de sí al *ethos*, a esto se le llama: ética originaria “La ética originaria adviene del *Ethos* propio, que ontológicamente es el ser humano” (Mendoza, 2016, p. 44). Ahora bien, es verdad que posterior a la ética originaria se ha hecho un estudio de la misma, es decir, un análisis del comportamiento de las personas que ha llevado a la aparición y aceptación de lo correcto y lo incorrecto:

El sentido del *Ethos* originario (ἦθος), se fue conformando, por medio de su tematización, en una disciplina ética: estudio del *Ethos*, eso hizo que ésta constituyera en un modo de análisis de la vida individual y social bajo una meta a realizar: la ética pretendía ahora ser un indicativo de *cómo* vivir. Poco a poco quedó en el olvido su sentido originario y se pensó que bajo esta disciplina era posible crear un conjunto de normas (heteronomía de la ley) que controlara las acciones humanas. Para ello fue necesario diferenciar lo que sí de lo que no: lo bueno y lo malo. (Mendoza, 2016, p. 45)

Cuando el ser humano intenta ajustarse a un cierto modo de ser, corre el gran riesgo de desvanecerse, de disolver poco a poco su esencia para convertirse en parte de la tematización. Siguiendo esta idea, no hay algo que pueda escaparse a la definición de lo humano, es decir, todo hombre y mujer es susceptible de ser esquematizado en un concepto o idea.

No obstante, el conocimiento de que hay algo en el ser humano que le brinda la oportunidad de experimentar más que la supervivencia, es intrínseco a su condición:

El hombre es un animal, es decir, un ser vivo, pero es más que eso. La vida humana es más que una mera especie de un género llamado animal. La llamamos vida porque probablemente no poseemos ninguna palabra mejor y porque esa Vida penetra en todas las vidas y todos los seres. Pero somos conocedores de ello y este conocimiento mora en nosotros. (Panikkar, 1999, pp. 10-11)

El ser humano tiene la certeza de que su actuar no es dependiente sólo de conjeturas lógicas; todo aquello que lo conforma se encuentra en él y es parte de su explicación del mundo, sin embargo, esto suele evadir los campos de conocimiento que tematizan, es decir, que dividen la realidad como si se tratara de fragmentos de un cristal roto. El ser humano no es alma y cuerpo, es uno solo, y por ello contiene dentro de sí vida. Esta vida es la que espera por salir, forma a los hombres y mujeres en la medida en la que éstos la potencializan, el *ethos* se encuentra plasmado aquí implícitamente.

La tarea de las personas consiste en ser cada vez más ellas mismas, no serán iguales a otras, serán seres humanos. “El hombre está emprendiendo una nueva aventura, de la que sólo sabemos que actuaremos más libremente cuanto más permitamos que se exprese el dinamismo interno de nuestro ser más profundo, sin proyectar de antemano lo que debemos hacer y ser” (Panikkar, 1999, p. 160). Habrá que evadir los obstáculos de una sociedad que de ante mano ha plasmado lo que es correcto hacer, pensar y decir.

Actuar libremente implica obedecerse a uno mismo, es decir, confiar en que dentro del ser humano se encuentra una guía originaria; el *ethos* como parte de la condición humana es fundamental para comprender el gran misterio que representan los hombres y mujeres. Es así que cada persona se construye, posibilita su humanidad, la cual no se encuentra determinada bajo un modelo de ser humano, porque no se deriva de las condiciones sociales, sino se funda en un modo originario de ser:

De manera ontológica, todo ser humano, por su propia condición de ser: la indefinición o indeterminación, es ya su propio *Ethos*: su modo de ser en cuanto proyecto; es decir, su propia forma de ser que se construye en cada instante de su vida. No elegimos lo que somos, sino que somos lo que podemos ser: El *Ethos* originario es el modo propio del ser humano; no es algo derivado sino originario y que da origen a otras posibilidades de ser. (Mendoza, 2016, p. 41)

Esta guía no lleva a elegir entre el bien y el mal, puesto que no se basa en una dualidad. La libertad, por lo tanto, implica apuntar hacia la verdad, es decir,

hacia la realidad que la persona concibe y dentro de la cual es partícipe. Actuar conforme a esta realidad es ser libre. “Una persona no es humanamente, es decir razonablemente, libre de optar por la verdad o por el error, ya que la verdadera libertad es escoger la verdad. Sólo ella nos hará libres” (Panikkar, 2007, p. 433).

Este actuar libre implica entonces un compromiso, cuando el ser humano actúa conforme al *ethos* tiene un compromiso consigo mismo y con el otro; no se vale de argumentos establecidos por la Iglesia o cualquier otra institución, sino que se vale de sí mismo. De este modo no hay algo que pueda quebrantarlo, se adhiere a la verdad, la reconoce como su guía, así “... se ha reconocido el derecho a la verdad y el deber del hombre de adherirse a ella. La verdad es liberadora, pero es necesario aceptar antes el deber de abrazarla; entonces viene la liberación” (Panikkar, 2007, p. 433). Este deber es en cierto modo un llamando, pero uno que no es impuesto, sino que se familiariza con la mente y el espíritu.

La liberación implica no tener que dar razón de la existencia, es decir, no hay por qué justificar el motivo del propio ser en el mundo, éste ya se entiende, se concibe en la realidad. De este modo se conduce el vivir, el *ethos* fluye en el ser humano tal vez sin que éste se dé cuenta, sin embargo, si lo sabe, no lo cuestiona. Panikkar habla del hombre prehistórico como aquel que no se ve obligado a explicar su existencia o su modo de actuar. “La mentalidad prehistórica no tiene que justificar la existencia del hombre a sí mismo o a otros. Simplemente, el ser humano vive, como cualquier otro ser vivo” (Panikkar, 1999, p. 157). Este vivir que no requiere estar justificado no es falta de

sentido, sino que está tan lleno de él que no existe la necesidad de cuestionamientos.

De este modo puede notarse cómo la necesidad de justificación implica inseguridad, falta de compromiso con la condición humana. Se crean entonces valores específicos que obedecen a una reflexión más o menos convincente, aceptada; así la actividad del ser humano se centra en una supuesta mejor convivencia, las personas se convencen de que lo que hacen es por el bien común. Es así que el *ethos*:

Poco a poco fue adquiriendo un nuevo sentido en forma de código de conducta, de tal manera que se convirtió en una serie de normas de un pueblo, una institución o un grupo, concretándose definitivamente como Moral. Ahora bien, todos los pueblos han tenido un código de moral. Aún antes de la época clásica griega, pero eso derivado del *Ethos* originario. Sin embargo, la ética como disciplina es un aporte griego, en tanto estudio objetivo del *Ethos*, y posteriormente como una reflexión sobre la moral (las leyes de una cultura o pueblo). (Mendoza, 2016, pp. 45-46)

Todo aspecto de la vida puede ser reflexionado, no obstante, ésta (la reflexión) no alcanzará a explicar –y mucho menos vivenciar– el contenido completo. Por ello, es necesario dejar que cada cualidad sea explotada, alcanzando así el nivel de importancia que requiere en la vida del ser humano.

Panikkar (1999) aborda la justificación desde la conciencia histórica: “La conciencia histórica debe justificar, esto es, demostrar, el valor de la existencia del hombre mediante su *hacer*, esto es, creando o

produciendo su mundo con sus valores” (p. 157). No obstante, todo ello resulta ser una ilusión que marca un camino borroso, pues nunca se camina con total seguridad.

Los valores morales no pueden determinarse, no son únicos y universales, más bien hay un solo valor, el *ethos* es el valor del que el ser humano parte, de este modo no hay correcto o incorrecto, sería como pedirle a la flor que dejara de ser flor porque con ello afecta la tierra. De aquí parte uno de los grandes problemas contemporáneos, se les pide a las personas que actúen según su razón, no obstante, cuando se encuentran solas les es insuficiente, o bien, se les pide que actúen según ciertas reglas que ya han sido revisadas y aprobadas, mismas que no se cuestionan debido al miedo por encontrarse repentinamente sin sustento alguno.

Cuando el actuar y el pensar son uno, es cuando el *ethos* fluye en el ser humano; esto no se debe a que el actuar haya pasado por la reflexión, sino a que obedece a la condición humana. “Los humanos piensan, y todo su pensamiento pertenece a lo que el hombre es, pero los humanos también actúan, y toda su actividad pertenece también a la naturaleza humana, aun cuando el sentido de esos actos no haya llegado a la conciencia reflexiva” (Panikkar, 1999, p. 108). La condición humana se construye en tanto se hacen partícipes las cualidades que la hacen posible. “La condición humana es la propia posibilidad del ser humano por ser ésta un modo de construirse a sí misma” (Mendoza, 2016, p. 40). En este sentido no hay exclusión, ni dualidad, el ser humano no obedece a un modelo, no busca ser aceptado, su *ethos* lo dirige. Por lo tanto, es importante resaltar que no hay un ser humano acabado, es decir

éste es siempre una posibilidad que se mantendrá a lo largo de su vida, en este sentido cada día será distinto, y, sin embargo, fiel a su condición.

LA MORAL: ENTRE LA RAZÓN Y LA FE

Ahora bien, puesto que la moral suele presentarse como algo dudoso, las personas se preguntan sobre el origen de la misma, no pueden asegurar si el ser humano nace siendo moral o si, por el contrario, es necesario que se acerque a una autoridad que le dicte el mejor modo de actuar. Las normas morales que son dictadas por una institución, aparecen como ajenas, y a pesar de ello, se las obedece por miedo, existe una tradición que las marca, la cual no acepta ninguna variante. Dentro de este escudriñamiento, los hombres y mujeres se ven forzados a encaminarse por la vía de la razón o bien por el camino de la fe. Sin embargo, pareciera que ni la razón ni la fe les ofrecen una respuesta sólida, y al final quedan de nuevo ante la zozobra de la inseguridad.

Ello se debe en gran parte a que la razón ha sido puesta en un altar inalcanzable, y a que la fe, es vista como algo somero. Actualmente la fe no se cuestiona, porque no se comprende, es decir, no es vista como parte de la condición humana, como un acercamiento a la verdad; la fe se ha convertido en tabú, no en sostén. Habrá que regresar a su sentido originario para que el ser humano pueda reconocerse en ella: “La fe manifiesta el mito en el que creemos sin que <<creamos>> que creemos en él. Creer no es poseer una fe del mismo modo en que se posee un objeto de conocimiento;

es simplemente el acto de creer” (Panikkar, 2007, p. 30). La creencia es algo que acompaña a las personas durante su existencia sin que lo noten, no obstante, no desaparece, sino que marca un camino a seguir.

La moral nace de la fe (Panikkar, 2007, p. 63), no consiste en un deber ser impositivo, es más bien una orientación que no requiere de cuestionamientos, ya que se encuentra dentro del ser humano como una guía originaria. La moral no obedece al *logos* sino al *ethos* “Nos comportamos moralmente mientras que no nos preguntamos el por qué. En el momento en que nos sentimos obligados a justificar la moral por medio de la razón (¿y de qué otra manera podríamos hacerlo?), aquélla empieza a agrietarse” (Panikkar, 2007, p. 74). La persona que obedece a su *ethos* no se cuestiona, porque la pregunta no aparece en su actuar, simplemente *es* originariamente y construye así su humanidad. “El *ethos* originario es de carácter ontológico. En el ser humano está la posibilidad de su formación y transformación constante” (Mendoza, 2016, p. 42). Así como la vida, el ser humano se forma día a día, su camino es dinámico.

Se ha dado a la razón el protagonismo en la vida de los hombres y mujeres, sin embargo, no se puede pretender que ésta irrumpa en todos los ámbitos de la condición humana; la moral no se debe al conocimiento racional, es parte del *mito* del ser humano, el cual es su horizonte de realidad que le permite vivir en el mundo; el horizonte mediante el cual se construye siendo partícipe de la realidad que concibe y no cuestiona, es decir:

El mito sirve, así como punto de referencia última, como criterio de verdad en base al cual los hechos son reconocidos como verdaderos. El mito, cuando es querido y vivido desde dentro, no necesita ser investigado más a fondo, es decir ser superado por la búsqueda de algo que va más allá; requiere sólo ser hecho cada vez más explícito, porque expresa el fundamento mismo de nuestra convicción de verdad. (Panikkar, 2007, p. 118)

El ser humano se construye a partir del *mito*, confía en él; éste es anterior a una concepción dual, debido a ello es que ofrece comprensión y puede sustentarse. De este modo, la moral aparece con claridad y prescinde de justificaciones. No hay ninguna persona sin *mito*, esta es su referencia, el modo en que llevará su vida se debe al *mito* que lo conforma, y éste le permite actuar moralmente, no porque tenga claro lo correcto y lo incorrecto, más bien porque dentro del él no se concibe al bien ni al mal, Panikkar (2007) refiriéndose al hombre <<primitivo>> afirma: "... [Él] sigue su mito sin hacer preguntas. El día que empieza a preguntarse el por qué, llega al conocimiento del bien y del mal e inmediatamente adquiere la consciencia del carácter ilógico, irracional del mito" (p. 73). Cuando el ser humano divide sus acciones en buenas y malas, es precisamente cuando requiere una justificación, esto lo hace de manera racional, lógica; y pretende conducirse moralmente con base en ello. Sin embargo, la moral no puede ser reducida a una mera conclusión racional. La razón es una manera de acercarse a la realidad, no la única.

Si los hombres y mujeres se guían sólo por la razón, aparecen la culpa y el arrepentimiento, sufren,

viven con dolor, sin que esto sea realmente aceptado, es decir, se sufre por el seguimiento a las normas morales, se “obedece” a regañadientes, no porque se vea como parte constitutiva del ser humano. La sociedad contemporánea se inclina a pensar que entre más dolor lleve a su vida más moral es, de este modo el medio para alcanzar la salvación es el sufrimiento, y el dolor se convierte en una consecuencia de la inclinación al mal, del alejamiento del “modelo de persona”. En este sentido se ha desvanecido el sentido originario del sufrimiento, el *mito* del dolor ha sido desmitificado, porque se ha cuestionado, no se acepta el sufrimiento como parte de la vida, el sacrificio por el otro ha dejado de tener sentido:

El problema adquiere su gravedad en cuanto empezamos a desmitificar. Desde el momento en que nos preguntamos por qué debemos <<sufrir>> (por nuestro prójimo, o a causa de una culpa moral, o sin motivo aparente), ya no aceptamos el dolor de por sí; la eficacia purificadora de la pena disminuye de manera directamente proporcional a su desmitificación. En resumen: *el dolor sin el mito pierde su propia razón de ser* y vuelve a ser intolerable. (Panikkar, 2007, p. 92)

No se tolera lo que no se comprende, cuando se sufre por obligación no hay sacrificio, no se piensa en el otro, ni siquiera en sí mismo, tal vez en este sentido ni siquiera se sufra, más bien se está en desacuerdo, el sufrimiento queda sin *mito* y choca con lo que se concibe como condición humana. Esta es una de las razones por las que las personas intentan a toda costa evitar el sufrimiento. Se piensa en un ideal de felicidad

que excluya una parte del ser humano. Pero el sufrir inevitablemente es parte de la vida, sin embargo, no es algo negativo, es parte de una concepción no-dual.

Lo anterior puede verse claramente en el *mito* de Prajapati, Dios creador en el hinduismo, el cual hace el sacrificio por excelencia y se convierte en creador. Prajapati deseó no estar solo, ahí dio inicio el sacrificio:

Prajapati deseó un segundo. Habría podido exclamar, como el Dios de los Mordvinos: << ¡Si tuviese un *partner*, haría el mundo! >>. Pero el Dios del hinduismo no disponía de materia originaria con la cual crear el universo. No tenía más alternativa que sacrificarse a sí mismo; el desmembramiento de Prajapati es el sacrificio primordial mediante el cual toda cosa ha sido hecha. La creación es entonces un sacrificio, un darse, una inmolación creadora. Pero no hay nadie a quien ofrecer el sacrificio, y nadie dispuesto a recibirlo: debe ser al mismo tiempo sumo sacerdote y sacrificio (víctima), destinatario de sacrificio e incluso resultado del sacrificio mismo. Él se subdivide a sí mismo en tantas partes como son necesarias para completar la creación. Del sacrificio ofrecido en forma total todo procede: estrofas y melodías, caballos y todo otro animal, las cuatro castas de los hombres. Su cabeza formó el cielo, su pecho la atmósfera, su cintura el océano, y sus pies la Tierra, mientras que la Luna nació de su mente; de su mirada nació el Sol, de su boca Indra y Agni, de su respiración nació el viento, y así todo lo demás. (Panikkar, 2007, p. 98)

El sacrificio de Prajapati es auténtico, no hay alguien que reciba su sacrificio, nadie lo obligó a sacrificarse, él decidió apagar su soledad y se desmembró.

Se convirtió en creador a partir de su entrega; y fue de su cuerpo que pudieron ser creadas todas las cosas. Aquí el sacrificio obedece a sí mismo, tiene un sentido, cuenta con claridad, el desmembramiento aparece como posibilidad para el otro sin que éste tenga necesariamente consciencia de ello.

El ser humano se vale de todo su ser para vivir, la consciencia que le posibilita esto no es únicamente intelectual, rebasa lo medible y lo tangible “En la vida humana hay algo <<más>> que tiempo y espacio. Este <<más>> que se abre a nuestra consciencia no es sólo nuestro intelecto. No sólo somos conocedores de que somos seres conscientes y auto-conscientes. Somos también conocedores de que este <<más>> no tiene límites, es in-finito, vacío, misterioso” (Panikkar, 1999, p. 11). Este *más* puede ser percibido por el espíritu, pues éste no obedece las reglas espaciales ni temporales, en este sentido rebasa lo intelectual para dejar al descubierto la esencia de lo que significa *humano*.

Ser moral no es encontrar lógicamente el motivo para serlo, las personas no buscan un motivo para amar, simplemente aman, ya que esto es parte de su condición y debido a que hay algo o alguien que les genera amor. La moral no es para algo, es decir, no tiene un objetivo, un fin específico, sino que es por sí misma, debido a ello, se obedece “Obedezco no porque veo el fundamento lógico de los mandamientos, ni porque no veo (siguiendo la línea de la irracionalidad) sino porque *veo* qué debo obedecer. La fe es esta *visión*. Es algo definitivo e irreductible, sin motivos ulteriores o razones extrínsecas para creer” (Panikkar, 1999, p. 85). La fe forma parte de la condición huma-

na, no se trata de seguir ciegamente; más bien implica una comprensión clara de la realidad.

Hace falta entender que gran parte de las respuestas a las preguntas sobre el actuar humano, y en general sobre la vida, son a-rationales, y no por ello incomprensibles o carentes de sentido. La filosofía no se encuentra separada de la espiritualidad, así como la moral no tiene por qué confrontarse con la razón. “La moral, como un iceberg, no sólo es inconsciente y oculta en las nueve décimas partes de su <<substancia>>, sino que se mueve y se desplaza, viaja hacia mares todavía no rozados por la reflexión, por la consciencia reflexiva” (Panikkar, 1999, p. 80). Negar la moral como *ethos* sería negar una parte del ser humano, para comprender que todo ello rebasa la razón es necesario ampliar el horizonte.

Ahora bien, se ha pretendido desmitificar a la moral, es decir, encontrarle un fundamento reflexivo, pero al hacerlo, el ser humano ha quedado desorientado; al no poder explicar completamente el actuar de manera racional, la moral que intenta equipararse a la razón es vista como ajena, una imposición que debe seguirse sin cuestionar, no porque se entienda como parte de la condición humana, sino debido a que las razones que se encuentran para fundamentarla parecen insuficientes.

Una moral desmitificada se desvanece, es como pretender encontrar un motivo para que el sol saliese cada día bajo el pretexto de que no fuera suficiente el que proporcionara vida. “Hoy en día no podemos prescindir de encontrar (o mejor, de buscar) un fundamento para la moral. Si desmitificamos la moral, ésta no puede menos que desaparecer como tal, como crite-

rio decisivo de comportamiento: queda sólo una racionalidad estática privada de cualquier autoridad sobre la que pueda basarse un deber dinámico” (Panikkar, 1999, p. 79). De este modo cualquier acto podría ser moral y estar justificado; así, un mundo completamente racional podría resultar un caos tremendo.

Esto no implica que la moral esté carente de conocimiento, sino que éste último no inunda cada rincón del ser. “La moral sin conocimiento se vuelve fanatismo y esclavitud, de la misma manera en que el conocimiento que intenta penetrar en todas partes y en toda cosa mata al hombre y destruye la vida” (Panikkar, 1999, p. 80). Tal pareciera que el ser humano intentara anclarse en una de sus cualidades, siendo esto impedimento para que explorase todo lo que su condición le ofrece, por lo tanto, lo que debe procurarse es el equilibrio, puesto que tanto la razón como la moral son valiosas en todo ser humano.

La moral es un modo de ser, de estar en el mundo, se despliega tanto al semejante como a las plantas y a los animales, no se rige de ciertas normas, porque éstas dictan cómo actuar en determinadas condiciones, y las personas no pueden ser morales sólo en ocasiones o bajo determinadas circunstancias, la moralidad abarca toda la existencia, por ello no depende de una justificación, es un hacer propio del ser humano.

Mientras las normas morales orillan a las personas a la incertidumbre, la moral está exenta de dudas porque contiene un saber auténtico que se remite al *mito* “... bienaventurado el hombre que actúa de forma directa y no reflexiva, de modo que no tenga dudas sobre lo que tiene que hacer” (Panikkar, 1999, p. 82). Puede decirse que la moral no pide permiso para ex-

presarse, así como el amor; se trata de una cualidad que se despliega a cada instante.

La concepción del bien y del mal generalmente crea inseguridad, de este modo el ser humano actúa con cautela, cuidándose de no errar, se ve tentado a ir por el camino del mal e intenta evitarlo a toda cosa, o bien, cae en la tentación y trata de justificarlo racionalmente. Pero ahí donde la razón no puede entrar es donde se encuentran la fe y el *mito*. La moral no es racional, se remite al *ethos*, y es parte del *mito*.

Cada persona tiene dentro de sí misma una manera de relacionarse con el mundo, esto incluye cada ser y situación con la que vive. Como se vio, Panikkar llama a esto *mito*, el ser humano se debe a su éste, su condición está intrínsecamente ligada a lo que concibe como realidad:

El mito nos proporciona un punto de referencia que nos orienta en la realidad. El mito que uno vive nunca es vivido ni visto de la manera en que uno vive o ve el mito de otra persona; es siempre el horizonte aceptado dentro del cual se sitúa nuestra experiencia de verdad. Yo estoy sumergido en mi mito de la misma manera que los demás lo están en el suyo. (Panikkar, 2007, p. 47)

Es así que cada acción que tienen los hombres y mujeres con su semejante es reflejo de la significación que tiene para ellos el mundo. A pesar de que el ser humano no sea crítico de su *mito*, puesto que no se da a la tarea de desmitificarlo, se construye a partir de él,

no pudiendo dejar de ser resultado de su lenguaje, su historia, su cosmovisión, etc.

LA TOLERANCIA Y EL *MITO*

Ahora bien, ¿qué significa tolerancia? Panikkar menciona que “La tolerancia es la dinámica mítica intrínseca que permite la remitificación” (Panikkar, 2007, p. 59). Remitificar significa, volver al *mito* en el cual no hay necesidad de cuestionamientos, seguir la línea que traza el propio modo de ser, estar seguros de lo que se hace no porque se haya justificado racionalmente, sino porque es parte intrínseca de uno mismo.

Tolerar no es imponer, ni considerar al otro como extraño, sino como distinto, si se acepta esto se puede tener claro que propiamente no hay errores, sólo modos distintos de concebir la realidad. “Podemos ser auténticamente tolerantes sólo si no llegamos a posiciones de compromiso, habiendo constatado que la verdad misma es tolerante. La tolerancia no deriva de una indiferencia hacia la verdad sino de una percepción de la verdad misma” (Panikkar, 2007, p. 59). Es decir, se es tolerante en cuando desaparece la barrera que divide a una persona con otra, ello implica aceptar que el otro puede tener la razón, sin que ello signifique dejar de creer en lo propio.

Para ser tolerante es necesario comprender que cada visión del mundo y cada ser humano tienen un acercamiento a la verdad, ésta última no puede ser abarcada de manera total. No se puede pretender describir al *ser* o a la felicidad en una oración, el recipiente se va llenando, y es redondo, cada uno ve en un

momento sólo una parte de él, y conforme se camina se le puede ir rodeando y entonces se descubre que tiene más caras, se irá llenando, aunque tal vez nunca completamente.

Aceptar que no hay un solo modo de conocer la verdad, no implica de ningún modo ser indiferente, da la oportunidad de crecer. Cuando se da apertura al pensamiento del otro, se deja de lado la inseguridad.

En el ámbito religioso, por ejemplo, la tolerancia juega un papel verdaderamente relevante, al igual que no hay un solo modo de acercarse a la verdad, el conocimiento de Dios, o, mejor dicho, la experiencia divina, no se da sólo si se sigue cierto camino. La evangelización se propone convertir al otro para lograr su salvación, sin embargo, esto ya implica asumir que lo propio es lo válido y lo verdadero, cabría entonces hacer los siguientes cuestionamientos ¿Vale más la propia palabra que la del semejante? ¿No será suficiente seguir lo que para uno mismo tiene mayor sentido, dejando que cada persona se conduzca como mejor le parezca?

Pareciera ser, que el ser humano asume la absoluta razón de la existencia, y con ello, se impone como lo hace un padre ante el error de su hijo. “No sólo es muy cruel perseguir en esta corta vida a los que no piensan como nosotros... me parece que no corresponde en absoluto a unos átomos de un momento, como somos nosotros, anticiparnos así a los decretos del creador” (Voltaire, 2016, p. 149). La tolerancia, al igual que la sabiduría, predica con el ejemplo. Si se viera un error, o una oportunidad de mejorar, el modo de hacerlo notar es actuando de la mejor manera po-

sible, y así, esperar a que el otro lo vea, si está en él verlo, corregirá el rumbo.

La sociedad actual requiere de tolerancia, se pide que cada voz sea escuchada, y aparece la aflicción al ver que el entorno parece desaparecer los rostros de cada persona en beneficio de la comunidad, sin embargo, al final, se carece de confianza puesto que cada uno intenta identificarse dentro del fondo borroso que promete ser tolerante en tanto no se entorpezca su objetivo.

Cada aspecto de la vida se encuentra impregnado de la necesidad de tolerancia, desde la familia hasta la política, por lo tanto, corresponde a toda persona tomarla en cuenta durante su camino hacia el saber, el conocimiento y finalmente, la humanidad. No se está siempre en la posibilidad, al menos inmediata, de comprender lo que el otro dice, sin embargo, se puede ser tolerante y respetar lo distinto. Es por ello que el sabio no da respuestas, hace que uno se pregunte, porque la respuesta que nace de sí mismo no la puede dar nadie más.

La tolerancia no descarta por no comprender. Muchos de los aspectos científicos que son aceptados hoy en día tienen el voto de confianza de la mayoría de las personas. Se tiene fe en la ciencia, se acepta aquello que seguramente ni siquiera se comprende. Pero paradójicamente, la ciencia no es tolerante, pide que se le crea y al mismo tiempo no deja entrar nada más que no sea compatible con ella misma. "... [La ciencia], puede creer que *extra scientiam nulla est salus* (fuera de la ciencia no hay salvación). Es suficientemente abierta y tolerante, pero dentro de sus propios límites" (Panikkar, 2009, p. 33). La ciencia es un modo de ver

la realidad, no obstante, se ha llegado a creer que es la única válida, por ello su intolerancia.

Ahora bien, si el *mito* que se vive incluye al semejante, entonces se podrá ser tolerante, si por el contrario se sigue una ideología, entonces la tolerancia no se vislumbra. "... la tolerancia que se tiene es directamente proporcional al *mito* que se vive e inversamente proporcional a la ideología que se sigue" (Panikkar, 2007, p. 45). Cada vez que las personas son tolerantes, puede darse el diálogo, esto se ve de manera clara cuando uno se encuentra con otra cultura, hay, por ejemplo, una cosmovisión distinta, la creación del mundo puede ser relatada de otra manera, pero es posible encontrar ahí algo que se asemeje con lo propio.

Si los obstáculos se desvanecen, la armonía se hace presente, surge entonces lo que Panikkar (1993) llama paz. "La paz sólo puede ser armonía de la misma realidad en la que nosotros participamos cuando estamos en situación de receptividad por no poner obstáculos al ritmo de la realidad" (p. 25). La realidad no es estática, lo que cada uno considera como real no es la verdad absoluta, entender esto da pauta al crecimiento y fortalecimiento del ser humano, así como de la propia cultura.

La tolerancia no significa que la persona se desvanezca, que acepte la visión ajena deshaciéndose de la suya. De algún modo el ser humano no podrá nunca dejar de ser él mismo, pero en tanto más se conoce más acepta, no por ello es conformista, sabe que, en su esencia, en su interioridad, se encuentra aquello que lo vincula con su semejante; por eso no se impone, querer cambiar al otro haría que se deshiciera de una parte de sí mismo, "... cuanto más soy yo mismo, más des-

aparece mi ego. Yo soy, entonces, todos y todo, pero desde un ángulo único, por así decirlo” (Panikkar, 1999, p. 162). Es entonces cuando el *yo* deja de ser fundamental, puesto que se funde con el universo.

La persona que es tolerante acepta las diferencias, no pone condiciones para la tolerancia, Panikkar afirma que en última instancia el objetivo de la tolerancia es desaparecer, no ser necesaria, esto significaría que realmente se convive con el otro y se respeta su *mito*. “La auténtica tolerancia preferiría no ser necesaria, querría llegar a ser superflua, vive con la esperanza de desaparecer” Panikkar, 2007; p. 48). Si la tolerancia desaparece entonces ya no hay división, se vive con el otro, en este sentido no se desaparece ninguna barrera, porque nunca se vio una.

ADVAITA Y SABIDURÍA

El *mito* posee una riqueza auténtica, forma parte de lo que los hombres y mujeres conciben como realidad. Es en él donde puede verse reflejado el sentido de la vida, así mismo, hace posible apreciar la conexión que el ser humano tiene con sus semejantes, la divinidad y el cosmos. Se habla entonces de la *unidad* que se encuentra más allá de la concepción posterior a la dicotomía, es decir, no se concibe a la *unidad* porque se intente reunir a la persona con Dios y el cosmos, sino que éstos nunca han sido vistos de manera separada.

La cuestión es ver lo que une, los polos se complementan, y es así como se da el devenir de la realidad: “... sólo la polaridad que no destruye la unidad permitirá el crecimiento y la libre manifestación de la

realidad” (Panikkar, 2011, p. 37). El *mito* se edifica sobre la mayor simpleza, aquella que se afirma en el curso de la vida; y que es imposible ignorar en tanto se vive. El *mito* no es ajeno a la razón, el error generalmente consiste en ver de manera separada *mythos* y *logos*. Como bien afirma Panikkar (2007) al referirse a la *metanoia* radical:

Puedo sólo subrayar cómo la dicotomía sujeto-objeto, así como la fractura casi esquizofrénica entre *mythos* y *logos*, corazón y mente, acción y contemplación forman parte de ella, junto con una visión indivisa de la realidad, en la cual las dimensiones cósmicas, divinas y humanas son reintegradas en una experiencia cosmoteándrica. (p. 28)

Precisamente en la experiencia cosmoteándrica es posible vislumbrar el Uno: “... el <<hombre>> de la experiencia teo-antropo-cósmica, el *anthropos* de la visión cosmoteándrica no es sólo un animal racional... sino la personificación, encarnación, manifestación... real de la dimensión intelectual o espiritual de la realidad que ha sido llamada <<vida eterna>>...” (Panikkar, 1999, p. 11). La división no tiene cabida, sin embargo, esto no unifica, no desaparece las características propias de cada ser, no obstante, cada uno forma parte del todo. Este modo de ver la realidad es posible en tanto se cree en el *mito* sin que se vea ensombrecido por la búsqueda casi arrolladora de la verdad mediante la pura razón.

Al *mito* hay que mirarlo con otros ojos, unos que permitan enriquecerse con su contenido, y que de este modo sea posible el alumbramiento. “El estudio del mito requiere una actitud particular: no se puede

mirar directamente a la fuente de luz; hay que darle la espalda, para poder ver no la luz, sino los objetos iluminados. La luz es invisible. Y lo mismo el mito” (Panikkar, 1999, p. 29). No obstante, se encuentra ahí, alumbrando el horizonte del ser humano.

Para que el *mito* pueda alumbrar hay que verlo desde una perspectiva de confianza, de fe. Sólo de este modo es posible que proporcione sabiduría. “*Mito* y sabiduría no se separan, el amante del *mito* lo es también de la sabiduría” (Panikkar, 1999, p. 29), y el sabio no puede caminar sin fe, ésta lo sostiene del modo en el que un mástil sostiene su vela, así mismo, la fe no se encuentra sola, está impregnada de conocimiento. El *mito* es invisible porque se cree en él sin que la creencia de que aparezca como tal, por ello no se cuestiona, de otra manera sería destruido.

El ser humano está dotado de diferentes cualidades que le permiten tener contacto con la realidad, nunca deja de valerse de ninguna de ellas; no pueden separarse ya que forman parte de un mismo ser, de este modo constituyen una visión clara. Cuando los hombres y mujeres permiten que cada uno de sus sentidos sean partícipes del entendimiento de sí mismos y de lo que los rodea, se genera una consciencia de la armonía, misma que:

... es posible sólo integrando la tercera dimensión de la realidad... En otras palabras, armonía entre las tres formas humanas de contacto con la realidad: la sensibilidad, la razón y la fe... Ni el dominio de una sola forma, ni de dos, sino interpenetración en relación de interdependencia, es decir, *advaita*. Esta intuición está representada por la *sabiduría*... (Panikkar, 2009, pp. 12-13)

Esta consciencia puede ser despertada por el *mito*, se encuentra presente en la enseñanza védica, y en el sabio. Ninguna de estas formas de abordar el conocimiento –visto como entendimiento y comprensión de la realidad– da respuestas certeras, más bien invitan a despertar lo que ya se encuentra en uno mismo, lo cual nunca podrá ser ajeno, y por lo tanto se reconocerá, no será necesario aprenderlo, más bien dejarlo fluir. Precisamente con los veda, se da paso a una revelación que otorga sabiduría, misma forma parte de una riqueza índica:

...Veda significa “sabiduría”, el “saber” o “conocimiento” por excelencia... constituyen la revelación o *sruṭi*: una revelación no de orden religioso sino metafísico, que los *ṛsis* –“videntes” o sabios de las primeras edades- transmitieron como resultado de su “visión” o penetración intuitiva, directa, en la realidad última (la raíz del término *ṛsi* significa “ver” o “visión”), como resultado de su “escucha” de la voz del Ser (*sruṭi* procede de la raíz *sru-*: oír, escuchar). (Cavallé, 2008, p. 37)

Los veda, textos hindúes en forma de plegaria representan el *mito* dentro del cual vive el Ser, por ello a través de estas escrituras puede ser contemplado y vivido, esa es la finalidad, la vida es uno de los más grandes tesoros; pero debe ser una vida vivida; es decir, una de la cual se forme parte activa, que no tematiza, sino que incluye y transforma en la medida que avanza. Es pues éste: “... un auténtico camino iniciático que, al ritmo de la vida del cosmos, nos lleva a la realización del nacimiento de la verdadera Vida en nosotros” (Panikkar, 2011, p. 16). Puesto que el ser hu-

mano es mucho más que un animal racional, es necesario alimentar aquello que le posibilita experimentar su humanidad, esto significa, potenciar las cualidades que acompañan a la razón.

No puede vivirse una vida de la cual no se es parte, y cada persona es parte de la vida esencial, aquella que se comprende en la meditación y en la plegaria, donde no hay cabida para la posesión ni el apego. El presente siglo muestra cada vez más barreras que alejan al ser humano del entendimiento auténtico, ya que las distracciones de un sistema preocupado por el consumo desvían la atención de la simplicidad de la vida, la tarea consiste en regresar la mirada hacia ella.

Es imperante que el ser humano deje de dividir la vida y a sí mismo, porque no existe comprensión que esté separada de la *unidad* de la cual forma parte, la concepción de la ésta requiere conciencia activa, una participación que no se estanque en la adecuación de la realidad mediante conceptos, ésta misma es mostrada mediante la meditación, requiere de una revelación intuitiva, de este modo se puede acceder a la sabiduría: “La sabiduría sólo se revela en un estado de conciencia de unidad (*advaita*), se comprende por intuición y se vive por contemplación, nunca mediante manipulación especulativa” (Martín, 2009, p. 13). La contemplación es inherente al ser humano, una de las actividades que le permiten el despertar hacia la realidad, al generar conceptos y adecuaciones no hace más que alejarse de la misma, esa que se le presenta en cada nube y en cada árbol mostrándole lo último, como afirma Nisargadatta (Cavallé, 2008, p. 62).

El *advaita* contiene la sabiduría de la no-dualidad: “... (en sánscrito *a-dvaita*) conlleva precisamente

el desvelamiento de lo concreto y efectivo de la no exclusión, en el seno de lo real, de identidad y diferencia, unidad y multiplicidad, universalidad y particularidad” (Cavallé, 2008, p. 21). Para el pensamiento occidental puede ser complicado comprender el término, lo curioso es que éste se encuentra intrínseco en cada persona, sin importar la cultura o la cosmovisión, como se mencionó, el término *advaita* –no-dualidad–, no es posterior a la división, más bien anterior a ella, y, por lo tanto, mucho más cercana al ser humano y a su condición.

En el *advaita* nada se encuentra separado ni se divide, de este modo estimula la reflexión de lo ya pensado y/o asumido, de modo que: “Es una invitación a cuestionar lo que son certezas para el sentido común –para la ‘sana razón, subterfugio de quienes por naturaleza tienen envidia al pensar’ (Heidegger)...” (Cavallé, 2008, p. 13). La sabiduría genera consciencia, éste es uno de sus propósitos, el actuar que la precede es una consecuencia del despertar auténtico. El *advaita* contiene en sí mismo, al igual que el *ethos*, sabiduría existencial.

ÉTICA VIVENCIAL

La división se hace con el pensamiento, por lo tanto, la dualidad como forma de vida es producto de la tematización de la realidad, en la cual las polaridades se consideran como opuestos y no como complementos, de este modo, el día y la noche parecen contrarios. El pensamiento occidental tiene una marcada tendencia

a la dualidad, una de las consecuencias de ello es la aparición de lo *bueno* y lo *malo*:

Producto del pensamiento filosófico occidental, la ética, siendo el estudio racional de los actos humanos bajo los conceptos de bien y mal, desde Platón hasta nuestros días, ha sido el parámetro para justificar la acción deliberadora de los humanos: norma, ley, regla, paradigma de conducta u opción orientadora de la vida basada en imperativos. (Mendoza, 2016, p. 47)

En este sentido el ser humano vive como un niño al cual le han quitado la posibilidad de conducirse desde su propio *ser*, teniendo que pedir permiso para cada acción, recitando y aprendiendo constantemente lo que está permitido y lo que no. Aquí, se apaga casi por completo al *ethos*, sustituyéndolo por un deber ser que ha sido impuesto.

A partir de esta perspectiva, la ética se ha enseñoreado de las decisiones de lo humano, indicándole e imponiéndole los caminos del bien y el mal; y, más aún, obligando a su realización o negación a partir de los “escrúpulos” de ciertos deberes de la conciencia, creando con ello los conceptos de culpa, pecado, remordimiento, responsabilidad, etc.: “el deber ser”. De esa forma, la ética se ha convertido en la *medida* de lo humano. (Mendoza, 2016, pp. 47-48)

Y puesto que el ser humano no es un ser al que pueda definirse, corresponde a cada persona construirse desde su propia posibilidad, explotando sus capacidades y virtudes, aquellas que la hacen única, pero al mismo tiempo perteneciente al universo del cual

forma parte. Esto es lo que posibilitará una mejor convivencia, tanto en tiempos afortunados como desafortunados.

Por consiguiente, imponer una forma, desde un modelo determinado de ser, es un peligro, puesto que implica determinar una identidad estática, con lo cual el ser humano, de manera individual y social, queda condenado a no ser humano, sino un objeto de uso, consumo y manipulación. (Mendoza, 2016, p. 260)

El cuadro que enmarca una vida determinada encierra una gran variedad de ilusiones y apegos que son creados por el mismo sistema que establece las condiciones para obtenerlos, de este modo, los hombres y mujeres se encuentran persiguiendo objetivos que se encuentran muy lejos de sí mismos.

No hay una regla para la vida, esto sólo impediría que las manifestaciones como el arte y la cultura, la misma humanidad, pudieran explotar a partir de cada hombre y mujer. La regla es impuesta desde la dualidad, desde una visión que insiste en ensombrecer parte de las cualidades del ser humano, por ello, “De lo que se trata ahora, es de seguir pensando la ética de manera diferente a la tradicional, sobre todo que su fuente se desprenda del *Ethos* originario, y no sólo de determinados modelos que sirvan como justificación al sistema de normas morales” (Mendoza, 2016, p. 48). El ser humano tiene la tarea de ser fiel a sí mismo, a su capacidad para mirar el mundo desde una perspectiva interior, esto le da certeza en su actuar sin requerir de justificaciones.

Una ética originaria es capaz de afrontar las dificultades que presenta la vida desde una visión de

sabiduría, pues no sucumbe a los vagos placeres que se enfrentan al pecado y la culpa, es decir, una ética originaria es anterior a las sanciones impuestas por cualquier institución, pues emana de un modo humano de ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Panikkar, Raimon, Paz y desarme cultural, Cantabria, Sal Terrae, 1993.
- Panikkar, Raimon, La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad, Madrid, Trotta, 1999.
- Panikkar, Raimon, Mito, Fe y Hermenéutica, Barcelona, Herder, 2007.
- Cavallé, Mónica, La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger, Barcelona, Kairós, 2008.
- Panikkar, Raimon, La puerta estrecha del conocimiento. Sentidos razón y fe, Barcelona, Herder, 2009.
- Martín, Consuelo, Upanisad, con los comentarios Advaitia de Śankara, Madrid, Trotta, 2009.
- Panikkar, Raimon, Iniciación a los Veda, Fragmentaria, Barcelona, 2011.
- Mendoza, Rubén, Ética: formación y transformación humana, México, Torres Asociados, 2016.
- Voltaire, Tratado sobre la tolerancia, Madrid, Espasa, 2016.

CAPÍTULO 4

ÉTICA Y EDUCACIÓN EN PAULO FREIRE, UN QUEHACER TRANSFORMADOR ENTRE LA ACCIÓN Y LA REFLEXIÓN

Mariana Gálvez Cruz

*Los hombres no son formados en el silencio,
son formados en la palabra, en el trabajo,
en la acción, en la reflexión Paulo Freire.*

*La educación verdadera es praxis, reflexión
y acción del hombre sobre el mundo para
transformarlo.
Paulo Freire.*

Paulo Freire es uno de los más significativos pedagogos y filósofos del siglo XX, no sólo por desarrollar la pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista-liberadora, sino por enfatizar la gran importancia del diálogo, cuyo fenómeno humano, nos es revelado por medio de la palabra. Por ende, la palabra sólo es verdadera cuando existe una unión entre acción y reflexión que, en efecto, son dos fases constitutivas indisolubles. De modo que, la palabra verdadera sea la única capaz de transformar el mundo. El diálogo es la esencia de la educación como práctica de la libertad.

La filosofía de la educación que desarrolla Freire nos ofrece la concepción del mundo, de la vida y del ser humano, más allá del contexto latinoamericano, existen en su visión crítica, elementos o categorías universales dignas de análisis en todo ámbito relacionado con la educación. Freire observó al mundo como algo que se está construyendo y por eso la filosofía de la educación no puede verse como algo especulativo ni abstracto, mucho menos terminado, más bien como un quehacer práctico creativo-recreativo e inacabado para lograr la construcción de un mundo común.

ALFABETIZACIÓN UN ACTO IMPREGNADO DE HUMANISMO

Paulo Reglus Neves Freire es uno de los más significativos pedagogos y filósofos brasileños del siglo XX, ingresó a la Universidad de Recife en 1943 en donde estudió filosofía. Era evidente la gran vocación que tenía como docente, ya que para Freire educar *es impregnar de sentido todo lo que hacemos en cada momento* y sin duda, mostró un auténtico interés en practicar su propio método de alfabetización, entre muchas otras aportaciones de suma importancia.

Adoptó un método no ortodoxo cuya finalidad consiste en la enseñanza de la lectura y la escritura a la población adulta trabajo que fue condicionante para elegir al presidente de Brasil, Ana María Araújo, esposa de Freire, nos dice:

La experiencia de alfabetización en Angicos (Rondônia) resplandece entonces como la génesis de una

creación que no cesará de producir elementos novedosos, evolucionando e integrando aportaciones y sugerencias provenientes de muy diversos orígenes. Alfabetizó a adultos en 45 días, tratándose de trabajadores rurales (Araújo, 2004, p.59).

Por ello, le interesó involucrase pedagógicamente con la sociedad brasileña, con la finalidad de concientizar y con la posibilidad de crear una reflexión política-social de la realidad, hecho que, marcó el inicio del fascinante y enriquecedor legado que nos dejó.

Las voces no son ignorantes. Las voces tienen cultura pues saben reconocer la familia de voces. Ejecutan bien las obras. Saben construir casas y ciudades. Ahora sólo falta que sepan leer y escribir: Y, sobre todo, es la hora de que entren firmes y decididos en la sociedad, como verdaderos ciudadanos activos. Van a votar. Van a movilizar para reclamar y obtener sus derechos. Brasil necesita la aprobación de otras voces (Araújo, *Op.Cit.*, p.62).

En la vivencia inicial de la gran sabiduría de Freire, es prudente señalar los gérmenes socráticos que hay en su doctrina, un verdadero humanista que va tejiendo con la experiencia, bastante dramática, contextualizada en los vaivenes de la agitada realidad específicamente en Latinoamérica y que tanto la enseñanza como el aprendizaje son ejes medulares para el avance de cualquier sociedad. “Freire propuso y trabajó la educación por y para la libertad; La concientización que inspiraba y animaba la alfabetización de adultos, todo el mensaje socializante y personalizador de Freire y sus colaboradores, gozaban de la estima general de los líderes militantes.” (*Ibid.*, p.64).

Para muchos la práctica revolucionaria ética-educativa se convirtió en una especie de amenaza social: “Era una promesa o una amenaza política, capaz de alterar el rumbo de las próximas elecciones. Quede ahí esa simple alusión a las interpretaciones mezquinas y tendenciosas, marcadas por las ideologías dominantes y por la mentalidad adaptada al suceso puntual en inmediato.” (*Ibid.*, p.60).

Freire también afirmó que el proceso de la alfabetización tiene como tarea la comprensión crítica de la realidad social, política y económica en la que está el alfabetizando. “La alfabetización, y por ende toda la tarea de educar, sólo será auténticamente humanista en la medida en que procure la integración del individuo a su realidad nacional, en la medida en que le pierda el miedo a la libertad y en la medida en que pueda crear el educando un proceso, de recreación, de búsqueda, de independencia y de solidaridad.” (Freire, 1998, p.14).

Así, el acto de alfabetizar es sinónimo de concienciar, como sujeto perteneciente a la historia y como sujeto lúcido de su historia. De tal modo que, el acto de educar imprescindiblemente se conecta con la libertad, la creación, la búsqueda –tarea necesaria en la existencia del ser humano, pues siempre nos encontramos envueltos en este devenir, porque siempre estamos aprendiendo– y la pregunta. Educar en ese sentido, es también un acto de amor al otro.

LA PEDAGOGÍA DE LA PREGUNTA

Respecto al acto de cuestionar Juliana González, nos dice: “Preguntar es ver. La interrogación tiene un poder apofántico, revelador: saca a la luz, pone ante la conciencia aquello por lo cual se interroga. Es un estado de experiencia y de conciencia, un despertar y *hacer presente* o recaer ante la presencia, ya sea del *todo* o de un aspecto del mundo y de nuestro propio saber y nuestro discurso sobre éste.” (González, 2000, p.35). La pregunta es la forma primigenia del saber y gracias a las grandes interrogantes el universo nos es develado y los seres humanos perviven.

Las respuestas a las preguntas son ocurrencias parecidos a los primeros ladrillos de una construcción, así los primeros cimientos se logran a través de un gran cúmulo de ensayo de respuesta. Por ello, el propósito de la pregunta se aterriza en una investigación, cuyo saber interrogar alude a la dialéctica del arte de cuestionar, pensar y buscar. Gadamer respecto a lo anterior, nos dice:

El arte de preguntar es el arte de la escucha y del despojo de prejuicios. Por eso, para hacer una pregunta pertinente se necesita tener el horizonte de comprensión, así ocurre la pregunta dentro de un proceso en el que se van sucediendo las preguntas, no como una intuición o como una ocurrencia, sino una orientación en la que van surgiendo las preguntas dentro del mismo sentido del interlocutor. (Gadamer, 1991, p.441).

El pensamiento de Freire también apunta dentro de esta dirección hacia una pedagogía de la pregunta,

del mismo modo las preguntas no pueden reducirse a meras ocurrencias como lo muestra Gadamer, la pregunta se debe pensar y estructurar siempre en el orden del sentido, de la comprensión y del diálogo. Sin embargo, ¿Quién es poseedor o poseedora de la verdad? Podríamos responder que la verdad se encuentra en el diálogo como Hegel lo afirmaba *la verdadera realidad es el devenir*, por ello se entiende que el conocimiento es un proceso que en la praxis con el diálogo se puede alcanzar, diálogo que conforma al educador y al educando. “El diálogo debe ser, al mismo tiempo, acción/reflexión y, por tanto, praxis. Al reflexionar y denunciar el mundo en que vivimos, contribuimos a su transformación. Como práctica educativa, el diálogo se efectúa por medio de una relación horizontal, en la que tanto el educador como el educando buscan saber más en comunión”. (Freire, *Op. cit.*, p.208).

Ahora bien, en este sentido, en el fondo es notablemente democrático el comenzar a aprender a preguntar; en la actualidad, la enseñanza no entrena la curiosidad del arte del preguntar y sucede que surge un movimiento unilineal sin regreso o sin retroalimentación¹ en donde no existe avance. Recordemos que el inicio del conocimiento justamente *empieza por los sentidos* como apuntalaba Aristóteles, pero añadiremos que, primordialmente, comienza por la pregunta. Freire nos dice: “El autoritarismo que quiebra nuestras experiencias educativas, inhibe, cuando no reprime, la capacidad para preguntar. La naturaleza desafiante de la pregunta tiende a ser considerada, en la atmósfera

¹ El educador por lo general trae consigo la respuesta implícita sin invitar a reflexionar y a cuestionar.

autoritaria, como provocación a la autoridad.” (Freire, 1986, p.54).

En efecto, todo tipo de autoritarismo además de ser antiético, quiebra nuestras experiencias de conocimiento, por eso Freire insiste en que uno de los puntos de partida de la formación del educador, sea una perspectiva liberadora en donde se viva la indagación y se viva de modo dinámico el asombro, a partir de crear el hábito y la virtud por preguntar de ambas partes (educador y educando).

Retomando nuevamente el tema de la interrogación, la preocupación de Freire es muy notable cuando asume que se debe avanzar de la fase de la pregunta por la pregunta por eso, nos dice: “Lo importante, sobre todo, es unir, siempre que sea posible, la pregunta y la respuesta a las acciones que hayan sido practicadas o a las acciones que pueden llegar a ser ejecutadas o rehechas.” (*Ibid.*, p.57). Así claramente la tarea de la filosofía y del amor por el conocimiento no es tanto resolver, sino saber preguntar, ya que podemos caer en el error de la burocratización de las preguntas.

Arriesgarse y equivocarse es lo que nos permite de modo activo avanzar en el conocimiento así, la pedagogía basada en la libertad debe ser naturalmente arriesgada, de modo hegeliano, la fuerza de lo negativo es fundamental, porque sin ese laberinto aventurado no nos sería posible crear. Ante dicha situación, es menester aclarar lo que significa en palabras de Freire burocratizar: “La burocratización implica adaptación, por lo tanto, con un mínimo de riesgo, con ningún asombro y sin preguntas. Entonces, la pedagogía de la respuesta es una pedagogía de la adaptación y no de la

creatividad. No estimula el riesgo de la invención y la reinención.” (*Ibid.*, p.58).

¿Cómo evitamos burocratizar las preguntas? Muy sencillo, dice Freire, al reconocer la existencia misma como un acto de preguntar y al encontrar la radicalización de la transformación al asombrarnos.

Esa actitud humana originariamente llamada asombro, así como el mito, nacen del *thauma*, asombro y maravilla. Respecto a eso Eduardo Nicol afirma que: “El asombro es una disposición que coincide asimismo con el estado de despierto, vigilia o alerta del que hablaba Heráclito y que se vincula con el sentido de veracidad que se adjudica el sujeto despierto antes que a la *aletheia* o verdad.” (Nicol, 1988, p.374).

Paulo Freire propone una calidad educadora comprometida con la actitud ante el acto educativo a nivel ontológico: “En una relación horizontal, tanto los alumnos como los educadores estaríamos al mismo tiempo enseñando y aprendiendo, a través del diálogo reflexivo. Y cualquier intento de control del otro se entendería como necrófilo, porque impediría la vocación ontológica del hombre ser más” (Freire, 2000, p.34). De modo que el papel del educador lejos de ser el que ironiza al educando, consiste en auxiliar con la reflexión para replantear cualquier cuestión en la que ambos practiquen y cultiven la virtud por medio del asombro constante.

La finalidad de dicha concepción dialógica es formar una disciplina pedagógica que trascienda más allá de una mera organización, no se trata de un control estricto disciplinario, sino al contrario, a toda costa se pretende evitar silenciar al educando y superar

los límites de la espontaneidad y del conocimiento como sentido común.

La esfera de lo pedagógico debe colaborar con el desarrollo de la autonomía intelectual y la autodisciplina no tanto en el sentido normativo-autoritario, sino en el sentido de autarquía, y de autodominio, más enfocado a un *cuidado de sí* auténtico, decisivo e independiente.

La práctica dialógica en la educación debe ser constante entre profesor y alumno o en palabras de Freire educando y educador, es precisamente a lo que se refiere la Ética en la educación de tal modo que, se resalte que el pensamiento crítico, la construcción colectiva, el desarrollo de la participación, el respeto, la cooperación, la tolerancia, la concienciación de que somos seres activos en la construcción del conocimiento no sólo particular, sino universal, en busca de una sociedad más justa.

Paul Ricoeur, parecido al pensamiento crítico de Freire, plantea en su pequeña ética militante: “Llamemos *Intencionalidad Ética* a la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas” (Ricoeur, 1996, p.176). Posteriormente nos enriquece al rescatar la importancia de la acción que sin duda, se lo debemos a Aristóteles: “La primera gran lección que guardaremos de Aristóteles es la de haber buscado en la *praxis* el anclaje fundamental del objetivo de la *vida buena*.” (*Ibid.*, p.177). Precisamente el método o los métodos de Freire tienen relación con la justicia, con la práctica de la reflexión y la reflexión en la práctica.

LA DIGNIDAD Y EL INTERÉS POR LA CALIDAD DE VIDA

Sin duda, la trayectoria de Freire, además de emerger como un proceso creador, posee un ritmo de constante innovación y avance armónico cuya energía transformadora tiene su origen a una intuición ligada a la experiencia, con un estilo de evolución creativa como el rasgo con que Bergson caracteriza la gran profundidad de las actividades de la vida y el espíritu.

Para Freire la concienciación significa un despertar y un cambio de mentalidad que abra la posibilidad de reforzar la capacidad de analizar críticamente, su propia realidad transformadora en la que luche contra las adversidades, en específico con sistemas opresores como se ha analizado, en los que la educación no es una prioridad.

Como se citaba y se elogiaba al inicio del capítulo, su quehacer para con los otros de cierto modo trascendió, gracias a que enseñó a leer y a escribir a demasiados adultos con el propósito de revolucionar el pensamiento y en tan sólo pocos días el gobierno brasileño aprobó la creación de miles de comunidades o grupos culturales en todo Brasil. Sin embargo, posteriormente tras el golpe militar, Freire fue encarcelado, luego exiliado a los pocos días de su liberación. Así que, la situación política y social frente a las dictaduras de la época en América Latina, frenó el proceso de liberación cultural, aunque la riqueza de su pensamiento es innegable, ya que la pedagogía emancipadora y reflexiva, son un referente obligatorio no sólo en

las aulas,² sino en cada célula del ser y del actuar en el tejido político-social.

Freire, al igual que muchos filósofos exiliados, encarcelados y momentáneamente extraviados, buscan respuestas del sentido de la vida y de la recuperación de la dignidad humana desde cualquier parte del mundo luchan desde sus trincheras para reivindicar la reflexión y el sentido sobre la existencia humana. Fue el caso de Hannah Arendt, Paul Ricoeur, Viktor Frankl, Karl Jaspers, entre muchos otros, que sufrieron las injusticias de regímenes totalitaristas y que no perdieron la esperanza de una lucha por el pensamiento y la praxis de la renovación ante circunstancias críticas.

A propósito de Hannah Arendt, que nos afirma que “La decisión de preservar la propia dignidad incluye la decisión moral de respetar la dignidad del otro, quienquiera que sea” (Freire, *Op. cit.*, p.73). Y en efecto, en el campo educativo los esfuerzos se deben concentrar en descubrir como es que todos los individuos, por supuesto tanto educandos como educadores, adquieran conciencia y validez de su propia dignidad, ¿Porqué no somos conscientes en trabajar la reflexión por la dignidad? Y ¿Cómo podemos comprender la moralidad de ello? ¿Qué tan capaces somos de practicar la solidaridad con el otro? Es una tarea que parece sencilla, pero en la educación es un objetivo idealista y utópico y de modo lamentable es poco práctico.

La dignidad es el reconocimiento del hecho de que cada persona es un ser único y limitado, con de-

² Para Freire se debe construir el conocimiento, desde las diferentes realidades que afectan o que acompañan a los dos individuos políticos en acción, a saber, educando y educador o aprendiz y maestro.

recho a la vida. En cualquier situación o circunstancia adversa la dignidad del ser humano permanece vinculada a un contexto.

Los derechos son los medios que nos sirven para delimitar ciertas fronteras, reafirmarlas y también para reconocerlas, por eso es imprescindible que tanto la ley como la educación, reconozcan y oficialicen la dignidad de todos los seres humanos, ¿Para ese fin se inventó el derecho? ¿Para lograr la dignidad se requiere de educación? “En nuestros días la dignidad de todos los seres humanos y sus perspectivas futuras se ven amenazadas por la creciente miseria social, por las consecuencias ecológicas de la explotación y la generación de capital.” (Freire,

Ibid, p. 75). Tales conflictos se superan con aprendizaje mutuo y con una sociedad que se esfuerce por fomentar y acrecentar el pensamiento crítico, con conocimiento y práctica de tipo axiológica, ética, deontológica, ontológica, lógica y política.

Los educandos sin esperanza del futuro se vuelven criminales de su propia dignidad, despojados de su ser, políticos cínicos, seres humanos irrecuperables, prisioneros ignorantes de su naturaleza y esa sociedad como lo indica Hannah Arendt es altamente peligrosa, pues nos referimos a los *no pensantes*³ y a los que sólo obedecen como lo explica en la banalidad el mal. Pues el totalitarismo se ha nutrido justamente de ser un sistema abyecto y retorcido, que opera de modo silencioso.

³ A los *Don Nadie*, a los seres sin convicción, a los banales, ya que, nunca cuestionan y nunca se pre-ocupan por la otredad, carecen de dignidad, de moral y de ética .

Recordemos también como la obediencia ciega, es decir la acción de los no pensantes⁴, permite que el ser humano cometa las peores atrocidades, sin responsabilizarse de las consecuencias encontrándose así mismos hundidos en un colapso moral. ¿Acaso, queremos que lo mismo suceda con la educación?

Es pertinente agregar como lo decía Freire de modo muy singular “Nadie *es* si prohíbe que los otros *sean*.” (Freire, *Op. cit.*, p.15). El pensamiento vivo de Freire exige ser accionado, reconsiderado y analizado, pues nos ofrece incontables herramientas dignas de escucha y de propagación que en nuestra sociedad son de tono urgente.

Así pues, el aprendizaje sólo es posible cuando las consideraciones del pensamiento del ser humano se vinculan al reconocimiento de su existencia de modo histórico y social y a su deseo o esperanza de tener un posible buen futuro. Por esa razón es esencial que el futuro sea la base de pensar una educación con solidaridad y con una calidad de vida responsable y digna por medio del diálogo, como se ha enfatizado. Los que enseñan deben comprender la realidad en la que viven como parte de su actividad de aprendizaje y como el proceso de lograr una enseñanza significativa vista en un aprendizaje real con contenidos existenciales.

Freire evidentemente expresó la dignidad y el cuidado por sí y para sí, como nadie lo había hecho hasta entonces, por ello Ana María Araujo Freire en *La Pedagogía del oprimido* expresa lo siguiente: “se exponen por primera vez en la bibliografía psicológi-

⁴ Tan sólo basta el hecho del *no-pensar* para cometer los peores crímenes.

ca, como parte intrínseca de la educación, cuestiones como la injusticia, el sufrimiento y las condiciones de sumisión de los oprimidos del mundo” (Araújo, *Op.cit.* p.28). Así, lo que Freire formuló, son muestras novedosas de un mirar creativo y preocupado por la humanidad, posteriormente continúa afirmando que: “*La pedagogía del oprimido*”, el “*leitmotiv* de la vida de Paulo Freire, es lo que confiere verdadera unidad a toda su obra, en coherencia y comunión con toda su trayectoria vital.” (*Ibid.*)

FREIRE PROPONE UN QUEHACER TRANSFORMADOR ENTRE LA REFLEXIÓN Y LA ACCIÓN

Freire mostró lo imprescindible del trabajo constante y trascendente quehacer ético, a favor de la liberación de la muchedumbre en su mayoría marginada y discriminada, pero también mutilada y cegada. Así mismo fomentó fervientemente el pensamiento crítico. No sólo por desarrollar la pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista-liberadora, sino por enfatizar la gran importancia del diálogo, cuyo fenómeno humano nos es revelado por medio de la palabra. Por ende, la palabra sólo es verdadera cuando existe una unión entre acción y reflexión que, en efecto, son dos fases constitutivas indisolubles. De modo que, la palabra verdadera sea la única capaz de transformar el mundo.

En este punto es urgente enfatizar la cosmovisión de palabra que tenía Freire, como condición básica del diálogo que, a su vez, “Caracteriza el ser o el estar siendo radical, en contraposición al ser o estar siendo sectario. Así radical es quien se inserta críti-

camente en la historia, es decir, sin pasividad, pero también sin pretender ser su propietario.” (Freire, *Op.cit.*, p.50). El sectario en cambio, al transformar lo relativo en absoluto, es incapaz de mantener un verdadero diálogo, circunscrito a sus verdades y por ello, dice Freire ...*el sectario no crea nada porque no ama.* (*Ibid.*, p.62). El diálogo además de ser una exigencia existencial también es la esencia de la educación como práctica de la libertad. *La pedagogía del oprimido* se puede interpretar filosóficamente como una pedagogía del otro, descubrimiento de la realidad que se oculta o nos oculta a medida que nos aproximamos a ella y que también nos oculta de nosotros mismos, en la medida en que continuemos postulando nuestro existir como complejo y conflictivo. Por ello, es menester reconocer que en el cosmos no tenemos un lugar fijo, ni una medida preestablecida.

La filosofía de la educación que desarrolla Freire nos ofrece la concepción del mundo, de la vida y de nuestra condición humana, mucho más allá del contexto latinoamericano, ya que existe en su visión crítica elementos o categorías universales dignas de análisis y posibles en todo ámbito sin que sea exclusivamente educativo, ni mucho menos limitadas a cierta ubicación geográfica. “Paulo Freire dejó códigos y señales que traspasan todas las fronteras lingüísticas y culturales, independientemente del lugar de la tierra donde se encuentren.” (Araújo, *Op.cit.* p.58). Allí donde la opresión y la injusticia, que casi no sucede, se vuelven intolerables, sus libros se aprueban y se leen. Allí en donde las personas viven en la comodidad y la satisfacción, las ideas de Freire indican el camino del

diálogo, la solidaridad, la autonomía y la construcción de *Un solo mundo*.

Freire observó al mundo como algo que se está construyendo en gerundio y por eso la filosofía de la educación no puede verse como algo especulativo ni abstracto, más bien como un quehacer práctico creativo-recreativo e inacabado para lograr la construcción de un mundo común. Ya lo advertía Heráclito hace varios siglos, que para los despiertos hay un mundo común, pero los que duermen se vuelven cada uno a su mundo particular, sin embargo, *el pensar es común a todos*.

La vida de Freire como ya se mencionó, fue una vida dedicada al compromiso, su principal objetivo recaía en humanizar radicalmente la educación y gracias a ello, transformar a las sociedades desde preceptos revolucionarios con conexión indisociable entre la teoría reflexiva y la praxis. Freire afirma “No puede haber palabra verdadera que no sea un conjunto solidario de dos dimensiones indicotomizables, reflexión y acción.” (Freire, *Op. cit.*, p.16).

En ese sentido, como se ha analizado, decir la palabra es transformar la realidad y es por ello, el decir la palabra no debe ser privilegio de algunos cuantos o sólo en algunos espacios o dentro de una institución, sino apelar por que decir la palabra, también se diga fuera de la institución, en cualquier espacio hacia todas y todos, pues la palabra reflexiva es un derecho fundamental y básico para todos los seres humanos. Esa sería la invitación permanente que Freire postula para los educadores.

Posteriormente Freire inventará el término de concepción *bancaria* al no superar la contradicción

educador-educando. De esta contradicción resulta una concepción sobre la educación que hace el educando al sujeto pasivo y terriblemente adaptado, esclavizado, viciado e ignorante, ya que, desfigura totalmente la forma del educando.

El ser humano cuando es educado en esta mecánica se convierte en vacío o en una especie de olla, siendo llenado por otro, con pedazos de mundo digerido, cuyos residuos de residuos pretende crear contenidos de conciencia. Ante ello, dice Freire, el educador disciplina, habla, indica, elige el contenido de los programas, es el que sabe y es el sujeto del proceso.

En tanto que, el educando, es al que se le educa, al que se le disciplina, el que escucha de forma pasiva, al que se le domina, el que sigue las instrucciones, el depósito, el que no sabe y, por tanto, el objeto. Ante dicho escandaloso y realista esquema, Freire aclara y postula:

- a. No más un educador del educando.
- b. No más un educando al educado.
- c. Sino un educador-educando con un educando-educador.

Esto significa

1. Que nadie educa a nadie.
2. Que tampoco nadie se educa solo.
3. Que los hombres se educan entre sí, mediatizados por el mundo. (*Ibid.*, p.18)

En las obras de Freire indiscutiblemente encontramos referencias éticas-filosóficas, políticas y pe-

dagógicas. ¿A quién se dirige Paulo Freire? Se dirige a todos los seres humanos, a los educadores y a los *educandos*, pues todos constantemente estamos aprendiendo algo, concibiendo, contemplando e interpretando al mundo y a la realidad que nos envuelve, pero también, cabe mencionar que siempre aprendemos de todas y de todos.

Los educandos estamos obligados a evitar permanecer silenciados ante las condiciones cambiantes que se presentan en cualquier circunstancia, estamos obligados a explorar el terreno de la reflexión, la autenticidad, la audacia y la posibilidad.

Estamos obligados a crear y mantener vivas las opciones para mejorar el mundo. Un mundo que, sin duda, escuche a los marginados, a los fragmentados, a los de bajos recursos, pero también a los de los altos recursos, a los que no cuentan con un registro ante una institución, a los que se hallen en colegios tanto oficiales como privados, incluso a los que no tengan colegio o a los que se encuentren fuera del ámbito académico. Por ello, todos estamos en el aprendizaje permanente de por vida, bien lo decía Sócrates *Una vida sin examen no merece ser vivida*. Todos y todas poseen rostro, voz, pensamiento y creatividad que sumen a la humanidad y justo ese es el legado y el desafío que Paulo Freire nos deja como quehacer urgente en el campo de la enseñanza, un quehacer transformador entre la acción y la reflexión.

La tarea de la filosofía y del conocimiento, como nos afirma Freire, no es resolver, sino preguntar bien y en ese sentido, que el educando es insertado en un permanente proceso de educación, pues auténticamente tiene que ser un interrogante y un curioso de sí mismo.

En efecto, sin esa aventura de autoconocimiento no es posible crear, siendo así, toda práctica educativa que se funda en lo estandarizado, en lo preestablecido, en la rutina (como lo son las instituciones o los consejos escolares) en donde todo esté predicho, es burocratizante y por eso mismo es antidemocrático, antiético e inhumano. Concluyo con unas últimas citas, a saber, del libro de primaria de tercer grado “Gracias Paulo Freire, por consagrar tu vida al servicio de la educación, las niñas y los niños del mundo te lo agradeceremos: nuestro mundo será mejor gracias a maestros como tú.” (Díaz, 2013, p.98).

¿Seremos capaces de verdaderamente luchar por una liberación dentro y fuera de las aulas? ¿Cuáles son las nuevas formas de opresión a las que estamos sujetos tanto en la vida como en el ámbito educativo? ¿Qué tanta disponibilidad tenemos hacia los otros? ¿Estamos inmersos en una pedagogía liberadora o sistémica? Freire dice:

La educación se transforma incluso en sueños, ideales, utopías, metas. Eso es lo que denomino naturaleza política de la educación. Las bases de ese tipo de educación radican en la educabilidad del ser humano. Tal educabilidad se fundamenta en la imperfección humana, histórica. Somos necesariamente éticos, en la medida en que, constantemente, tenemos que tomar decisiones. (...) Afortunadamente me acusan de ser una persona idealista y soñadora, con tal de que continúe creyendo en los seres humanos y en el hecho de que el desempleo global es consecuencia de la globalización económica y del desarrollo científico y tecnológico, desprovistos de un código ético que tome en consideración los intereses de todos, o sea,

la ética de la solidaridad humana. (Araújo, *Op. cit.*, p.220).

Más que un discurso o un ideal, recordemos que somos hechura de las circunstancias como Ortega y Gasset lo expresó: *yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*. El tiempo y el espacio es constitutivo en nuestro modo de ser circunstancial, por eso como cultivo personal y tarea pendiente, nuestra labor es elemental desde la ética, reitero en el *hacerse humano* limitado e imperfecto, con la educación y con nuestra vida a través de la propia reflexión, que edifique el puente de la decisión y acción.

BIBLIOGRAFÍA

- Araújo, Ana María (2004) *La pedagogía de la liberación en Paulo Freire*, Barcelona, GRAO, 282 pp.
- Díaz Carlos (2013), *Educación en valores 3*, México, Trillas, 128 pp.
- Freire, Paulo (1986), *Hacia una pedagogía de la pregunta, Conversaciones con Antonio Faúndez*, Buenos Aires, La Aurora, 226 pp.
- _____, (1998), *La educación como práctica de la libertad*, Madrid, Siglo XXI, 154 pp.
- _____, (1999), *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*, México, Siglo XXI, 70 pp.
- _____, (1980), *Pedagogía del oprimido*, Madrid, Siglo XXI, 248 pp.

- Gadamer, H.G. (1991), *Verdad y Método I, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 430 pp.
- González, Juliana (2000), *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y biética*, México, Paidós / UNAM, 337 pp.
- Nicol, Eduardo (1988), *La idea del hombre*, México, FCE, 416 pp.
- Ricoeur, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, España, Siglo XXI, 415 pp.

CAPÍTULO 5

EL DIÁLOGO COMO MILAGRO ARTÍFICE EN EL *ETHOS*

Esau Vega Jiménez.

INTRODUCCIÓN

¿Qué es un milagro? Ésta es un pregunta que llama al silencio, y es que no hay una respuesta que resulte clara ante dicha interrogante. El milagro cae en lo misterioso, en aquello que no tiene una explicación, aquello que sucede más allá de los planes y los preparativos; sin embargo, a pesar de la falta de preparación, el milagro logra cambios importantes y se convierte en una especie de luz que lo clarifica todo. Poco más hay que se pueda decir acerca del milagro, y a pesar de ello es algo que llega a reconocerse de manera inmediata. Basta con mirar en el ámbito médico: ¿cuántas veces, ante la falta de una explicación clara, no se ha dicho que la recuperación de un paciente ha sido “un milagro”? Resulta pues que, más allá de concepciones religiosas y doctrinales, el milagro parece ser algo que, a pesar de ser des-conocido, goza de un cierto re-conocimiento.

Resulta interesante esa cuerda floja en la que el milagro deambula, justo en el límite que se forma entre lo des-conocido y lo re-conocido. Y pareciera que en ese mismo límite se desenvuelven los tres acto-

res principales de esta pequeña historia: el milagro, el *Ethos*, e incluso el diálogo. Lo significativo será, pues, poder vislumbrar la intrínseca relación que puede existir entre estos tres agentes: ¿cómo puede el diálogo convertirse en milagro? ¿Cómo un milagro se vuelve artífice en la construcción del *Ethos*? Y sobre todo, ¿cómo abraza el *Ethos* a los diálogos milagrosos? Para todo esto, será necesario comenzar por preguntar por el mismo *Ethos* y por el diálogo en una forma más profunda.

EL *ETHOS* Y EL DIÁLOGO

El *Ethos* humano, que bien puede ser llamado simplemente ética, es un tema que posee gran complejidad. No se trata de una serie de normas o mandatos, y mucho menos de una asignatura de escuela; “La ética antes que una disciplina filosófica, es un modo propio del ser humano, denominado *Ethos*” (Mendoza Valdés, 2016). Con tal aspecto a la vista, la dificultad no hace otra cosa que crecer, y es que hallar el *Ethos* humano significará encontrar el modo propio de ser del mismo ser humano. La problemática radica en el hecho de que aquello que se ha denominado “propio” tiende a ocultarse, es decir, parece que lo propio no se muestra de manera explícita. Por ello, la primera pregunta que sale al encuentro es: ¿cuál es el modo propio de ser del ser humano? Tal cuestión es enorme, quizá incluso simplemente inabarcable; sin embargo, es una cuestión que exige una demora en ella misma, una pregunta que exige morar dentro de ella para lograr hallar un mínimo de luz sobre la interrogante.

Para lograr morar en la pregunta planteada se requiere, en primer lugar, comprender que dicha cuestión no persigue una única respuesta, y mucho menos una respuesta cerrada y terminada. Para no perder de vista esto último, conviene que la interrogante sufra una pequeña metamorfosis, la pregunta ahora será: ¿cómo es el modo propio de ser del ser humano? Aunque el cambio parece ser mínimo, las consecuencias que éste conlleva son bastante significativas: en primer lugar, cuando se pregunta a través del “cuál”, parece que se cuestiona por algo muy específico, en tanto que, cuando se cuestiona acerca de un “cómo”, el horizonte al que se aspira es mucho más amplio; y en segundo lugar, el “cuál” va tras algo determinado, tras una forma de entidad, y por su parte, el “cómo parece ir tras algo indeterminado, o al menos no determinado por completo, no va tras la búsqueda de un ente, sino que se encamina tras algo más parecido a un fenómeno, a una especie de modo de desarrollo.

Una vez que la metamorfosis ha tenido lugar, la pregunta vuelve al frente: ¿cómo es el modo propio de ser del ser humano? Ahora se comprende que no se está cuestionando por algo determinado, que al hablar del “modo propio” no se trata de algo que se cierre al modo de una entidad que excluye a otras entidades, sino que se trata de un fenómeno siempre abierto que en su “cómo” no excluye, sino que abarca y comprende. Ese denominado “modo propio” no deja de lado “el modo originario de ser de lo humano; es decir, de su indeterminación: un ser cambiante que nunca permanece en una identidad, siempre está proyectado a ser, a decidir, a elegir, al azar e indeterminación de la vida” (Mendoza Valdés, 2016), por ello mismo no se

cierra, sino que siempre se abre hacia nuevas posibilidades. Pero el asunto no termina ahí, no se puede dejar de lado lo obvio, el “modo propio” del ser humano también tiene que responder a algo que el ser humano posee en tanto que humano, es decir, algo que le hace ser humano.

La complejidad sólo se vuelve mayor, y es que preguntar por aquello que posee el ser humano en tanto que humano, significa preguntar por algo esencial en éste. El problema es que de nueva cuenta se puede caer en la idea de buscar una especie de esencia única y cerrada, pero tal cosa sólo conduciría al encubrimiento de un pequeño aspecto dentro de la multiplicidad de aspectos que componen la humanidad del ser humano. Para evitar esto, se ha de dejar de lado aquella idea tradicional de “esencia”, y en su lugar se han de colocar aquellas características que construyen al ser humano, ya no desde lo determinado y cerrado, sino desde lo abierto en el dinamismo constante. Es evidente que enunciar todas esas características es una labor para toda una vida; sin embargo, es posible concentrar la atención en una de ellas y, puesto que todas han de estar relacionadas en alguna forma, al lograr descubrir de manera más nítida una sola, será posible hallar cierta claridad en el resto de dichas características propias. Una vez que se tiene esto en cuenta, el caminar hacia una sola característica podrá ser realizado sin la pretensión de ser el único andar que vale la pena realizar o el más importante, sino que simplemente es un andar que busca abrir más andares y más senderos por recorrer.

Una vez que los márgenes han sido trazados, puede ser finalmente lanzada la cuestión: ¿cuál es una

característica del modo propio de ser del ser humano? La pregunta puede parecer confusa y extraña, pero eso tal vez se daba a la formalidad con la que se ha planteado. Una forma más simple de enunciar dicha cuestión es: ¿cómo distinguir al ser humano? Ahora resulta mucho más sencillo enunciar alguna respuesta que de inicio al andar que se busca; y tal respuesta bien podría enunciarse diciendo: “el hombre es el animal que representa, que lleva inherente la propiedad de decir” (Heidegger, 2005). El ser humano “dice”, lo que significa que el ser humano “habla”. Al ser humano se le puede distinguir como el ser que es capaz de habla. Lo interesante con el asunto del habla, radica en el hecho de que siempre se encuentra en una relación, es decir, el habla no se da en un aislamiento, sino siempre en una forma de encuentro con lo otro. A esa relación que forma el habla, a ese encuentro con lo otro, bien se le puede denominar “diálogo”; por lo tanto, puede decirse que el ser humano es un ser que dialoga.

La pregunta ahora es ¿qué significa dialogar? Tal cuestión puede parecer algo simple, incluso el acto de dialogar podría verse como un ejercicio cotidiano, y es que ¿quién no ha platicado alguna vez con otra persona? Día a día los seres humanos hablan y se comunican, y tal acto ha sido entendido como un diálogo, de ahí que la cuestión planteada parezca estar libre de cualquier tipo de problemática. Sin embargo, bajo la mirada de Gadamer, el dialogar se muestra como un asunto que no se da de manera fortuita, sino que se ha de trabajar para que éste llegue a lograrse. A través de esta nueva perspectiva, el asunto del diálogo no sólo se vuelve problemático, sino que, dada su condición de característica distintiva, también conduce hacia un

abismo que absorbe al ser humano mismo, y es que si el diálogo ha caído, en cuanto a problema, en una especie de olvido ¿aún sabrá dialogar el ser humano? Incluso, puesto que la formación académica está sostenida sobre la base del discurso, sería posible preguntarse, ¿hay un aprendizaje real en el ejercicio académico? Ante tales cuestiones, se deja ver la importancia del diálogo, que abarca la existencia del ser humano desde lo cotidiano hasta aquello que se ha denominado “conocimiento”.

El asunto del diálogo, pues, resulta de vital importancia, sin embargo, suele pasar desapercibido. Tal cuestión resulta reveladora ya que, como ocurre con tantas cuestiones, parece que lo importante no siempre es tomado como tal, como si lo importante tuviera la tendencia de ocultarse. El diálogo, en tanto que importante, parece moverse entre la luz y la oscuridad, entre lo que es posible observar y aquello que escapa a la mirada. Este es el punto que se persigue, no se trata sólo de ver el aspecto formal del diálogo, sino de poder vislumbrar esa parte oculta del acto de dialogar, esa parte milagrosa que posee el diálogo por sí mismo. Gracias a Gadamer, es posible iniciar el andar a partir de una visión del diálogo que va más allá del mero hablar, es posible partir de la base que Gadamer ha construido, para lo cual será necesario comprender lo que es el diálogo y las características necesarias para que éste se lleve a cabo. Una vez logrado esto, será necesario adquirir una visión más amplia con respecto a lo que se encierra en la palabra, será necesario traspasar el concepto para llegar al abismo oculto detrás del sonido. Y por último, será menester observar la comprensión misma del ser humano, esto para lograr un

mayor entendimiento con respecto a la apertura para el diálogo mismo.

Una vez trazado el sendero a seguir, la pregunta que provocó el primer paso de este andar vuelve a colocarse ante la mirada: ¿qué significa dialogar? Sin embargo, para que tal cuestión cobre su auténtica profundidad, será necesario lanzar una pregunta nueva: ¿cómo se lleva a cabo el diálogo? Desde la postura de Gadamer, se ha de comenzar por decir que “la capacidad para el diálogo es un atributo natural del ser humano” (Gadamer, 1998), es decir, el diálogo es algo propio del ser humano. Esto podría conducir hacia la creencia de que el diálogo, por ser algo natural, ha de estar exento de todo tipo de cuestionamiento; sin embargo, lo mismo podría decirse de cuestiones como la maternidad o la sexualidad, sobre las cuales, curiosamente, sí se desarrolla toda una serie de problematizaciones y, por tanto, se busca una especie de formación respecto a éstas. El carácter “natural” del diálogo no ha de sustentar, pues, el olvido de éste como problema. Por lo tanto, el diálogo es, en primer lugar, algo natural y problemático.

LA PROBLEMÁTICA DEL DIÁLOGO

Después de estos primeros y torpes pasos, se descubre una pregunta curiosa e importante: ¿dónde radica el problema del diálogo? Una primera pista se deja ver en el aspecto etimológico de la palabra misma. El término “diálogo” está compuesto por el prefijo “di”, que significa “dos o dualidad”; y por el vocablo “logos”, que en la cultura griega llega a encerrar el misterio

de la mente o del alma hasta el punto de que no hay una definición clara y determinada¹. Con esta pista podría decirse, aunque sea de forma un tanto precipitada, que el diálogo es el acercamiento de dos almas. Dicha conclusión puede hallar sustento en el pensamiento de Gadamer, ya que él afirma: “cuando se encuentran dos personas y cambian impresiones, hay en cierto modo dos mundos, dos visiones del mundo y dos forjadores de mundo que se confrontan” (Gadamer, 1998). A través de estas dos perspectivas, se puede hallar un aspecto común: en ambos casos se habla de un encuentro entre seres diferentes (pueden ser almas, o pueden ser mundos y forjadores de mundos). Este asunto se vuelve crucial ya que, puesto que en lo distinto siempre hay una distancia, se puede decir que el diálogo es un acercamiento entre aquellos que están distantes.

Poco a poco, el diálogo comienza a mostrar su gran problemática de fondo. Aunque pareciera que hasta este punto sólo se ha andado en círculos y sólo se han hecho conclusiones redundantes, ya se ha alcanzado a vislumbrar que el diálogo “no es la misma visión del mismo mundo, como pretende el pensamiento de los grandes pensadores con su esfuerzo conceptual y su teoría elaborada” (Gadamer, 1998). Esto trae consigo importantes consecuencias; en primer lugar, al no haber un único mundo, no puede existir una tendencia de convencimiento, es decir, el diálogo no ha de buscar convencer al otro; en segundo lugar, puesto que es un acercamiento de dos seres diferentes, el diálogo ha

¹ Cabe destacar que Gadamer hereda la comprensión de *logos* como palabra de Heidegger, sin embargo, su auténtico significado está más allá de la idea de un vocablo hablado o escrito.

de requerir que ambos seres lleven a cabo dicho acercamiento, es decir, no es posible si sólo uno de los seres está dispuesto a acercarse; y por último, evocando nuevamente ese carácter dual, ha de decirse que en el diálogo siempre han de existir dos seres, no puede uno absorber al otro, no es posible que el uno busque la negación del otro sustentándose en teorías, conceptos o simples jerarquías. El panorama es sin duda complicado, pero en el fondo, a manera de susurro esperanzador, se continúa afirmando que el diálogo es algo propio del ser humano.

Para continuar el andar, frente a un panorama que puede resultar intimidante, conviene tomar de nuevo la mano de Gadamer, y servirse de su gran capacidad para hallar nuevo impulso y nuevas fuerzas. De esta manera, pueden tomarse tres grandes ejemplos que el filósofo alemán utiliza para resaltar ciertas características importantes del diálogo. El primer ejemplo que se toma, es el diálogo que se da entre maestro y discípulo. Lo que resulta interesante de este primer ejemplo, se podría resumir en dos pequeñas frases: primero, hay una incapacidad para el diálogo en el ejercicio docente, y “esa incapacidad radica en la estructura monologal de la ciencia y la teoría moderna” (Gadamer, 1998); y segundo, “el diálogo no es posible con muchos a la vez, ni en presencia de muchos” (Gadamer, 1998). El asunto resulta claro, el diálogo no puede caer en la jerarquización de un monólogo, ya que en éste la atención está puesta, exclusivamente, en el orador, por lo que el oyente pierde cierta importancia; y además, el diálogo ha de poseer cierto carácter de intimidad, lo cual resulta bastante lógico si se re-

cuerda que el diálogo puede ser visto como un acercamiento de dos almas.

El segundo ejemplo que toma Gadamer es la negociación. Y aunque tal acto puede parecer un tanto superficial, y hasta engañoso, resulta poseer una cualidad indispensable para que el diálogo se lleve a cabo. Lo primero que resalta el propio Gadamer, es que la negociación “incluye un énfasis del intercambio en el que los interlocutores se aproximan unos a otros” (Gadamer, 1998), es decir, en una negociación se coloca de manifiesto el interés, e incluso la necesidad, que ambas partes dialogantes han de poseer para que se lleve a cabo el acercamiento deseado. Hasta cierto punto es simple, ninguna persona entra en una negociación que no le interesa y, en contraparte, cuando hay un interés por llevar a cabo alguna negociación ambas partes han de entrar en el juego de “tira y afloja” ya que, en el momento en que una de las partes renuncie a dicha dinámica, la negociación, simple y sencillamente, se termina. El otro punto importante respecto al presente ejemplo, se deja ver cuando se afirma que “los intereses reales del otro que contrastan con los propios, percibidos correctamente, incluyen quizá más posibilidades de convergencia” (Gadamer, 1998). Con esto se abre la posibilidad de un encuentro en la diversidad, es decir, a pesar de que se trata de dos seres, y de dos intereses distintos, siempre existe la posibilidad de unión en lo común, sin que por ello tenga que desaparecer el otro, o los intereses del otro.

Por último, el tercer ejemplo que toma Gadamer es aquél que denomina diálogo terapéutico, y que se ve reflejado en la práctica del psicoanálisis. Respecto a esto, cabe destacar en primer lugar el carácter del

trastorno, el cual “consiste en que la comunicación natural con el entorno queda interrumpida por ideas delirantes” (Gadamer, 1998). Debido a dicha interrupción, se inicia la búsqueda de una cura, ya que “la insoporabilidad de esta escisión de la comunidad dialogal de los seres humanos le lleva al conocimiento de la enfermedad y le conduce al médico” (Gadamer, 1998). Y es de esta manera, que se llega a un punto importante, ya que la conversación terapéutica “intenta curar la incapacidad para el diálogo, que constituye aquí la verdadera enfermedad, mediante el diálogo” (Gadamer, 1998). A partir de estos tres puntos, se pueden sacar tres importantes conclusiones: en primer lugar, el diálogo no se da exclusivamente con otro ser humano, sino que es posible un diálogo entre el ser humano y su entorno; en segundo lugar, parece que, para buscar una cura, es necesario tomar conciencia de la enfermedad; y por último, la cura para la interrupción del diálogo se encontrará en el diálogo mismo. Curiosamente, en estas tres pequeñas conclusiones, es posible encontrar un común denominador: la capacidad, o incapacidad, de escuchar.

Tras este recorrido andado, se ha alcanzado un punto que resulta realmente importante, el diálogo ha mostrado varias de sus características y, al mismo tiempo, ha dejado ver varios de sus obstáculos. Respecto a los últimos, se puede destacar especialmente la incapacidad de escucha. Y entonces la cuestión surge, ¿por qué se da la incapacidad para escuchar? Aunque tal pregunta parece no poder ser respondida de manera tajante, con el apoyo del pensamiento gadameriano es posible hallar una respuesta que permita seguir con el andar propuesto, y es que, según Gadamer, “sólo no

oye, o en su caso oye mal, aquel que permanentemente se escucha a sí mismo, aquél cuyo oído está, por así decir, tan lleno del aliento que constantemente se infunde a sí mismo al seguir sus impulsos e intereses, que no es capaz de oír al otro” (Gadamer, 1998). Se puede decir, pues, que la incapacidad de escuchar radica en un hermetismo, en una incapacidad de apertura, es decir, no escucha aquél que permanece hermético, quien cree poseer el verdadero saber, quien afirma que tiene la verdad. Por lo tanto, bien podría decirse que la fuente de la que emana la capacidad para escuchar puede identificarse con aquella máxima socrática que versa: “yo sólo sé que no sé nada”. Piénsese de la siguiente manera, una persona convencida total y absolutamente de su saber ¿será capaz de escuchar a aquél que afirma lo opuesto? Por el lado contrario, cuando alguien es capaz de comprender que ignora más de lo que conoce, ¿será tan necio como para colocar barreras ante la posibilidad de ampliar sus conocimientos? Resulta, hasta cierto punto, algo bastante sencillo; la escucha requiere del silencio propio, para permitir el paso a las palabras del otro.

Tras este breve y torpe andar, el panorama coloca nuevamente por delante la interrogante: ¿cómo se lleva a cabo el diálogo? Como si el polvo recogido con cada paso hubiera logrado desenterrar un brillo nuevo, ahora es posible balbucear una respuesta medianamente satisfactoria: el diálogo se da como encuentro de dos seres y de dos mundos, se realiza como un acto íntimo entre almas, se lleva a cabo gracias al interés equitativo de las dos partes y a la convergencia que éstas logran hallar, se busca como aquel alivio que se anhela y se desea, y se realiza siempre sobre la base de

una apertura humilde en reconocimiento del otro y de lo otro. Ante este nuevo rostro que se ha descubierto en el diálogo, es posible afirmar con convicción que “cuando una conversación se logra, nos queda algo, y algo queda en nosotros que nos transforma” (Gadamer, 1998), no se trata sólo de frases, sino de una forma de comunidad, una forma de unión común. Es por ello que “sólo en la conversación (y en la risa común, que es como un consenso desbordante sin palabras) pueden encontrarse los amigos y crear ese género de comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro” (Gadamer, 1998).

Aunque puede parecer que el panorama se aclara, antes de poder disfrutar de la nitidez, una nube de polvo se forma ante la mirada y arroja una nueva cuestión por responder: ¿a través de qué se da el diálogo, cuál es su vehículo? Tal interrogante puede parecer ridícula, y la respuesta obvia puede estructurarse afirmando: el diálogo viaja a través de las palabras. Es entonces cuando la nube de polvo se vuelve densa y, gracias a ello, logra estructurar la pregunta incómoda: ¿qué son las palabras? Con la vista irritada y cansada, es necesario que Gadamer vuelva a tender su mano para servir de guía en esta abrumadora oscuridad. De esta manera, y manteniendo siempre el susurro de una nueva esperanza, se vislumbra una dualidad importante, se logra observar que se puede hablar de “palabras”, pero que también es posible hablar de “conceptos”. Quizá el camino que conduce fuera de la abrumadora nube se encuentre entre estos dos términos, por lo cual, resulta necesario ir tras ellos dos para lograr descifrarlos, y para hallar el camino hacia la claridad. Será necesario,

pues, adentrarse en la distinción que se puede hallar entre la “palabra” y el “concepto”.

LA PALABRA Y EL CONCEPTO

Así pues, resulta que hay palabras y hay conceptos, la gran cuestión es: ¿cuál es la diferencia entre ambos? En una primera mirada, pareciera que se habla de dos vocablos que son sinónimos y que, por lo tanto, vienen a ser lo mismo; sin embargo, el propio Gadamer marca un recorrido en dos direcciones: “no sólo de la palabra al concepto, sino también su retorno: del concepto a la palabra” (Gadamer, 2001). Por lo tanto, se puede hablar de un desarrollo que va de la palabra al concepto, y otro desarrollo que va del concepto a la palabra. Siguiendo el consejo del mismo Gadamer, se comenzará con el análisis del concepto. Para comenzar con dicho análisis, se ha de destacar, en primer lugar, que “el pensamiento conceptual es una característica fundamental de Occidente” (Gadamer 2001). Tal afirmación parece no decir mucho, pero si hay algo que puede resultar revelador es el contexto de lo que puede significar “Occidente”. Y, curiosamente, hay un punto que resulta determinante cuando se habla de “Occidente”: la ciencia. Por tal motivo, resulta conveniente dedicar un espacio de reflexión al asunto de la ciencia.

La primera cuestión respecto a la ciencia es: ¿por qué resulta importante en el contexto de “Occidente”? La respuesta resulta un tanto sencilla, si bien es cierto que el dominio de la ciencia se ha extendido a prácticamente todo el mundo, se ha de destacar y dejar en claro que la ciencia “tuvo en Grecia su primer naci-

miento, nos fue legada como herencia por los griegos” (Gadamer, 2001), y puesto que Grecia es considerada el origen de la civilización occidental, queda claro que la importancia de la ciencia con respecto a lo que se denomina “occidente” no es una pequeñez. Pero el asunto no termina ahí, la importancia de la ciencia no se limita a su nacimiento en Grecia, sino que se ha logrado extender y propagar más allá de los ámbitos científicos o académicos. Por ejemplo, “es un hecho digno de reflexión que grandes grupos humanos enteramente diferentes (...) por una convivencia colectiva completamente distinta en los órdenes sociales de esas culturas, se hallen confrontados de repente con este grandioso dominio metódico de la ciencia” (Gadamer, 2001), es decir, el método que ha empleado la ciencia parece haber permeado en los múltiples ámbitos de una cultura, hasta el punto de llegar a ver la ciencia como una especie de jueza con respecto a la verdad.

Ahora bien, ese gran valor y preponderancia que adquirió la ciencia se debe, en gran medida, a lo que ha sido denominado “método científico”. Y la gran relevancia de dicho método radica en la objetividad. El asunto a resolver es bastante claro: ¿por qué resulta tan seductora dicha objetividad? Para Gadamer la respuesta es clara, la objetividad seduce porque “las comprobaciones de la ciencia deben ser, en principio, claras y verificables para todos y cada uno” (Gadamer, 2001). El método científico, y su venerada objetividad, alcanzan estabilidad, logran una especie de acuerdo, y permiten fijar, de forma determinada, todo el conocimiento para que no exista duda o cuestionamiento acerca de éste. En este punto, y siguiendo las pistas dejadas por Gadamer, se puede observar la estrecha

relación entre la ciencia y el concepto. Y es que, de la misma forma en que lo hace la ciencia, el concepto busca fijar una idea para que ésta pueda ser verificable por todos y cada uno de los seres humanos, es decir, el concepto podría ser entendido como la objetividad del habla. Sin embargo, parece que el concepto mismo resulta un tanto insípido ya que, a pesar de que hay un concepto claro y verificable acerca de lo que es, por ejemplo, el amor, siguen existiendo múltiples tratados, ensayos y poemas con respecto al amor. Resulta curioso, pero parece que ya se está en camino de ese retorno que anticipaba Gadamer, y es que, al entrar en el análisis del concepto, éste ha marcado un sendero que conduce hacia otro lado, hacia lo que quizá pueda ser la palabra.

Parece, pues, que el concepto termina por resultar insuficiente, es decir, aunque hay conceptos claros sobre múltiples cuestiones, siempre llegan nuevas formas de comprensión o nuevas palabras para expresar dicho concepto. Y precisamente, son las palabras las que ahora demandan atención y análisis. Ahora bien, si el análisis del concepto se desarrolló gracias a la estructura de la ciencia y su método, parece adecuado poder llevar a cabo el análisis de la palabra a través de la figura del arte. En relación al análisis del arte, se ha de decir que, aunque resulta mucho más familiar hablar de la medición en la ciencia, también es posible hablar de una medición en el arte: es posible, por ejemplo, que un pintor mida la calidad de alguna técnica, o que un músico mida la calidad de una ejecución. Esto no puede dejar de lado que entre ambas mediciones hay una distinción fundamental; sin embargo, puede servir para destacar que no hay una medición

que sea superior, o inferior, a la otra, “sino todo lo contrario: las dos formas son importantes” (Gadamer, 2001). Esto quiere decir que, así como el arte y la ciencia son igualmente importantes, también el concepto y la palabra habrán de observarse como equivalentes en importancia. A pesar de ello, se ha de resaltar una importante distinción: mientras que la ciencia es verificable, “una obra de arte es como un modelo. Es, por decirlo así, irrefutable” (Gadamer, 2001). Y esta misma distinción puede ser aplicada al concepto y la palabra.

Parece que se ha logrado reducir la densidad de esa nube de polvo que obstruía la visión, y se ha logrado alcanzar una premisa importante: el concepto es verificable, y la palabra es irrefutable. Parece que al fin se logra vislumbrar una posible respuesta, ante la pregunta, ¿qué son las palabras?, resulta válido afirmar que las palabras son aquello irrefutable detrás de los conceptos. El diálogo, pues, viaja a través de las palabras, pero sin aniquilar a los conceptos, y es que, se requiere de un lenguaje común (conceptos) para hablar con el otro, para que el otro comprenda, pero se requiere de la palabra para llegar al otro. Lo irrefutable de la palabra radica en su cercanía con el otro, y por esto mismo sólo en la palabra se llega a dar algo así como la comprensión y el entendimiento. El asunto es que, cuando se habla de entendimiento, no se trata únicamente de una decodificación racional, sino que, como lo dice el propio Gadamer, “¡Entender quiere decir que yo soy capaz de considerar y ponderar lo que la otra persona piensa!” (Gadamer, 2001). Es por ello que se puede decir, que la palabra no evoca vocablos o definiciones, sino pensamientos. Tal asunto resulta

crucial, ya que el diálogo no podrá ser sostenido por definiciones, sino que habrá de construirse sobre el pensamiento. Ahora bien, puesto que el diálogo es un asunto de pensamiento, tendrá que colocarse sobre la mesa que el pensamiento sólo es vislumbrado desde la comprensión.

LA COMPRESIÓN Y SUS CONSTELACIONES

Con esto, un nuevo sendero se abre frente al andar, es momento de caminar sobre aquello denominado “comprensión”. Pero este sendero hallado es pesado y duro, y es que la comprensión misma se desenvuelve en una zona misteriosa, en un sitio que resulta extraño porque se encuentra lejos del confort de la consciencia. En efecto, “todo entender se halla en una constelación que en buena parte es inconsciente y que confiere al entender su luminosidad” (Grondin, 2003). Resulta pues, que la comprensión, el entender, está más allá del control consciente, es por ello que toda comprensión está sujeta al vaivén de los prejuicios. Esto trae consigo un enorme problema ya que, en sentido estricto no se podría hablar de individuos, sino de “constelaciones del entender”, es decir, no es el “yo-consciente” el que lleva a cabo el acto de entender, sino que es la “constelación del entender”, compuesta por el “yo-consciente” y el “yo inconsciente” (el “yo-de-la-eficacia-histórica”), quien lleva acabo tal tarea. Esta primera premisa respecto a la comprensión, respecto al entender, resulta ser crucial, ya que atraviesa todo el discurso gadameriano. Por ejemplo, es cierto que Gadamer reconoce prejuicios válidos e inválidos,

y respecto a ellos pide mantener una cierta vigilancia; sin embargo, dicha vigilancia se encontrará también bajo el entendimiento del que es capaz la “constelación del entender”, es decir, será la constelación, con todos sus prejuicios, la que habrá de calificar a los prejuicios como válidos o inválidos. No se intenta sentenciar que la vigilancia se inútil, sino que se trata de mostrar que el comprender no puede enmarcarse bajo dicha vigilancia, ya que es el comprender mismo el vigilante último.

Pero el asunto no termina ahí, Gadamer coloca sobre la mesa otro asunto importante cuando afirma que entender significa poder exclamar: “¡Podría tener razón en lo que dice o quiere decir!” (Gadamer, 2001). El problema radica en que, si bien tal exclamación resulta bastante racional e inteligible, ésta tiene que salir a flote, no en la razón, sino en el entender, es decir, en la “constelación del entender”. Y puesto que dicha constelación esta compuesta, en gran parte, por el “yo-de-la-eficacia-histórica”, no bastará con repetir consciente y racionalmente que el otro pueda tener razón, sino que siempre se encontrará bajo la determinación de aquello que la razón no es capaz de controlar conscientemente. Quizá el asunto resulte más claro con un ejemplo: imagínese a un profesor, especialista en Gadamer, el cual ha pedido un ensayo que contenga la idea principal del pensamiento gadameriano para poder evaluar el trabajo de un semestre, el gran cuestionamiento podría ser: ¿cómo se puede afirmar que “x” idea es la principal en el pensamiento de Gadamer? ¿No se tendría que pensar, seriamente, que cada alumno puede tener la razón? ¿No sería necesario buscar, hasta el cansancio, el posible punto de convergencia

entre las múltiples ideas? Con esto no se intenta afirmar que dicho profesor deba abstenerse de calificar los trabajos pedidos, sino que sólo se intenta mostrar que esa capacidad de entendimiento no se llega a dar por mera voluntad. No es que el profesor sea incapaz de apertura, sino que la apertura no puede activarse al repetir un enunciado.

Parece que el asunto de la comprensión en Gadamer se puede vincular fácilmente a la cuestión de la ética en Aristóteles. Y es que, fue el propio Aristóteles quien “supo muy bien que el saber moral no es un saber de pura intelección (...) el saber moral no es un saber de objetivación, sino -todo lo contrario- un saber de aplicación” (Grondin, 2003). Lo mismo ocurre con la cuestión de la comprensión, ya que ésta no se reduce a la intelección, sino que siempre estará encaminada hacia la aplicación. De esta manera, la comprensión puede ser vista como un saber práctico. Tal característica de la comprensión resulta reveladora, y es que “puesto que se sustrae a la objetivación, el saber práctico no puede ni aprenderse (como si fuera un saber matemático) ni enseñarse (como si fuera una habilidad técnica)” (Grondin, 2003). Así pues, ni se enseña a comprender, ni se aprende a comprender, no hay una receta para comprender más o comprender mejor. La comprensión es un completo misterio, que bien podría resumirse en la frase favorita del personaje ficticio James Halliday: “hay quienes pueden leer la Guerra y la paz, y al cerrar el libro creen que han leído una novela de aventuras; y hay quienes pueden leer los ingredientes de un chicle y descifrar en ello

los secretos del universo”². Se trata sólo de constelaciones que; pueden hallarse bailando al mismo ritmo y, por tanto, comprenderse y llegar a reconocerse en la constelación de enfrente; o pueden hallarse en ritmos distintos y, por ello mismo, ser incapaces de reconocer a la constelación que tienen enfrente.

Esas constelaciones que se encuentran en el ritmo del baile de la existencia pueden poseer una infinidad de formas, se puede hablar de un maestro y su discípulo, de un padre y su hijo, de un par de amigos, de un par de novios, de un niño con su perro, o de un lector y su lectura. Al final las constelaciones del comprender son las formas que llevan a cabo aquello denominado diálogo, no se trata de intelectos enfrascados en un debate, ni se trata de eruditos que luchan para mostrar que tienen la razón; se trata de constelaciones vibrando a la par, encontrándose la una en la otra, y hallando en el silencio la irrefutabilidad que el susurro de la palabra posee. Y es que en el diálogo no hay reproches, no hay argumentos y contra-argumentos, parece que el diálogo simplemente des-vela algo misterioso y mágico, algo ante lo que sólo es posible callar y escuchar, algo que no se logra descifrar a través de la mera razón, algo que no logra ser encasillado en conceptos, algo que simplemente des-cubre los secretos del universo.

El diálogo se ha mostrado como un acontecimiento milagroso, sin embargo, hay una pregunta que se mantiene en el aire: ¿cómo se convierte el diálogo en un artífice en el *Ethos*? Hay dos vías para dar respuesta

² Frase citada por el personaje llamado “Parzival”, en la película titulada “Ready player one” (2018).

a esta pregunta: en primer lugar, puede decirse que, al ser algo propio del ser humano, el diálogo se convierte, inevitablemente, en algo que constituye y conforma el *Ethos* humano; y en segundo lugar, se puede afirmar que, dado su carácter de milagroso, el diálogo simplemente impacta de manera irrefutable en toda la existencia del propio ser humano. En cualquiera de los dos casos hay algo interesante y un tanto abrumador: la imprevisibilidad del diálogo mismo. En efecto, el diálogo no se da gracias a una especie de planeación, o debido a una cuestión teórica. El diálogo parece escapar a los dominios de la consciencia y la razón, como si el diálogo no pudiera ser encaminado, como si de una oveja se tratara, por los senderos trazados desde la razón. Esto trae consigo cuestionamientos importantes, por ejemplo: ¿es posible el diálogo bajo el manto de la objetividad? ¿El modelo actual de ciencia abre posibilidades para dialogar? ¿La globalización, que parece imperante actualmente, podrá hacer que el diálogo perezca? Aunque puede parecer que tales preguntas son un tanto ambiciosas, tienen un sustento de fondo, el cual se ancla directamente a esa naturaleza milagrosa y ateorética que el propio diálogo posee.

LA MÁSCARA DE LA RAZÓN

El gran problema que se plantea puede encontrar una de sus raíces en la gran preponderancia que se la ha dado, tradicionalmente, a la razón. Y aunque establecer un punto específico en el cual se originó dicha preponderancia es algo que no resulta del todo justo, parece que es necesario al menos rastrear puntos en los

que dicha preponderancia posee cierto peso con cierta claridad. Es así que se llega a la figura de Platón, y es que el lugar de Platón en la historia del pensamiento occidental es primordial, es por ello que rastrear en su pensamiento el primer andar hacia la cumbre por parte de la razón resulta igualmente importante. En primer lugar, se ha de dejar en claro que “la filosofía se vuelve metafísica con Platón” (Mendoza Valdés, 2014), esto quiere decir que se llega a una especie de división. El discípulo de Sócrates va a hablar de un mundo sensible y un mundo ideal, marcando una clara distinción entre uno y otro. El mundo sensible será apariencia, en tanto que, el mundo ideal será esencia. Por ello, “la idea, en el sentido platónico, es un paradigma, un sustento del ente, el modelo fundamentador de una apariencia sensible” (Mendoza Valdés, 2014).

La estructura propuesta por Platón, no sólo lleva a cabo una división, sino que también realiza una especie de jerarquización. En efecto, “el ser en su carácter de ιδεα sustenta la verdad, y ésta se convierte en el fundamento (υποκειμενον) de la apariencia” (Mendoza Valdés, 2014). Así pues, queda claro que la idea está por encima de la apariencia, podría incluso llegar a decirse que la apariencia carece de ser, mientras que la idea será el ser por excelencia. Pero el asunto no termina en este punto, ya que “la verdad se volvió ιδεα , es decir, se torno en un ente: óntica” (Mendoza Valdés, 2014), con lo cual se llega a establecer una estructura de sujeto-objeto, es decir, la idea será un objeto, el cual puede ser conocido por un sujeto, es así que parece nacer aquello llamado “objetividad”. La cuestión ahora tiene que ver con el sujeto. Queda claro que la idea no es una apariencia, por lo cual, no es posible

hallarla a través de los sentidos. El medio para vislumbrar las ideas es claramente determinado por Platón: “cada una de las Formas es un pensamiento, y no puede darse en otro sitio que en las almas” (Platón, 2011). El alma será pues el medio para alcanzar las denominadas ideas. Con ello, la división no sólo corresponde a un mundo, sino que afecta al individuo mismo, es decir, así como las cosas tienen una apariencia y una idea, el individuo tendrá un cuerpo sensible y una idea que será denominada alma.

No es de extrañarse que la jerarquización respecto al individuo continúe en el mismo sentido que en el resto de las cosas, es decir, así como la idea será el ser mismo en tanto que la apariencia carecerá de auténtico ser; así, el alma configurará el ser del ser humano, en tanto que su cuerpo sensible será visto como una especie de cárcel. Lo que resulta curioso de todo esto, es que la estructura propuesta por Platón parece ser aceptada, es decir, “las ciencias, la filosofía misma y sus respectivas disciplinas, llámense ética, epistemología, estética, antropología filosófica, política, etc., se fijarán en la tendencia platónica de la verdad hasta nuestros días” (Mendoza Valdés, 2014); sin embargo, el término alma parece haber sido excluido de dicha aceptación. Toda ciencia parece moverse en los ámbitos platónicos, quizá le otorga un peso específico a la experimentación, y por ende al mundo sensible, pero el modelo sigue siendo el mismo. Si bien la física clásica puede ser vista como una explicación del mecanismo del mundo, también es posible observar que en su vertiente de física cuántica no se conforma con lo que ve, sino que construye teorías que están más allá de lo sensible; la matemática, entendida más allá

de la mera aritmética aplicada, es una cuestión totalmente ideal y a ello debe su exactitud; la medicina, en su forma primordial de ciencia preventiva, no se contenta con observar las enfermedades, sino que busca evitarlas o revertirlas, para llegar a la denominada “salud”, la cual no es otra cosa que un ideal más allá de lo sensible. Se observa, pues, que la ciencia está sustentada en el modelo propuesto por Platón, pero, curiosamente, pareciera que se ha empeñado en descalificar el término “alma” propuesto por él mismo.

Es evidente que el alma es un misterio, y quizá debido a ello el pensamiento platónico se ha convertido en una especie de doctrina. Los momentos y los puntos donde dicha doctrina puede ser puesta en tela de juicio, resultan de difícil acceso, es decir, el momento donde se muestra más claramente la separación y la independencia de alma y cuerpo es la muerte, ante la cual hay un desconocimiento total, por lo que resulta imposible llevar a cabo un cuestionamiento formal. Por otra parte, respecto a la superioridad del alma, queda claro que, desde Platón, sólo el auténtico filósofo es testigo de ella; con esto, ante cualquier tipo de argumento que busque un cuestionamiento, se podrá decir “no lo ves, porque no eres un filósofo de verdad”. Pareciera que el único camino que queda es escuchar y creer; sin embargo, existe un pequeño sendero para otra posibilidad, aún es posible preguntar: ¿En qué es superior el alma? El sendero hallado es angosto, pero basta para poder seguir avanzando en la conversación con Platón. Para dar respuesta a la pregunta antes planteada, el fundador de la Academia dirá: “¿Y qué hay de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investiga-

ción como compañero?” (Platón, 2010). Con esto se abre un nuevo camino, uno que permite el andar y que no cierra el paso con mandatos incuestionables. Ahora se tiene claro que la superioridad del alma se sustenta en su capacidad para aproximarse a la sabiduría, en su capacidad para obtener el saber.

La cuestión ahora parece clara: ¿Por qué el alma es una mejor aliada en la búsqueda de la sabiduría? Nuevamente la repuesta no se hace esperar, y llega en forma de pregunta como de costumbre: “¿acaso garantizan alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso los poetas nos repiten de continuo, que no oímos nada preciso ni lo vemos?” (Platón, 2010) La gran debilidad del cuerpo radica en la deficiencia de los sentidos y en la confusión de los que llegan a ser presa. De esta manera, el cuerpo no sólo es inferior, sino que se convierte en una especie de contaminante. De ahí la siguiente pregunta que ahora lanza el propio Platón: “¿Cuándo, entonces, el alma aprehende de verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él” (Platón, 2010). Esta última cuestión es, sin duda alguna, interesante; sin embargo, es la respuesta que se le da la que resultará reveladora y crucial: “¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real?” (Platón, 2010). La reflexión aparece y se muestra como el punto más apropiado para el saber, lo cual, sin duda alguna, resulta muy semejante a lo que hoy en día se afirma con respecto a la razón. Parece que el andar ha conducido hasta una piedra angular del castillo edificado por la señora razón, ya que, aún

cuando se habla del alma, la reflexión llega a mostrarse como un asunto de gran relevancia.

EL DIÁLOGO-MILAGRO: EL MÁS ALLÁ DE LA RAZÓN

Resulta que lo importante es la razón y el saber que ésta es capaz de obtener. Gracias a la reflexión es que se obtiene un saber auténtico y verdadero, tal afirmación parece continuar vigente hasta el día de hoy. Es por ello que todo parece estar sustentado en una forma de reflexión consciente y adecuada, y no es de extrañarse que incluso el diálogo llegue a caer bajo esta misma sentencia. Sin embargo, el diálogo ha mostrado un rostro que logra traspasar la sombra de la reflexión teórica; la figura del diálogo, visto como milagro, juega un papel importante en la construcción del *Ethos* humano, pero no de una forma teórica y racional, sino de una manera mucho más natural y simple. El diálogo se presenta más allá de un plan, más allá de mandatos y más allá de reglas establecidas, es por ello que el diálogo se convierte en el artífice oculto, en un constructor silencioso, un alfarero que se esconde en la sombra pero que sigue moldeando con cada palabra y con cada silencio. El diálogo del que se ha tratado el presente escrito no es una simple conversación, aunque también se encuentra en el fondo de ella, sino que se trata de ese diálogo que se llega a dar también en la meditación, en un rezo, en la contemplación de las maravillas del mundo, las cuales pueden ir desde las enormes montañas hasta las sonrisas tiernas de un niño. El diálogo es una especie de apertura, pero que

se da más allá de un “querer”, esas palabras silenciosas del diálogo rompen todo tipo de barrera y llegan a mostrarse como algo ante lo cual no hay reproche o contra-argumento que valga, es la escucha de algo divino, del silencio con el que los dioses se acercan a los mortales, el diálogo puede incluso romper con la razón y las reflexiones, y por ello mismo tiene un peso mayor en la edificación del *Ethos* propio.

Tras todo el recorrido hecho hasta este punto, es momento de volver a la pregunta que impulsó el presente andar: ¿qué significa dialogar? Ahora queda claro que tal pregunta no es una simpleza y gracias a este viaje revelador se puede decir con gran convicción: dialogar significa presenciar y vivenciar un milagro. En efecto, el diálogo es un milagro, porque es milagroso el hecho de que dos almas estén dispuestas a acercarse; el diálogo es un milagro, porque sin el afán de convencer es capaz de des-ocultar misterios; el diálogo es un milagro, porque tiene el poder de sanar; el diálogo es un milagro, porque logra hallar comunión donde son más evidentes las diferencias; el diálogo es un milagro, porque cualquiera, y en cualquier momento, es capaz de escuchar conceptos, pero sólo algunos afortunados, y en determinados momentos, tienen la dicha de escuchar el susurro de las palabras; el diálogo es un milagro, porque nadie sabe por qué o cómo se logra; y el diálogo es un milagro, porque es una bendición ser comprendido, y es también una bendición lograr comprender a alguien más. Y aún más curioso, el diálogo es un milagro, porque, aunque ambos son impredecibles, siempre se está ante la petición del uno, y la vigilancia del otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Gadamer, Hans-Georg (1998), “La incapacidad para el diálogo”, en *Verdad y método II*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 429 pp.
- Gadamer, Hans-Georg (2001), “De la palabra al concepto. La tarea de la hermenéutica como filosofía”, en *Antología*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 395 pp.
- Grondin, Jean (2003), *Introducción a Gadamer*, Barcelona, Herder, 248 pp.
- Mendoza Valdés, Rubén (2016), *Ética: formación y transformación humana*, D.F., Torres y asociados, 270 pp.
- Mendoza Valdés, Rubén (2014), *Metafísica fundamental y ética originaria*, D.F., Torres Asociados, 221 pp.
- Heidegger, Martin (2005), *¿Qué significa pensar?*, Madrid, Trotta, 240 pp.
- Platón (2010), *Fedón*, Madrid, Gredos, 844 pp.
- Platón (2011), *Parménides*, Madrid, Gredos, 525 pp.

CAPÍTULO 6

EL APRENDIZAJE ÉTICO A PARTIR DE LA OBRA LITERARIA

Andrés Sebastián Israel Galindo de la Mora

*Después de tantos años estudiando la ética,
he llegado a la conclusión de que toda ella
se resume en tres virtudes:
coraje para vivir, generosidad para convivir,
y prudencia para sobrevivir.*
Fernando Savater

El holocausto será recordado como uno de los episodios más cruentos e infames en la historia de la humanidad, a raíz del sistemático asesinato de un poco más de seis millones de judíos, a manos de las tristemente célebres SS (Schutzstaffel o escuadras de protección) pertenecientes al Estado alemán.

Uno de los más prominentes miembros de tan deleznable organización fue Adolf Eichmann, un alto oficial del régimen nazi, quien fue el responsable de articular la “Solución Final”, una descarnada medida que acabó con la vida de millones de judíos, al tiempo que mancillaba su dignidad y violaba sus derechos humanos más elementales:

“...los prisioneros de guerra eran congelados e introducidos en cámaras de alta presión para ver cuánto tardaban en saltárseles los globos oculares de las órbitas, o eran atados a estacas y bombardeados con

armas biológicas experimentales. Incluso niños de tres años se llegaron a utilizar para estos fines. Un ex auxiliar médico recordaba: El tipo sabía que todo se había terminado para él y no se resistió. Pero cuando agarré el escalpelo empezó a gritar. Lo abrí en canal desde el pecho al estómago. Daba unos gritos espantosos y tenía la cara contorsionada de puro dolor. Hacía unos ruidos indescriptibles, espeluznantes. Pero no tardó en dejar de chillar” (Bourke, 2002, 55).

Sin embargo, a diferencia de los médicos que experimentaban en los campos de concentración de Auschwitz-Birkenau, Buchenwald, Dachau, entre otros, Eichmann no era un asesino a sangre fría o particularmente sádico. Contrariamente a ello, fue descrito como un individuo con una personalidad “normal”, un aspecto certificado por seis psiquiatras, uno de los cuales consideró que los rasgos psicológicos de Eichmann hacia su entorno familiar no sólo eran normales, sino que incluso podrían ser calificados como “ejemplares” (Cfr. Arendt, 2003, 20).

Eichmann tampoco mostraba un odio irracional hacia la comunidad judía, ni era partidario del fanatismo profesado por los miembros de las SS y del partido Nazi, sino que incluso, mostraba una cierta afinidad hacia el judaísmo a partir de la lectura del libro *Der Judenstaat* de Theodor Herzl, así como una supuesta relación sentimental con una mujer judía (Cfr. Arendt, 2003, 104).

No obstante su historial benévolo en apariencia, Eichmann fue el responsable de incontables atrocidades en detrimento de miles de judíos, ¿cómo explicar tal comportamiento?

En primera instancia Eichmann, al igual de cientos de militares nazis, se mostraba orgulloso de participar en la “cruzada histórica” liderada por Adolfo Hitler, que le permitiría a la raza aria adquirir un carácter hegemónico, hasta convertirse en el arquetipo racial mundial.

Por otro lado, los miembros de las SS estaban convencidos de la retórica de Hitler, quien justificaba la construcción y utilización de las cámaras de gas como un acto humanitario: “Debemos conceder a los enfermos incurables el derecho de una muerte sin dolor, con ello justificaban los asesinatos como acciones de buena voluntad” (Arendt, 2003, 67).

Pero el que probablemente sea el aspecto determinante en la conducta del malogrado Eichmann fue su “inquebrantable” sentido del deber, el cual le impedía sentir piedad, empatía o repulsión ante los cruentos asesinatos cometidos en su nombre porque, al final del día, él solo seguía órdenes: “Jamás he matado a un ser humano. Jamás di órdenes de matar a un judío o a una persona no judía. Lo niego rotundamente». Más tarde matizaría esta declaración diciendo: «Sencillamente, no tuve que hacerlo». Pero dejó bien sentado que hubiera matado a su propio padre, si se lo hubieran ordenado.” (Arendt, 2003, 18).

Eichmann justificaba su proceder al asegurar que solo preservaba su integridad física, pues cualquier contravención a las órdenes emitidas por la cúpula castrense sería calificada como una traición y, en consecuencia, la muerte se convertiría en el resultado más evidente. Tiempo después, sin embargo, admitió que pudo negarse a cumplir las disposiciones, pero no

lo hizo porque perdería el respeto y admiración de sus contrapartes:

Aunque Eichmann confesó haberse quedado anonadado cuando Heydrich le dijo: “El Führer ha ordenado el exterminio físico de los judíos”, dijo haber perdido la alegría por el trabajo, todo... Eichmann explicó que su única alternativa era el suicidio pero esto era mentira porque era sorprendentemente fácil para los miembros de los equipos de exterminio abandonar sus puestos, sin sufrir con ello, graves consecuencias. En los documentos de Nuremberg por ejemplo, no hay ni un solo caso en que se aplicara la pena de muerte a un miembro de las SS por negarse a participar en alguna ejecución. Eichmann finalmente reconoció que pudo haberse negado a cumplir sus funciones tal como otros habían hecho pero consideraba que eso no era “digno de admiración”, aseguraba con gran orgullo que siempre “había cumplido con su deber”... (Cano, 2004, 110).

El caso de Eichmann fue particularmente ejemplar para demostrar las consecuencias que originan una falta de un “pensamiento”, término significado por la filósofa alemana Hannah Arendt como la ausencia de un pensamiento crítico, que permita identificar cuando las acciones desarrolladas al amparo de pensamientos políticos, disposiciones burocráticas o preceptos morales, podrían atentar contra el bienestar de otros individuos. (Cfr. Arendt, 2002, 94).

Eichmann, como muchos alemanes afines al nazismo, carecía de voluntad, un aspecto imprescindible si se desea identificar lo denominativamente bueno o lo malo. Su vida solo cobraba sentido a través del se-

guimiento de órdenes, desarrollando un tergiversado sentido de la moral:

De lo que Arendt postula la noción de “banalidad del mal”, que lejos de significar que el mal no tiene importancia, quiere decir que el mal empieza a tornarse banal cuando se considera que deriva de alguna “verdad”, como el caso de Eichmann que nunca cuestionó la ideología nazi y que se justificaba con las supuestas virtudes de lealtad y obediencia a su partido, que según él podría equipararse con el concepto kantiano del deber. Obviamente esto no puede ser más que una tergiversación soez de la filosofía moral de Kant que elimina por completo la obediencia ciega para dar paso a la capacidad humana de juzgar. (Cano, 2004, 109).

En consecuencia, Eichmann era un ser carente de libertad; como una débil hoja al viento, se hallaba a merced de la voluntad u ordenanzas de seres inescrupulosos, cuyas doctrinas moralizantes provocaron el funesto resultado histórico que se ha recapitulado. No obstante, Eichmann no podía ser calificado como inocente a pesar de la supuesta justificación que le otorgaba el haber seguido órdenes, por ello fue castigado con la muerte.

Es por ello que desarrollar una vida al amparo exclusivo de la coerción moral podría resultar altamente nocivo, sobretudo en quienes desean adentrarse en los linderos de la felicidad, la libertad y la vida buena, elementos no vinculados con la frugalidad de una economía desahogada, el reconocimiento social que enaltece el ego, la posesión de bienes materiales, la voluptuosidad de un cuerpo admirado o la inmate-

rialidad que las promesas religiosas ofrecen, sino que requieren la introspección ontológica y el buen obrar.

Luego entonces, la libertad es un valioso don entregado a los seres humanos desde el inicio de la existencia para decidir y auto determinarse. Es una virtud presente en forma natural en todos los seres vivos, característica no sujeta al arbitrio del individuo. Se nace en plena libertad y, probablemente al morir, sea un ámbito recuperado. Por tanto, aunque la libertad es una condición originaria del individuo, diversos factores externos han desdibujado su presencia hasta prácticamente eclipsarla. Entonces, ¿cómo sería posible recuperar ese ámbito perdido, para trascender en la existencia?

Indudablemente esto sería posible con base en la práctica cotidiana de la ética, la cual se concibe como una ciencia referida hacia la reflexión sobre la moral, para interrogar a las normas sobre la legitimidad de su actuar, evidenciando las insustanciales y ponderando las necesarias: “La cuestión ética no es de un modo inmediato ¿qué debo hacer?, sino ¿por qué debo? La cuestión ética consiste en hacer concebible la moralidad, en tomar conciencia de la racionalidad que hay ya en el obrar. La ética trata de esclarecer si es acorde a la racionalidad humana atenerse a la obligación universal expresada en los juicios morales...” (Cortina, 1986, 43).

Infortunadamente, en el ámbito contemporáneo existe una carencia profunda de la reflexión personal y la buena voluntad hacia el otro, con lo cual se vuelve prácticamente imposible el tamizaje de los convencionalismos sociales (morales) en forma exitosa y benéfica para el individuo. Es por ello que resulta imposter-

gable iniciar con la manifestación de la ética, a través de la búsqueda de un sentido existencial más pleno.

EL CAMINO HACIA LA LIBERTAD POR MEDIO DE LA ÉTICA

La ética no es una ciencia carente de sentido ni una vana teorización erigida al amparo de la hipocresía. Contrariamente a ello, es considerada como una praxis que permite desarrollar una existencia plena, por medio de la elección personal de las conductas benéficas para el sujeto.

Permite tamizar los preceptos morales existentes para descartar aquellos indeseables o francamente dañinos; en aras de consolidar una experiencia vital más feliz y armónica.

En consecuencia, habría que realizarse la siguiente pregunta: ¿qué significan ética y moral?, ¿representan esencialmente lo mismo o suponen significados disímbolos? Para dilucidarlo, es necesario adentrarse en la conceptualización de ambos términos.

PLANTEAMIENTO ÉTICO Y MORAL: LA BÚSQUEDA DE LA VIDA BUENA

La ética y la moral son dos vertientes del pensamiento largamente utilizadas en retóricas discursivas pero escasamente comprendidas y aplicadas por la sociedad contemporánea. La correcta delimitación entre ambas vertientes del pensamiento permitirá establecer si alguna de ellas debe prevalecer sobre la otra, dado que

pueden existir acciones calificadas como morales pero que atentan contra la ética.

En contraparte, puede suscitarse un hecho denominativamente ético que atenta contra la más pura manifestación moral. Un hecho recurrente en el que ambos términos son confundidos e interpretados como sinónimos, aun cuando existan claras diferencias entre ambas vertientes del pensamiento.

La palabra ética deriva del griego *êthos* cuyo significado usual más aceptado discurre hacia la formación de hábitos o costumbres en forma natural, casi como surge una placentera respiración. Es además el primer hogar conocido por el ser humano, un sitio donde la naturaleza primigenia se desarrolla.

Aristóteles definía el término *ethos* como una virtud enraizada en los hábitos o costumbres vislumbrados por el individuo durante los incipientes primeros años de vida; por añadidura, la ética se concibe como un saber práctico. Bajo tal concepción, el individuo moldea su modo de ser o *ethos* a partir de las enseñanzas formuladas durante su infancia, las cuales debieran incidir hacia el bien obrar. (Cfr. Aristóteles, 1985, 158-160).

Por otra parte, el estagirita define a la *dianoética* (moral) como la virtud que se acrecienta a través de la enseñanza de normas y reglamentaciones que rigen un entorno social. Luego entonces, tales virtudes son aprehendidas a través de la experiencia y no son fruto de la herencia (como bien lo podría ser el legado biológico). Ambas confluyen, sin embargo, en la consolidación de formas de actuar: la ética de manera teleológica y la moral en forma deontológica. (Cfr. Aristóteles, 1985, 158-160).

Para Platón los consejos o costumbres paternas (transmitidos en forma generacional) eran considerados como un modelo admirable de pedagogía. Al mismo tiempo, se erigían como un eficaz medio para consolidar el carácter armónico de un sujeto:

Son, en una palabra, usos muy antiguos derivados del gobierno paternal, que, establecidos con sabiduría y observados con rigor, mantienen bajo su salvaguardia las leyes escritas; y que, por el contrario, mal establecidos y mal observados, las arruinan. A este fin, las mujeres que hayan concebido, darán largos paseos, para fortificar mediante el movimiento el cuerpo blando y tierno de sus hijos. Hasta la edad de dos años envolverán los recién nacidos en pañales, y los cuidarán como a plantas delicadas, para evitar todo accidente y todo mal hábito. (De Azcarate, 1872, 30).

Leonardo Boff observa una notable crisis de valores en la sociedad contemporánea, ocurrida en virtud de la incapacidad de millones de seres humanos para distinguir entre las conductas dañinas y aquellas que podrían resultar benéficas. Esto se agrava por las prácticas económicas tradicionales, cuya tendencia natural es la competencia, la cual propicia una inherente falta de concordia entre los miembros sociales.

Por ello propone una clara delimitación entre la ética y la moral, para descubrir el camino correcto y lograr el ideal de la felicidad. Por una parte sitúa a la ética como una vertiente filosófica establecida para formular los principios, valores y convicciones, aprendidas por medio de hábitos familiares durante las primeras etapas de la vida.

En contraparte surge la moral, concebida como una norma coercitiva, articulada desde el ámbito social en forma de hábitos y valores culturalmente establecidos, para garantizar una coexistencia armónica entre todos los miembros de una comunidad. (Cfr. Boff, 1992, 42).

Boff culmina su reflexión al considerar que la ética depende de la moral para ser concebida. No obstante, la ética, como visión ontológica del ser, toma reflexivamente aquellas partes de la moral que le resultan enriquecedoras y desecha las injustificables o dañinas:

Procesualmente, hablando desde abajo, diríamos que las costumbres y los hábitos (moral) forman el carácter y configuran el perfil (ética) de las personas. Donald Winnicott estudió la importancia de las relaciones familiares para establecer el carácter de las personas. A su juicio, ese carácter remite a los valores de fondo, a los principios, a la visión de la realidad que está en la cabeza y en el corazón de las personas. Serán éticas (tendrán principios y valores) las sociedades y las personas que hayan tenido una buena moral (relaciones armónicas e inclusivas) en casa, en la relación primera con la madre, en la sociedad y, hoy, en las relaciones globalizadas. (Boff, 1992, 43).

La ética es entonces una forma de ser emanada del ente reflexivo. Es una introspección que busca formular las convicciones del bien actuar. Se funda, en efecto, en la moral reinante en un entorno determinado. Sin embargo, su actuar busca la consolidación de un ser humano en armonía, no sólo con sus semejan-

tes, sino estableciendo una fraternidad universal, donde todos los seres tienen justa cabida; muy diferente a la moral, en cuyas premisas pervive una completa inclinación hacia la obligación denominativamente kantiana, donde sólo permea el uso de la fuerza y la aplicación voluntariosa de una norma.

ETHOS: EL CAMINO DE UNA DEFINICIÓN

Boff conduce sus postulados hacia la raíz del ethos, el lugar donde nace y se manifiesta la esencia más simbólica del ser. Para ello se remite a la semántica de los términos ethos y daimon, ambos términos con características vinculantes. En primera instancia define al daimon como un ángel protector o guardián, una especie de guía reflexiva que conduce el actuar del ser. Por otro lado, configura al ethos como la morada no vislumbrada en forma material, sino como un recinto donde coexisten el corazón, la reflexión y el alma. Con ello formula una definición clarificadora:

El ethos es el daimon del ser humano, es decir, la casa es el ángel bueno del ser humano (...) la casa tiene que ser vista desde dentro como una experiencia originaria. Entonces aparece como el conjunto de relaciones que el ser humano establece con el medio natural, separando un pedazo del mismo para que sea su morada, con los que habitan en la morada, para que cooperen y sean pacíficos con un rincón sagrado. Morada es todo esto, un modo de ser de las cosas y las personas. (Boff, 1992, 35).

La ética de Boff es una forma de ser inmanente, asimilada desde el principio de la existencia, la cual se debe forjar al calor del fuego de la conciencia; es el espíritu celestial protector (no vislumbrado desde la óptica religiosa) que ayuda a discernir sobre lo bueno y malo. La práctica de una ética virtuosa permitirá una relación armónica del individuo con todo aquello que le circunda, no sólo entre sus pares orgánicos, sino con todas las criaturas que habitan la faz de la tierra.

Adela Cortina representa a la ética como un estado reflexivo del ser, que busca su autorrealización por medio de la abstracción que realiza sobre la normativa moral: “El quehacer ético consiste en acoger el mundo moral en su especificidad y en dar reflexivamente razón de él, con objeto de que los hombres crezcan en saber acerca de sí mismos y, por tanto, en libertad,” (Cortina, 1986, 43) porque es la búsqueda de la libertad, es la esencia de la ética en la filósofa ibérica.

Por medio de la ética el individuo alcanzará un verdadero estado de bienestar y avenencia no sólo en su interior, también con sus semejantes, alcanzando con ello un verdadero instante de liberación, por encima de las imposiciones arbitrarias. Para ello, el personaje ético debe manifestar una legítima preocupación por toda su realidad circundante: “El ético vocacionado es el hombre al que verdaderamente le preocupa el bien de los hombres concretos y que confía en que la reflexión filosófica puede contribuir esencialmente a conseguirlo” (Cortina, 1986, 43).

En tales términos, la ética funge como un medio para interrogar a las normas morales sobre la legitimidad de su actuar, evidenciando las insustanciales y ponderando las necesarias: “La cuestión ética no es de

un modo inmediato ¿qué debo hacer?, sino ¿por qué debo? La cuestión ética consiste en hacer concebible la moralidad, en tomar conciencia de la racionalidad que hay ya en el obrar. La ética trata de esclarecer si es acorde a la racionalidad humana atenerse a la obligación universal expresada en los juicios morales...” (Cortina, 1986, 77).

Paul Ricoeur estima que la ética se asocia con las genuinas aspiraciones de coexistir bajo el signo de acciones percibidas como buenas, las cuales serán calificadas en tal forma sólo a través del respeto irrestricto hacia otros. La moral, por su parte, se inmiscuye en los linderos de lo coercitivo, de las obligaciones y de las prohibiciones, aspectos sobre los cuales el sujeto no emite opinión alguna, sino que sucintamente se dispone a obedecer (Cfr. Ricoeur, 2008, 176-186).

Ricardo Maliandi, al igual que el resto de voces aquí expuestas, infiere una conceptualización interesante sobre la ética. Él, sin embargo, la estratifica a partir de un concepto largamente estudiado: la reflexión.

La reflexión es para Maliandi una suerte de introspección, donde el sujeto se convierte en objeto de sí mismo a través de un aparente desprendimiento de su propio ser, ello para obtener alguna forma de autoconocimiento. Tal escisión provoca una ruptura que permite una contemplación, fuera del tiempo y el espacio, para encontrarse con su propia vida. Así, al estar simultáneamente fuera y dentro de sí, le resulta posible guiar su existencia en forma reflexiva, no sujeto al arbitrio de otras entidades ajenas. (Cfr. Maliandi, 2004, 45-46).

De esta manera, el ser debe transitar por una serie de fases que le permitan la trascendencia paulatina hacia el ethos verdadero, etapas en las cuales Maliandi profundiza en los siguientes términos.

- Estado pre reflexivo. Se refiere a la ausencia total de reflexión; estado donde el sujeto sólo sigue la ordenanza normativa sin cuestionarla.
- 1er nivel: reflexión moral. La estructura normativa y su forma de aplicación es cuestionada por el sujeto, quien se sumerge en la diatriba de elegir si debe o no seguir las reglas u ordenanzas.
- 2do nivel: ética normativa. En este punto la reflexión se convierte en ética (filosofía práctica) y surge una toma de conciencia para buscar los fundamentos de la normatividad y apelar a la razón ontológica, para decidir la pertinencia de los estatutos morales y actuar en consecuencia.
- 3er nivel: metaética. En este punto el sujeto se posiciona por encima de la ética, analizando la significación de los términos morales, es decir, ahora la ética se autoexamina y autodetermina.
- 4to nivel: ética descriptiva. Considerada como una etapa con tendencias científicistas, busca la neutralidad valorativa para describir la facticidad normativa y sus mecanismos de acción.

Maliandi resume: “Podríamos decir, siempre en sentido muy general, que las preguntas del primer tipo solicitan un consejo; las del tipo 2 piden justificación, o sea, fundamentos normativos; las del tipo 3 demandan aclaraciones sobre significados y usos de los términos normativos, y las del tipo 4 reclaman concretas informaciones descriptivas.” (Maliandi, 2004, 52). Así, la consolidación del carácter ético deviene luego de un incesante transitar por la normativa moral, para comprenderla, interpretarla y practicarla, dejando en el individuo la decisión de adoptar ciertos estilos o modos de vida.

Gustavo Ortiz cita a Peter Strawson, quien efectúa la distinción entre moral y ética, situando a la primera en el ámbito de la observancia de reglas en forma coercitiva, para garantizar la existencia de vida en sociedad. La región de lo ético, por su parte, se concibe como una teorización inmersa en los parámetros reflexivos, donde preponderan las imágenes idealistas de cómo se debe actuar con bien durante la existencia humana, a partir del tamizaje realizado sobre la moral. (Cfr. Ortiz Millán, 2016, 113.139).

Son entonces la ética y la moral los eternos compañeros del individuo entre las encrucijadas de la existencia terrenal. La importancia de cada una está claramente diferenciada: mientras la moral establece normas coercitivas en un estrato social, la ética procura la transfiguración de las normas morales en beneficio del ser humano.

La acción ética implica entonces un trabajo de reflexión introspectiva, un viaje de búsqueda hacia la esencia del ser. Es un deseo no explícito de actuar con bien bajo parámetros morales. Su autonomía le permi-

te tamizar la retórica moral, para obtener los referentes enriquecedores, que nutran el daimon originario hasta convertirlo en un sabio consejero.

La ética es la cuna originaria del ser, quien buscará el dominio de la naturaleza visceral a través de la intuición y la reflexión. Es, en suma, el sitio de la trascendencia armónica, que permite distinguir lo bueno de lo malo, para actuar siempre en beneficio del otro.

Una educación ética creará seres independientes, libres y críticos de sí mismos y de su entorno. Erigidos al amparo del bien hacer y la virtud. Además, permitirá al sujeto alcanzar una de las más anheladas expresiones vivenciales de la travesía material: la libertad.

Sin embargo, los planteamientos sobre la ética vertidos a lo largo del presente discurso carecen de sentido si se toma en cuenta la nula buena voluntad en miles de seres humanos, la cual los conduce a desarrollar acciones que atentan contra su propia integridad y la de terceros, ¿cómo sería posible “educarlos” para que actuaran diferente, en beneficio de las relaciones sociales armónicas? ¿Cómo lograr tan ambiciosa meta? La respuesta podría encontrar justa acogida en el ámbito de la obra literaria, sitio donde perviven ficción y realidad en un sutil equilibrio. En tal sentido, la narrativa literaria se puede concebir como un fidedigno espejo del contexto del lector, quien interpreta la realidad textual, asume los elementos valiosos y los emplea para mejorar su propia existencia y la de sus coterráneos.

No obstante, subyace una pregunta fundamental: ¿cómo adquiere la literatura su carácter didáctico, concepto distante a la percepción tradicional que la sitúa en el ámbito contemplativo y eminentemente lúdico?

Para zanjar esta aparente paradoja, resulta necesario adentrarse en la semántica del término literatura.

LA OBRA LITERARIA: UN LARGO CAMINO SIGNIFICATIVO

Aristóteles, en el marco de la Poética, calificaba a la epopeya, la tragedia y la comedia como reproducciones por imitación. Sin embargo, ésta no se basa en la realidad tangible de los individuos (esto era el objeto de estudio de la historia) sino en lo que podría y debería ser, es decir, el universo idealizado. En tal forma, el objeto de las creaciones literarias sería eminentemente ficticio. Con base en tal concepción, la literatura era situada en los parámetros de la mentira y el engaño, restando validez como fuente de la verdad y el conocimiento útil (Cfr. Aristóteles, 2001, 1).

Jonathan Culler definió a la literatura como un suceso lingüístico articulado para proyectar un mundo ficcional, donde los personajes, acciones y lector forman parte de ese universo de lo intangible, que debe sujetarse a una determinada interpretación, cuyo propósito será desentrañar los senderos discursivos (Cfr. Culler, 2000, 29).

Vítor Manuel de Aguiar e Silva significa a las obras literarias como aquellas fuentes discursivas cuyo mensaje articula imaginariamente su propia realidad, es decir, cuando la palabra otorga vida a un entorno de ficción, el cual carece de cualidades referenciales. (Cfr. Aguiar e Silva, 1999, 33).

Octavio Paz considera que la creación literaria adopta un carácter idealista, al ser catalogada como

una invitación para efectuar un viaje por los confines de la imaginación, donde se entremezclan la historicidad y los anhelos más profundos del autor. (Cfr. Paz, 2003, 13).

Orangel Morey-Lezama describe al discurso literario como una construcción de enunciados provenientes de la lengua, a través de la cual es edificada una nueva realidad intangible, pasando del signo (unidad de la lengua) al símbolo, es decir, el ámbito metafórico (Cfr. Morey-Lezama, 2018, 32).

Bernarda Urrejola define a la literatura como un arte basado en las palabras, las cuales sufren una transfiguración estética para crear mundos ficcionales, a través del talento del escritor o la forma esquemática de la narración (Cfr. Urrejola, 2011, 1683).

Pese a todas las visiones referidas, es menester considerar que la obra literaria dista mucho de ser un mero ornamento discursivo, inmerso en las vicisitudes de mundos fantásticos, formas estéticas estentóreas y lejano de la propia realidad del lector. Por el contrario, es un valioso referente para recapacitar sobre las propias acciones vitales, a partir de la ficción narrativa. Es una ensoñación. Un subterfugio para los más apasionados deseos del ser humano. Un elitista instrumento cuya interpretación requiere la vocación lectora

Para Terry Eagleton la literatura no solo se debe significar a partir de su ámbito ficcional, sino por la forma en que se transforma la lengua hacia cánones estéticos, lo cual atrae la atención del lector hacia su contenido, incitándolo a reflexionar: “La literatura transforma e intensifica el lenguaje ordinario; se aleja sistemáticamente de la forma en qué se habla en la vida diaria (...) El discurso literario aliena o enajena el

lenguaje ordinario, pero, al hacerlo, proporciona una mayor intimidad, permitiendo al lector relacionarse con lo escrito” (Eagleton, 1998, 5-6).

Martha Nussbaum califica a la obra literaria (novela) como un paradigma de razonamiento ético, en el cual se obtienen recetas concretas y universales para consolidar la vida de la persona, al presenciar una idea general de la realización humana. Para cumplir tal propósito, se requiere la materialización de un lector ideal, quien posee las habilidades cognitivas necesarias para apropiarse de la riqueza discursiva y enmarcarla en su propia realidad: “La lectura de novelas desarrolla capacidades morales sin las cuales los ciudadanos no lograrán hacer realidad las conclusiones normativas de cualquier teoría moral o política, por excelente que sea” (Nussbaum, 1997, 33-34).

Para Tomás Domingo Moratalla las narraciones forman parte de la existencia, porque la persona es capaz de construir su propia diégesis, a través de la consolidación de los numerosos aprendizajes (sociales, históricos, morales, entre otros) adquiridos por medio de la tradición narrativa, los cuales suelen establecerse como referentes conductuales y sociales (Cfr. Moratalla, 2007, 289).

No obstante, el filósofo ibérico se pregunta ¿cómo una reflexión poética (enmarcada en el plano narrativo) puede conducir a una reflexión ética, la cual conduciría hacia una vida plena y satisfactoria? La explicación parece simple, aun cuando entraña una evidente profundidad: “La metáfora y el relato son modos de producción de sentido, son innovación de sentido (y de realidad), constituyen un mundo y un sujeto en ese mundo, para ese mundo; pues bien, la ética tam-

bién es asunto de innovación, de producción de sentido, pues no vale la simple aplicación de unas normas o reglas previas. Es cuestión de imaginación, invención, es decir, creatividad.” (Moratalla, 2007, 230).

Los seres humanos éticos, cuyo pensamiento y acción se desarrollan paralelamente, buscan en la narración los elementos necesarios para enriquecer su esencia y vida, no limitándose a la adopción de los principios reconocidos como importantes, sino mejorándolos hasta el punto en que se convierten en referentes obligados de la trascendencia armónica de la persona.

Por otro lado, Ricoeur concibe a la obra literaria como “irrelevante y carente de sentido”, en tanto no sea significada por un lector, quien asume el compromiso de expandir los distintos niveles significativos implícitos en el discurso literario: “...sin lector que lo acompañe, no hay acto configurador que actúe en el texto; y sin lector que se lo apropie, no hay mundo desplegado delante del texto” (Ricoeur, 2003, 875).

No obstante, las buenas intenciones interpretativas del lector resultan insuficientes para lograr asimilar la profundidad discursiva. Por eso, el lector recurre a múltiples referentes teóricos, contextuales e históricos, para desplegar los diversos niveles significativos de realidad textual, aspecto denominado por algunos teóricos como la competencia literaria, término cuya semántica implicaría: “La capacidad humana que posibilita tanto la producción de estructuras poéticas como la comprensión de sus efectos” (Colomer, 1995, 8).

Una vez asimilado el discurso por medio de una competencia literaria idónea, resulta posible unificar el discurso narrativo con la interpretación del lector,

ámbito denominado por Gadamer como “fusión de horizontes”, instante en el cual un supuesto “yo” (lector) no trata de dominar al “tú” (texto), sino que está dispuesto a dejarse modificar y alterar por el tú. El texto constituye y toma siempre la forma de una respuesta a una pregunta, no a nuestra pregunta, sino a la pregunta originaria planteada por el problema. El continuo diálogo establecido produce lo que Gadamer designa como “fusión de horizontes”, instante en el cual el horizonte del intérprete se amplía para incluir y aceptar lo que en un principio le era extraño, formando así un nuevo e imperturbable horizonte de comprensión (Cfr. Maceiras, 1986, 57).

La visión de Gadamer permite identificar el momento en el cual el lector asume los aspectos discursivos relevantes y los conduce a su propio marco referencial, tal y como Ricoeur anticipa: “...el autor parte de la estrategia de persuasión que tiene al lector como punto de mira. El lector responde a esta estrategia de persuasión acompañando la configuración y apropiándose de la proposición del mundo del texto” (Ricoeur, 1996, 867).

La apropiación del texto por parte del lector es entonces el punto de partida para iniciar la sublimación de la persona, a través de la “interacción” que el lector establece con el discurso. Pero, ¿cómo se da ese proceso?

Ricoeur considera que un sujeto ético se relaciona con el otro (texto) en una simbiosis de individualidad y pluralidad, es decir, un *ídem* y un *ipse*, los cuales se sintetizan. Sí mismo como otro sugiere que la *ipseidad* del sí se desarrolló a través de la alteridad con el

otro, en un grado tan íntimo que no es posible separar ambas vertientes. (Cfr. Ricoeur, 1996, 169).

Para transitar del ídem al *ipse* es menester otorgar y recibir desde la estima de sí mismo, para transitar hacia la reciprocidad con el otro. Es en esa interdependencia es como la persona se integra en una simetría dialógica para respetar la presencia de los demás en la misma forma que se desea ser respetado.

Así, Ricoeur establece una distinción entre *mis-midad* e *ipseidad*, como dos elementos alternos que conforman una misma identidad. Mientras la primera es inherente al individuo, la segunda se consolida mediante la transformación realizada al juzgarse y reconfigurarse a través del otro (obra literaria).

La intencionalidad de una vida buena conduce al individuo a un instante reflexivo, donde empieza a percibir al “otro” como parte de sí mismo. En tal forma, se establece la interacción dialógica que le permite abandonar el solipsismo y adentrarse hacia la *ipseidad*, momento en el cual se juzga a partir del otro y empieza a trascender. La perspectiva narrativa del *con y para los otros* se fundamenta en las relaciones intersubjetivas de la reciprocidad, es decir, reconocer a otras personas como insustituibles.

Al respecto Ricoeur afirma: “El primado de la llamada precedente del otro sobre el reconocimiento de sí mismo por sí mismo, me parece que la petición ética más profunda es la de la reciprocidad, que instituye el otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro. (...) tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación de la estima de sí y la solicitud” (Ricoeur, 1996, 201).

El tránsito del ídem al *ipse* por medio del discurso literario representa el instante de máxima sublimación de la persona. Es cuando el lector se apropia de la ficción narrativa, aprehende de las vicisitudes discursivas y reflexiona sobre ellas, hasta convertirlas en parte de su identidad.

Para ello, debe cumplir dos “condicionantes” fundamentales:

1. Manifestar una identidad narrativa caracterizada por un pensamiento y acción que actúen armónicamente (ser un sujeto ético).
2. Poseer la competencia literaria adecuada, para descubrir la intencionalidad significativa del discurso.

Cuando el lector se asume como ético y competente, es posible desarrollar un vínculo con la narrativa literaria, asimilando los elementos textuales considerados como esenciales y sublimándose a partir de ellos. En tal forma, la vida de la persona cambia hacia el bien, por medio de los ejemplos vertidos en el plano ficcional de la narración.

CONCLUSIÓN

La libertad es tan sólo una ensoñación. Un venturoso anhelo que navega perdido en las honduras del pensamiento. Una manifestación de la infatigable búsqueda de la felicidad. Es, grosso modo, uno de los tesoros

más apreciados por la especie humana desde el origen de los tiempos.

¿Por qué el hombre ha perdido su libertad? La realidad habitual no permite duda alguna: el ser humano se encuentra sometido. No sólo a merced de las fastuosidades del estilo de vida consumista, sino a causa de su desprecio por las virtudes, la buena voluntad y el bien obrar. Sin ellas, el ser humano transita desnudo la existencia, vulnerable a la manipulación ocurrida desde múltiples ámbitos.

Trágicamente, las virtudes son desechadas en forma automática por los seres humanos, ya sea por su ignorancia, apatía, ínfulas de superioridad e, incluso, egolatría. De tal manera, el ser humano vive inmerso en satisfactores mediocres, ajeno por entero a la felicidad que una verdadera libertad podría otorgarle.

La culpa de tan desastrosa realidad no es enteramente del ser humano. La manipulación ejerce una poderosa influencia que nubla los juicios y transforma la realidad a través de la imposición de paradigmas morales. No obstante, el sometimiento no es un hecho fortuito, descarnado o carente de planificación. Contrariamente a ello, se presenta como un bien articulado y meditado medio de coerción y control, que pretende obtener beneficios a costa de otro. En tal forma, los ideales más encomiables como la libertad, paz, bienestar, armonía, felicidad, entre otros se han perdido en la existencia humana.

Es por ello que resulta necesario actuar bajo la perspectiva que la ética manifiesta. No solo para acceder a una vida armónica en la sociedad, sino para crear una reflexión ontológica, permisora de una verdadera sublimación existencial. Todo ello será posible a tra-

vés del fenómeno literario, en cuyas páginas es posible reflejarse para modificar una existencia carente de plenitud.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985). *Ética Nicómaco*. Madrid: Edit. Gredos.
- Aristóteles (2000). *Poética*. México: UNAM.
- Boff, Leonardo (1992). *Ética y Moral la búsqueda de los fundamentos*. España: Sal Terrae.
- Urrejola, Bernarda (2011). *El concepto de literatura en un momento de su historia*, Historia Mexicana, vol. LX, no. 3, enero- marzo 2011, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60023594008>.
- Cortina, Adela (1986). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.
- De Azcárate, Patricio (1872). *Obras Completas de Platón*. España: Medina y Navarro.
- Culler, Jonathan (2000). *Breve introducción a la teoría literaria*. España: Crítica.
- Maliandi, Ricardo (2004). *Ética: conceptos y problemas*. Argentina: Biblos.
- Maceiras, Manuel, et. al. (1986). *La Hermenéutica Contemporánea*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, Martha (1997). *Justicia Poética*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Paz, Octavio (2003). *El arco y la lira*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Morey-Lezama, Orangel (2018). *Literatura, axiomas básicos*, Revista colombiana de humanidades, Aná-

- lisis, vol. 50, No. 92, 2018, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=515558288009>.
- Ortiz Millán, Gustavo (2016). *Sobre la distinción entre ética y moral*, revista ISONOMIA no. 45, octubre 2016, disponible en <http://www.redalyc.org/pdf/3636/363648284005.pdf>, consultado el 2 de septiembre de 2018.
- Ricoeur, Paul (2008). *Sí mismo como otro*. España: Siglo XXI Editores.
- Ricoeur, Paul (2003) *Tiempo y narración III*. México: Siglo XXI.
- Colomer, T. (1995). *La adquisición de la competencia literaria*. España: Textos de Didáctica de la Lengua y la Literatura, No. 4, año II.
- Eagleton, Terry (1998). *Una introducción a la teoría literaria*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moratalla, Tomás Domingo (2007). *Bioética y hermenéutica*. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética, Veritas, revista de Filosofía y Teología, vol. II, núm. 17, septiembre de 2007, disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122924005>.
- De Aguiar e Silva, Vítor Manuel (1999). *Teoría de la Literatura*. España: Gredos.

CAPÍTULO 7

HACÍA UN REPLANTEAMIENTO DE LA NOCIÓN DEL VALOR DE LA DIGNIDAD COMO TENTATIVA DE SOLUCIÓN DE PROBLEMAS ÉTICOS Y SOCIALES DEL SIGLO XXI

Luis Ángel Araujo González -

Dentro de los autores pertenecientes a las corrientes bioéticas anglosajonas y que su pensamiento será de mucho valor para la postura de esta reflexión es el pensamiento de Richard Rorty, filósofo estadounidense, neo pragmático y un autor relativamente reciente (su fallecimiento fue hace menos de veinte años). En resumen, hablamos de un filósofo que criticó duramente a la ética tradicional y metafísica, para este caso en concreto, la obra de Rorty que trabajaremos es un libro publicado en 1979, titulado: “La filosofía y el espejo de la naturaleza”.

Los temas en este libro son extensos, (debo de reconocer que incluso son difíciles de abordar) pero en lo general, esta obra detalla aspectos sobre la mente, la razón y la conciencia, sin embargo, lo interesante dentro de esta obra es que dentro de estos tópicos; Rorty detalla lo que para su pensamiento es la dignidad, lo cual para este trabajo resulta demasiado pertinente la definición que él hace al respecto, debido a que aborda a la dignidad no como la clásica noción tradicional y

metafísica, una noción que es compleja de tratar, ya que para esto, se necesita además de una cantidad casi interminable de contexto y de condiciones a priori para que estas nociones clásicas de dignidad, puedan ser entendidas.

En cambio, lo que Rorty nos plantea en su obra es una definición de la dignidad que se mueva sobre el eje del ejercicio vivencial del reconocimiento subjetivo, es en sí la propuesta de una noción no prescriptiva, ni tampoco una idea descriptiva, por lo cual, aunque basa su método primeramente en la narrativa, esta se desarrolla mediante un modus hermenéutico al estilo gadameriano, ya que para esta metodología es de suma importancia la narrativa, así como la influencia de entes terceros y la realidad externa, elementos que hacen que se pueda hablar de la existencia del reconocimiento de la ipseidad, o bien, como el autor diría, “un asunto de decisión, de voluntad más o menos compartida; por lo tanto, ojo un asunto ético-político”. (Hottois, 2009, p. 77.).

Con la cita anterior podemos entrever que *el reconocimiento* que menciona Rorty nos plantea la notoria influencia de los factores situacionales sobre los que se desenvuelven la mente, la conciencia y la razón del individuo, este replanteamiento, por sí mismo, no tiene una tendencia de fijarse en las distorsiones de la discriminación o exclusiones negativas que podrían plantearse como antítesis de lo contraproducente que podría ser si se exime la necesidad de concebir a la dignidad en todo momento como un valor a priori y universal para el hombre.

Más bien, a partir de este concepto con Rorty se plantea una sólida teoría en la que todos estamos en el

derecho de reconocer y ser reconocidos, la dignidad para este autor se presenta como el resultado de los hechos autónomos con los cuales cada uno responde a las situaciones de la vida.

Además, quiero presentar algunas pruebas en favor de la sugerencia que desarrollaré más adelante: que el problema de la personalidad no es un “problema” sino una descripción de la condición humana, es decir que no es un tema que deba aspirar a una “solución” filosófica sino una forma engañosa de protestar por la irrelevancia de la filosofía tradicional para el resto de la cultura. [...]

En el presente capítulo quiero ceñirme lo más posible a la pregunta: ¿Por qué ha de parecer que la conciencia tiene algo que ver con la razón o con la personalidad? Fijándome en los tres temas de la captación de los universales, la separación del cuerpo y la no-espacialidad, avanzaré hacia mi conclusión de que, si mantenemos apartadas estas tres nociones históricamente distintas, ya no nos sentiremos tentados por más tiempo por la noción de que el conocimiento es posible gracias a una Esencia de Vidrio especial que permite a los seres humanos reflejar la naturaleza. De esta manera no sentiremos la tentación de pensar que la posesión de una vida interior, una corriente de la conciencia, tiene relación con la razón. Una vez que se separan de esta manera la -conciencia y la- razón, se verá la personalidad tal como yo digo.: como una cuestión de decisión, más que de conocimiento, una aceptación de otro ser para formar una visión, y no un reconocimiento de una esencia común. (Rorty, 1979, pp.25-26)

En la actualidad, estamos pasando por una época que la podríamos tipificar como un momento histórico

relevante, en el cual hemos atestiguado distintas revoluciones sociales, las cuales han surgido con el fin de encontrar nuevos arquetipos y nuevos valores para el forjamiento de nuevas sociedades, me atrevo a decir que en buena parte, la esencia de esa sed de renovación se ha derivado por la búsqueda de un sistema político/social que sea más justo, respetuoso y flexible con las necesidades particulares de los distintos grupos, referidos como “los grupos vulnerables y minorías”, los cuales han buscado su espacio equitativo dentro de la sociedad global.

Previamente, en la introducción acerca de por qué vale la pena tomar en cuenta el pensamiento de Richard Rorty en esta propuesta de una dignidad para los problemas de nuestro entorno y de nuestra actualidad; procederemos a explayarnos un poco más en el pensamiento de este autor. Sobre este valor, podríamos decir que es tanto para la ética, la moral e incluso hasta también para la ontología, una especie de piedra angular en la cual se han sustentado los preceptos y las condiciones que en todo hombre se le debiesen de procurar para que este conserve ecuánimemente su condición de hombre; o al menos, esta premisa fue la que persiguieron varios pensadores durante cientos de años, aunque el valor de la dignidad, al principio, no era expresado de forma tácita, sino que más bien, fungía como un agregado o una suerte de descripciones inmersa en otras cualidades y/o esencias, sobre las cuales los pensadores de la antigüedad resaltaban al momento de hablar acerca de lo que ellos consideraban que era la condición humana.

Sin embargo, estos esfuerzos acerca de la búsqueda de una definición completa de la naturaleza hu-

mana mantuvieron una constante a lo largo de todos estos años, en la cual, tanto pensadores como corrientes filosóficas, asumieron que la naturaleza del hombre estaba separada y era superior o claramente distinguible de entre los otros entes que habitan el mundo, tales entes como los animales, las plantas u objetos inanimados, por lo cual, la dignidad fungió también como la cualidad por la cual se podía incluso sentir ciertamente orgullo al ser diferentes de la otredad.

Cuando Rorty, el cual en sus inicios fue discípulo de Ludwig Wittgenstein, sustenta su definición de dignidad, él intenta el no asumir la existencia de esencias o universales ni para los entes, ni para los conceptos; también, cabe aclarar que en lo que respecta a la dignidad, en el último siglo esta cualidad que se presumió como una característica sólo del hombre ahora es debatida entre pensadores pro derecho de animales y plantas, ya que cabe mencionar que la ciencia veterinaria, la botánica y la biología, estas apoyadas por otras ciencias encargadas del estudio de la mente, han dedicado extensos estudios en la demostración de que estos seres vivos tienen también un grado de conciencia, que aunque es distinta a la nuestra, no por ello la conciencia de los otros seres vivos no deja de ser otro tipo de conciencia, a fin de fin de cuentas.

Esto dicho de manera breve y contundente podría ser sintetizado así: todo aquel ser vivo que goce de un grado de conciencia y sea capaz de traducir la realidad en la que vive a una interpretación personal, tiene el derecho de que la cualidad de la dignidad sea reconocida en él.

Pero mientras, volviendo a Rorty, el nos explica su teoría sobre una confusión principal responsable

de la errónea preconcepción de la dignidad como una noción metafísica, dicha confusión ha sido llevada a tal punto, que si prescindiremos de la metafísica, entonces la dignidad no tendría ningún argumento para explicarse, pero además, incluso señala Rorty dentro de esta confusión metafísica nos encontramos que hay cuestiones que propiamente no deberían de ser vistas bajo el enfoque metafísico, por lo cual, incluso la pretensión de querer hacer metafísico circunstancias que corresponderían ser abordadas bajo la lupa de otras ramas epistémicas, hace también parte del problema de la dignidad metafísica, a continuación, Rorty nos resume lo que él considera son estos errores:

Capacidad de conocerse a sí mismo incorregiblemente (“acceso privilegiado”)

1. Capacidad de existir independientemente del cuerpo
2. No-espacialidad (tener una parte o “elemento” no-espacial)
3. Capacidad de captar los universales
4. Capacidad de mantener relaciones con lo inexistente (“intencionalidad”)
5. Capacidad de usar el lenguaje
6. Capacidad de actuar libremente
7. Capacidad de formar parte de nuestro grupo social, de ser “uno de nosotros”
8. Incapacidad de ser identificado con cualquier objeto “del mundo” (Rorty, 1979, p. 25).

Cabe aclarar que esta lista, las deduce en un momento de su pensamiento en el cual la influencia

de su pensamiento, estaba fuertemente inspirado en su maestro, en Wittgenstein, pero en el Wittgenstein neopositivista preservado fielmente en su obra más famosa, el *Tractatus logico-philosophicus*. Ya que podemos ver como ambos pensadores hacen enérgicas críticas al quehacer filosófico que no es exacto, que se sustenta en ambigüedad, en lo abstracto y en el sustento firme de una región que no es posible entender de una forma única, precisa y exacta.

Pero, si tanto para Rorty como para el llamado «primer Wittgenstein» no se debería de enfocar el trabajo filosófico en áreas superfluas como la metafísica, la estética o la ética, ¿hemos de descartar también todos los problemas, conceptos y demás material epistémico que de estas partes han emanado? La respuesta es un claro, no, ya que el propio Wittgenstein en vida, se dio cuenta de su error al momento de haber pretendido ser tan radical en la simplificación lógica que presupuso debía de tener la filosofía, ya que es obvio que no todo de lo que hablamos puede demostrarse bajo las leyes de la lógica, pues el mundo en sí mismo no es lógico; además de que en la práctica resultaría improbable desecharse de los otros lenguajes no-lógicos (como los ven Wittgenstein y Rorty) ya que, aunque carezcan del rigor de las leyes lógicas o no haya forma de demostrar si sus predicados sean correctos, sea como sea en estos lenguajes no-lógicos posa un sentido, sentido al cual creo y creyó Wittgenstein también, habría que tenerle un respeto y un lugar a tomar en cuenta.

Todo lo que hace falta para considerar que este problema es ininteligible es que seamos nominalistas,

que nos neguemos firmemente a hipostasiar las propiedades individuales. [...] Siguiendo a Wittgenstein, consideraremos el hecho de que no haya una cosa semejante a “una apariencia engañosa de dolor” no como un hecho extraño relacionado con un género ontológico especial llamado mental, sino simplemente como un comentario sobre un juego lingüístico -el comentario de que tenemos el acuerdo de aceptar lo que los otros nos dicen sobre cómo se encuentran.

[...] Siguiendo también a Wittgenstein, trataremos lo intencional meramente como una subespecie de lo funcional, y lo funcional meramente como la clase de propiedad cuya atribución depende de un conocimiento del contexto y no como algo que sea observable de forma inmediata. Veremos que lo intencional no tiene ninguna conexión con lo fenoménico, y que lo fenoménico es una cuestión relacionada con nuestra forma de hablar. El problema mente-cuerpo, podemos decir ahora, fue simplemente resultado de un error desafortunado de Locke sobre la forma en que las palabras reciben significado, junto con el intento suyo y de Platón de hablar sobre los adjetivos como si fueran nombres. [...]

Dado que las personas pensaban que sobrevivían a la destrucción de sus cuerpos mucho antes de que Locke y Platón comenzaran a crear confusiones, específicamente filosóficas, ¿no hemos dejado algo fuera cuando tratamos la mente como si fuera simplemente una acumulación de estados fenoménicos e intencionales?

¿No existe alguna conexión entre nuestra capacidad de tener conocimiento y el que tengamos una mente, y se explica esto haciendo referencia simplemente al hecho de que las personas, como las inscripciones, tienen propiedades intencionales?

[...] Si queremos entender cómo conseguimos las intuiciones que nos hicieron pensar que tiene que haber por alguna parte un problema filosófico insoluble real, debemos dejar de lado nuestra jerga actualizada y pensar en el vocabulario de los filósofos cuyos libros nos ofrecieron esas intuiciones. Desde mi punto de vista wittgensteiniano, una intuición no es nunca más o menos que la familiaridad con un juego lingüístico, por lo que descubrir la fuente de nuestras intuiciones es revivir la historia del juego lingüístico filosófico que estamos jugando.

El “problema mente-cuerpo” que acabo de “suprimir” se refiere únicamente a unas pocas de las nociones que, surgidas en distintos momentos de la historia del pensamiento, han llegado a entrelazarse, produciendo una maraña de problemas interrelacionados.

[...] Vamos a llamar “problema de la personalidad” al que se refiere a qué es el sujeto humano además de carne. Este problema tiene una forma en la aspiración prefilosófica a la inmortalidad, y otra en la afirmación kantiana y romántica de la dignidad humana -pero ambos deseos son muy distintos de los problemas sobre la conciencia y sobre el conocimiento. Ambos son formas de expresar nuestra pretensión de ser algo completamente diferente de las bestias percederas. Llamamos “problema de la razón” al de explicar la afirmación griega de qué la diferencia fundamental entre hombres y bestias es que nosotros podemos conocer -que podemos conocer` no simplemente los hechos singulares sino las verdades universales, los números, las esencias, lo eterno. Este problema adopta formas diferentes en la explicación hilemórfica del conocimiento presentada por Aristóteles, en la explicación racionalista de Spinoza o en la explicación transcendental de Kant. (Rorty, 1979, pp. 23-25).

El respeto, por llamarlo de alguna manera, que posteriormente quiso otorgarle Wittgenstein a los lenguajes no-lógicos dentro del sistema filosófico, se debe a que este encontró que a pesar de la falta del orden lógico, no por ello se eximen de la presencia de reglas, y aunque Wittgenstein renunció a su ideal sintetizador y exacto del neo positivismo lógico, no dejó completamente de lado su simpatía por defender la plusvalía de la regla, a pesar de que estas reglas no por ende sean lógicas.

De hecho, en la segunda versión de Wittgenstein después de la revisión a la primera versión de su pensamiento, él sostiene que todos los sistemas epistémicos, ideológicos y de creencias del hombre están sujetos a reglas, Wittgenstein de hecho llega a suponer que existen tantas reglas, algunas de ellas incluso que adoptan la forma de verse a manera de juegos, pero en este caso, juegos de lenguajes los cuales son las que sustentan y dan un sentido a las partes de la realidad que no siguen la estructura de una lógica tradicional.

Pues bien, estas otras reglas que asume Wittgenstein que existen en los otros aspectos de la realidad y de la cotidianidad son dadas, (por así decirlo), por un mutuo, constante y mutable acuerdo de entes que se dan a la tarea de describir al mundo, mundo que como ya mencionamos no es enteramente lógico y a su vez es también un mundo constantemente mutable, por lo que dentro de aquella dinámica del cambio, lo que antes pudo haber tenido sentido, por ejemplo, decir que “está lloviendo”, al día siguiente, después de la tormenta, la sentencia anteriormente dicha, caduca y deja de ser correcta. Es por esto que, para entender estos otros lenguajes, Wittgenstein propone que lo que

uno tendría que hacer sería involucrarse en esos mismos cambios y no ser sólo un agente contemplativo, en pocas palabras Wittgenstein nos está proponiendo una comprensión experimental para estos juegos de lenguaje y no conformamos únicamente a una comprensión teórica del cambio y los juegos que lo detallan.

Dicho en otras palabras, la regla, como bien lo señala Wittgenstein, tiene la aparte doble virtud de propiciar la arbitrariedad al necesitar una interpretación de la expectativa que creemos que contiene y al convertir las culturas y el seguimiento de sus normas en la expresión de un necesario capricho de la creatividad humana. Cuando estoy en el juego de la regla no puedo echarme atrás, tengo que jugar y de algún modo jugármela. Detrás de toda determinación social o cultural se halla una indeterminación universal que se vuelve la condición imprescindible para generar cualquier tipo de determinación cultural. La necesidad nace de la contingencia. La regla es una premisa que tenemos que aceptar a pesar de la falta de fundamentos lógicos o filosóficos en que puede descansar. Superada la arbitrariedad del encuadre de la regla, en tanto que sujeto, usuario de ella, permanezco atrapado en el territorio de su aplicación. Este problema da pie a una serie de relaciones con otros asuntos tales como la cuestión de los fundamentos en que descansan nuestras instituciones sociales o políticas, las estructuras sociales que las traducen en acciones y relaciones colectivas, el conocimiento y el valor de las creencias que los sustentan, etc. Al igual que el tópico del origen de los lazos sociales y los modos de socialización en una comunidad determinada, el problema de la regla es un asunto sociológico,

es decir, fundamental para la reflexión sociológica. (Schaffhauser, 2012, pp. 7-8).

Justo ahora hemos llegado a un punto crucial de este trabajo: la introducción de los juegos del lenguaje dentro de tópicos vitales para la cultura y la episteme del hombre; tópicos que pueden ser, la ética, la moral, el Derecho o las supraestructuras que sustentan el tejido de diversas sociedades. No obstante, lo que ahora nos interesa resaltar es el aspecto de la ética y específicamente al valor de la dignidad el cual con este giro epistémico de Rorty y Wittgenstein, el plantear su *modus al* de los juegos del lenguaje, nos daría una alternativa de tener para la dignidad, definiciones “flexibles” y abiertas a la constante revisión e interpretación plural, las cuales abrirían a otras perspectivas la oportunidad de también poder participar en la definición de este valor, es por esto que creemos que es pertinente retomar la siguiente reflexión acerca de una nueva ética que propone la doctora en ética, de origen argentino Silvia L. Brussiano:

Un logro indiscutido del desarrollo bioético, es el ingreso del *bios* al ámbito de las ciencias sociales, con lo que ha dejado de ser patrimonio exclusivo de la biología. [...]

Sin embargo, si la pluralidad de perspectivas intelectuales contribuye a esclarecer los problemas del “*bios*”, no produce el mismo resultado en lo concerniente al “*ethos*”. Sería pedir demasiado a la metodología interdisciplinaria pretender que el solo encuentro de las ciencias produzca por sí acuerdos morales válidos. La pauta común que ha de seguir la discusión de todo problema bioético, no puede ser

sino una pauta ética, y más exactamente, una pauta racional. Esto señala una aproximación más precisa a la bioética, ya como disciplina, lo que entraña su dependencia formal de la filosofía.⁸ En esta perspectiva, en la que se ubica mi reflexión, la bioética es una “ética racional”.

Propongo entender provisionalmente el término “ética racional” en el sentido de una ética secularizada, sustentada en la conciencia moral autónoma, por lo que las valoraciones morales y las convicciones personales no pueden ser impuestas por la fuerza a los demás. [...]

La aceptación del *factum* del pluralismo moral está así en la base de la constitución disciplinaria de la bioética y, como expone T. Engelhardt Jr., no se trata de que “la diversidad sea un bien en sí mismo” ni tampoco de “celebrar el caos” de un mundo descen-
trado en el que muchas de las ofertas de felicidad nos parecen francamente malas o perversas.

De lo que se trata es de buscar los medios o caminos que hagan posible la convivencia de tan diversos proyectos de vida o realización personal, a la vez que justifiquen racionalmente (en el sentido explicitado) la coacción en vistas a un bien común. Es lo que se conoce en el terreno de la ética filosófica actual con el nombre de “mínimos morales”, que fijan el nivel de lo obligatorio, objetivamente exigible, para todos los miembros de una sociedad.

Soy consciente de las objeciones que pueden presentarse a este planteo, sobre todo respecto de la insuficiencia de esa racionalidad para dar cuentas de un “bien común”. En efecto, en un mundo como el que hemos esbozado, donde el Centro se ha eclipsado y donde, si aún gravita, no es en el ámbito de la vida pública, no es tarea fácil encontrar el punto de entrecruzamiento de lo común y lo particular que responda a lo objetivamente justo. Pero de ello no se

sigue sin más que, desaparecido el Centro, todo vale. En rigor, cabe decir que absolutismo y relativismo conducen inevitablemente a la misma consecuencia: la destrucción de la vida moral.

Como viene sucediendo desde siempre, en el terreno práctico, la lógica binaria no funciona, además de significar una apuesta demasiado débil por las posibilidades de desarrollo moral de las personas. Las discusiones que sobre este tema se desatan en el seno de la ética contemporánea, dan cuenta a la vez de la dificultad y de la importancia que reviste encontrar respuestas adecuadas. El estado actual del debate entre comunitaristas, de inspiración aristotélica en su afirmación de una idea sustantiva de bien como objetivo de la vida ética, y liberales, que suscriben el proyecto ético-político de la modernidad, parece sugerir que la vía de la radicalización de los antagonismos conduce a un punto muerto, de estancamiento y de falsas opciones: o el individualismo formalista de los planteos liberales de la modernidad, o el ideal —premoderno— de una comunidad homogénea, sin lugar para las diferencias. Creemos que la vía del acercamiento crítico es la más prometedora. “En esa confluencia, en la que se someten a crítica la validez y la capacidad heurística de nociones claves del pensamiento racionalista y liberal en ética —como las de universalismo o formalidad— se da también el intento de definir el carácter normativo de una idea de bien que, aunque diversificada y plural, pueda ser éticamente susceptible del reconocimiento por aquellos que no la comparten y pueda explicar mejor el funcionamiento de hecho de los comportamientos morales”.

Lo que hemos sugerido hasta aquí con el nombre de “ética racional” no es, desde luego, la solución del problema, sino la actitud básica, estrictamente dialógica, la única posible —habiendo descartado

la violencia de la imposición y el absurdo de la total relativización— y por ello mismo exigible, con la que podemos entrar en el debate bioético. Es la misma actitud que se requiere para la construcción de una ética civil contemporánea. “De acuerdo con la situación secular y pluralista de la sociedad democrática, la bioética ha de ser planteada dentro de una racionalidad ética demarcada por los parámetros de la democratización, del diálogo pluralista y de la convergencia integradora”. (Brussiano, 1994).

A partir de este momento nos interesa destacar esto último que anota la doctora Brussino sobre la necesidad de que la ética se abra en más de un horizonte y permita que no sólo los grandes pensadores o las figuras de autoridad respaldadas por alguna clase de institución, como el nombre de alguna escuela o un tipo específico de interés político-económico sean los únicos que tengan la autoridad de dictar hacia que rumbo debe la ética y la moral contemplar sus preceptos.

Como había mencionado con anterioridad, el avance del movimiento feminista en Latinoamérica y todas las acciones que han estado haciendo para irse ganando un espacio adecuado en la escena de la vida cultural en donde este movimiento se ha hecho presente, deberían de ser razones suficientes para que ellas tengan la misma potestad de poder crear nuevos preceptos para una moral y para una ética que no sea lo que el otro considere que es bueno para los demás, a expensas de que el otro puede postular lo que sea sin saber en realidad lo que tú necesitas.

Y a grandes rasgos, esa injusticia de no incluir la voz de las mujeres en el debate ontológico y ético acerca de la búsqueda del bien especialmente en pro-

blemas que incumben la sexualidad y la reproducción, el que ellas casi nunca sean tomadas en cuenta al momento de dictar leyes por parte del aparato legislativo de los Estados, son condiciones que exigen que paren de una vez. Ya que por muchos años a ellas se les ha obligado a estar sujetas a modelos de orden social y jurídico de tendencia paternalista en donde sólo el varón tuvo voz y voto para otorgarse más dignidad a ellos mismos y dejar como entes de “segunda clase” a las demás personas de la sociedad, tales como *el extranjero*, los recursos naturales, la infancia/juventud y a las mujeres.

Si bien, en los últimos dos siglos revoluciones sociales y de pensamiento previas a la que ahora estamos viviendo lucharon para obtener un reconociendo y una inclusión de su estatus y dignidad para estar a la par de la del hombre siempre digno y preponderante en la creación de todos los grandes conocimientos y nociones, incluyendo aquellas que nos definen a nosotros como especie. Estas luchas no tuvieron teológicamente el impacto necesario, debido a que la conclusión de estos eventos no descentralizó la hegemonía ontológica y ética que tiene el grupo de poder moldeado acorde al patriarcado.

R. Junquera de Estéfani Observa que el recurso a la noción de dignidad funciona como un argumento indiscutible que pone fin a cualquier discusión y cualquier veleidad de transgresión. Pero, al mismo tiempo, admite que también se defienden posturas contradictorias en nombre de la dignidad. Señala que, históricamente, la dignidad está relacionada con el reconocimiento social y es típica de las sociedades jerarquizadas en las cuales la dignidad más elevada

expresa la superioridad social y la autoridad. Ahí ya se opone la concepción onto teológica que identifica dignidad y valor en sí de todo ser humano, por naturaleza, por esencia o por Dios. Esta acepción onto teológica. Cómo puede estimular el igualitarismo. Pero Junquera de Estéfani estima que la dignidad inherente y universal del ser humano requiere del reconocimiento social, no para existir sino con el fin de ser garantizada y respetada. Algunos señalan que la existencia de un valor sin reconocimiento no tiene sentido o sólo tienen un sentido restringido: la realidad inherente de la dignidad sólo existe, en efecto, para quienes creen en ella y la declaran como tal. Por supuesto, no es suficiente afirmar la existencia de un valor en sí para hacerlo existir a los ojos de los que no creen en él. (Hottois, 2009, p. 58).

No obstante, aquí la falla que tratamos de exponer es que al haber estado tanto tiempo concentrada en sólo una clase, la del varón occidental, la hegemonía de la autoridad de otorgar o no la dignidad a las demás personas, ellos a conveniencia durante años dosificaron el otorgar este estatus y reconocimiento a la otredad; por ejemplo, en el caso del respeto o dignificación de los recursos naturales, de los niños y de la juventud; ellos por sí mismos no pudieron iniciar la revolución necesaria para ganar el reconocimiento de sus derechos, sino que sólo mediante la empatía de algunos líderes sociales o de pensadores es como ha sido que estos grupos lograron obtener algo más de consideración y de dignificación, pero esta con base en una empatía e inclusión, que a mí parecer, sigue abusando del estigma paternalista y de protectorado.

Es así como de modo deshonesto y perverso la hegemonía de la dignidad del "*hombre digno*" de cor-

te occidentalizado, se ha encargado también de hacer valer menos a otros pensamientos o maneras de apreciar el valor de la dignidad de lo que la naturaleza humana podría ser o llegar a significar; aquellos otros sectores a los que yo he denominado como *el extranjero*, con ello nos referimos a las sociedades con una organización social, cognitiva, política, económica y con valores morales distintos al orden de las sociedades occidentales.

Estas otras sociedades han padecido de una inclusión forzada en la cual tuvieron que diezmar toda su originalidad y aceptar la imposición de la norma del grupo hegemónico bajo la justificación de “la civilización” o de la inculcación de un tipo de fe y valores distintos a las autóctonas y la apropiación de tierras mediante las campañas de colonización que las potencias de Europa hicieron con el resto de territorios del orbe.

Y aunque a veces pudo parecer que esa apabullante marcha de la imposición de la hegemonía del hombre occidental dio marcha atrás en más de una ocasión, por ejemplo, mediante las luchas de independencia del continente americano, africano y asiático, lo cierto es que en el fondo aquel grupo hegemónico nunca ha dejado enteramente libres a esas otras sociedades dispersas en el resto del mundo y aún hoy en día persisten en su incesante intento de seguir imponiendo a como dé lugar sus estatutos de orden ontológico, epistémico, ético, político, etc.

Anteriormente, durante la etapa de la expansión colonialista esta imposición era sentada a la fuerza, actualmente estas presiones se dan a través de la manipulación, el condicionamiento y demás artimañas

que perjudican en los aspectos económico, comercial, educativo, político, etc. Todo esto con el fin de que el resto de las sociedades no pierdan de vista la idea de que la autoridad del pensamiento correcto y la idea del bien común no es una cualidad de todos, sino que está pertenece a occidente, un occidente que como vemos, en la actualidad reviste ese monopolio basado en el institucionalismo disfrazado de un esfuerzo por el reconocimiento y la igualdad, dicho disfraz al que me refiero recae en figuras internacionales regulativas tales como la ONU, Los Derechos Humanos, las ONG internacionales, los fondos internacionales monetarios, las instituciones religiosas y los autodenominados países del Primer Mundo.

No hay forma más que una forma de poder: es ésta la más actual y la más perfecta. Las gentes de los países que todavía no han llegado a esto, las gentes de los países que Ellos llaman insultantemente “tercer mundo”, a pesar de que en este momento no se sabe cuál es el primero ni el segundo, no pueden, están condenados a no poder aspirar a otra cosa más que a esto mismo, de forma que es inútil que se intente contar con los ciudadanos, los pobladores, las gentes de estos países, porque toda su aspiración será llegar aquí. Hasta los estudiantes chinos, por poner el caso más extremo. Bien se contentan los representantes del Capital y del Estado progresado de ver como también ellos, al rebelarse contra la forma de poder que les toca (porque, naturalmente, ¿contra quién va a rebelarse el pueblo sino contra la forma de poder que a cada pueblo le toca?), se regocijan y se frotan las manos de ver que, al rebelarse contra ello, caen inmediatamente en la trampa de aspirar a esto: lo que

quieren es esto que se llama por aquí libertad, democracia. (García Calvo, 1993, p. 70).

Resulta difícil suponer que de la noche a la mañana todos y cada uno de los pueblos alrededor del mundo, de la noche a la mañana obtengan o recobren su plenitud en lo que respecta a la autonomía para definir dentro de sí mismos y para sí mismos lo que mejor les convenga al momento de tener que establecer lo que para ellos sea pertinente al momento de definir su dignidad, su idea de lo justo o sus pautas para lograr el bien común, es cierto que como menciona la doctora Brussiano, esa plena autonomía regada en todas partes podría traer también como consecuencia un relativismo que llevaría a la total nulidad de siquiera poder mencionar al menos una idea de lo que los tres tópicos anteriores, ya que de suponer el complejo y arduo empeño que significaría el que alguien interesado en estas definiciones tendría que poner para estudiar, analizar y asimilar las respectivas definiciones de cada pueblo alrededor del mundo en lo que concierne a ética, a justicia, la dignidad o la noción del bien.

Hacer un ejercicio intuitivo de que tan basto sería ese campo de estudio si la autonomía ontológica y epistémica fuese tangible, de cierta manera deriva a que la única manera en que el esfuerzo cognitivo podría encontrar una manera para zanzar esa titánica empresa es poniendo pautas que acoten esa bastedad de posibilidades de juegos de lenguaje, sin que esto signifique que para disminuirlos, se tenga que recurrir a las prácticas de implantar principios arbitrarios y con aspiraciones al universal, en este caso y ante el particular problema ético con el cual es que nos enfo-

camos en la búsqueda de una definición de dignidad y de bien común que satisfaga de cierta manera, nuestro problema de si es ético o no la práctica del aborto, precisamente en este ejercicio de buscar la definición mediante la preexistencia de una condición de un hecho, es como acotamos definiciones puesto que, aunque de ser posible en algún momento la autonomía y la equidad del pensamiento, esa pluralidad no es un oxímoron de que todos de la misma manera contemplamos y damos el mismo espacio y preocupación a los hechos mismos.

Dicho de manera lo más contundente posible, no todos nos preguntamos por lo mismo, ni todos estamos buscando las mismas respuestas, tampoco las acciones y las reacciones obedecen una regla general implícita en la naturaleza humana; por más que uno de los objetivos del modelo económico capitalista del siglo XXI incesantemente bombardee a las generaciones actuales con un «aspiracionismo» en donde se quisiera que todos ambicionemos los mismos ideales del consumismo voraz, yendo en contra de lo que hasta el momento, dentro de lo que la razón puede interpretar de nuestra realidad es que al parecer la única constante de la ipseidad de lo que ser hombre podría significar, es la constante mutabilidad de lo que uno mismo está siendo/aconteciendo en el instante.

El reconocimiento del pluralismo con el consecuente reconocimiento de los dilemas morales genuinos puede servir para liberarnos de una concepción ingenua de la moralidad como procedimiento de decisión. Sin duda, nuestro pensamiento moral acerca del mundo está diseñado, en parte, para ayudarnos a

decidir qué hacer. Pero parece no haber razón para creer que ese pensamiento ofrece, o podría ofrecer de forma aceptable un cálculo mecánico para saber lo que tendríamos que hacer en cada situación; ciertamente, no hay razón para creer que hay algún tipo de procedimiento de decisión, alguna regla de oro (¡Haz lo mejor!) que determinará, en cualquier estado de cosas dado, lo que debemos de hacer. En contraste con el utilitarismo, el intuicismo pluralista requiere el abandono de la falsa esperanza de tal procedimiento.

El intuicionismo ético que estoy considerando es, entonces cognoscitivamente fáctico, austeramente realista, y pluralista. Veamos ahora lo que no es. En primer lugar, no es parte de este intuicionismo sugerir mediante alguna facultad especial de la mente, la intuición. Detectamos los aspectos morales de la misma manera que detectamos (prácticamente todos) los otros aspectos: mirando y viendo. Cualquier tesis adicional, como la que postula una facultad distinta de intuición ética, es una contribución a la pseudopsicología, ininteligible de las facultades de la mente. En segundo lugar, contrariamente a una persistente tradición en el pensamiento intuicionista clásico, la certeza no desempeña ningún papel en esta forma de intuicionismo.

Ésta es una consecuencia de tomar en serio el realismo. Mediante el proceso de atender cuidadosamente al mundo podemos mejorar nuestras creencias morales acerca del mismo. (De Bretton Platts, 1992, p. 355).

Como menciona la anterior cita de Bretton Platts esta atención y este cuidado mesurado a la realidad debe de ser una empresa atendida y procurada en los términos de la ipseidad; ya que la legítima innovación

de los criterios éticos y del pensamiento moral no requieren de la intervención de una figura regente de estas facultades; dicho esto, tampoco me gustaría que se malinterprete mi aporía a la ipseidad y se asuma que a su vez estamos descartando el apoyo que significa en las figuras didácticas o tutoras para la formación/educación de la ipseidad, claro que es necesario que en el principio uno tenga el apoyo, el ejemplo y la educación de la otredad para desarrollar tanto al yo mismo, como a las facultades personales con las cuales aprenderemos y viviremos de la realidad, sin embargo, quiero seguir haciendo hincapié en que no por tratar de tergiversar los límites de la responsabilidad de alguien que forma a una nueva persona, para que su ipseidad en algún momento pueda conducirse de manera autónoma, el instructor sesgue deliberadamente a sus discípulos de asumir sus facultades para con la realidad.

El meollo de esta reflexión es hacer una aporía a que, en esta etapa de la historia de la humanidad, en la cual nos ha tocado vivir, y desde nuestro entorno inmediato el cual sería la academia, mi recomendación es que tratemos de dejar un poco de lado la comodidad de respaldar sólo nuestro trabajo bajo la sombra de la figura de un autor y con ello en segundo plano reducir sólo nuestro empeño académico y nuestras reflexiones meramente a la elucubración de dicho autor.

Quise esbozar en este breve trabajo algo que a mí parecer es el inicio de una nueva ruta de pensamiento que podría llevar a nuevos rumbos la reflexión ontológica y epistémica de la ética, con un caso concreto como lo es el valor de la dignidad. Quizás la exploración de esta tercera vía de pensar un nuevo sistema

ético, podría ayudarnos a salir de un debate que ya por mucho tiempo le ha costado bastante poder avanzar, esto debido a que hemos concentrado la mayoría de los sistemas filosóficos en una disputa que sólo contempla dos opciones para basar los aspectos ontológicos y epistémicos de la ética, los cuales consisten o bien en ver a la ética como una cuestión *a priori* o verla como una ética fáctica.

Contemplar al hecho, como uno de los factores relevantes en la actualidad para la discusión y la reflexión de nuevos conceptos de la ipseidad y de la dignidad, creo que no debería de significar una especie de desconfianza al plantearnos de si es pertinente para la lucha de la igualdad y del respeto entre todos nosotros, que justamente, la ipseidad y la dignidad que bajo otras circunstancias se intentó solucionar con arduos y extensos intentos de hallar una base o un argumento universal, esto con el fin de poder otorgar por igual estas condiciones a todas las personas alrededor del mundo, ahora sea cuestionado este intento de solución y que de cierta manera la base sobre la cual se hicieron firmes estatutos que abstractamente y universalmente hayan demarcado la naturaleza humana, ahora, se hayan diluido con algo de relatividad; el ejecutar este salto (hacia lo relativo), a cambio, nuevamente nos permitirá recobrar la tutela de nuestra identidad, justificada a partir de tener en cuenta que está no es una categoría que se otorga por un *priori*, sino que más bien, se ensalza y nos dignifica mediante nuestra facticidad, una que podría ser compatible con los principios o con la metodología experimental que sea de nuestro entusiasmo acoger.

Último enfoque oblicuo de la adscripción en filosofía aristotélica: para expresar la especie de colaboración o, mejor dicho, de sinergia, entre nuestras elecciones y la naturaleza, en la formación de las disposiciones (*hexeis*) cuyo conjunto constituye nuestro carácter, Aristóteles inventa la expresión *synaitioi* correspondientes: Si, como se ha dicho, nuestras virtudes son voluntarias (y de hecho, nosotros mismos somos, en cierta medida, parcialmente causa [*synaitioi pos*] de nuestras propias disposiciones, y, por otra parte, es la propia naturaleza de nuestro carácter la que nos hace plantear tal o cual fin), nuestros vicios serán voluntarios, pues el caso es el mismo (8 trad. Tricot, III, 7, 1114b 20- 25). La intención de Aristóteles es, indudablemente, extender la responsabilidad de nuestros actos a nuestras disposiciones, por tanto, a nuestra entera personalidad moral; y también mantenerla en los límites de una responsabilidad parcial. Pero el lenguaje para decirlo no deja de ser insólito (*aition* antes que *aitía*, añadidura de *syn* y un matiz del *pos*). Aquí también está uno tentado de decir que faltan las palabras.

Esto es lo que un salto a través de los siglos nos va a hacer descubrir de nuevo. Quisiera demostrar que la teoría moderna de la acción conduce a dar la adscripción un significado distinto de la atribución significado que transforma el caso particular en excepción, lo sitúa del mismo lado – esto es, el de la pragmática – que la capacidad de designarse a uno mismo, cuyo enlace con la teoría de la enunciación y de los actos de discurso que conocemos. (Ricoeur, 1996, pp. 81-83).

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, (2010), *Ética a Nicómaco*, Editorial Gredos, Madrid.
- _____, _____, *La política*, _____.
- BRUSSINO, Silvia N., (1994), *Bioética, racionalidad y principio de realidad, en Cuadernos Bioética*, Editorial Technos, N° 10, Ed. Ad. Hoc, Buenos Aires.
- DE BRETTON PLATTS, Mark, (1992), *Sendas del significado: Introducción a una filosofía del lenguaje*, UNAM/FCE, México.
- DELLA MIRANDOLLA, Pico, (2004), *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Editorial II, México.
- GADAMER, Hans-Georg, (1999), *Verdad y método I*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- _____, (2002), *Los caminos de Heidegger*, Herder, México.
- GARCÍA CALVO, Agustín, (1993), *Contra la paz, Contra la democracia*, Virus editorial, Madrid.
- HOTTOIS, Gilbert, (diciembre 2009) *Dignidad humana y bioética un enfoque filosófico crítico*, *Revista colombiana de bioética*, Volumen 4, (Número 2), Bogotá.
- KANT, Emmanuel, (2011), *Crítica de la razón práctica (edición bilingüe)*, FCE, UAM, UNAM, México.
- RICOEUR, Paul, (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno de España Editores S.A., Madrid.
- RORTY, Richard, (1979), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Editorial Catedra, Madrid.

- SCHAFFHAUSER, Philippe, (septiembre 2012) *Los juegos de la regla, Wittgenstein y las ciencias sociales de la acción*, El Colegio de Jalisco, Guadalajara.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, (2013) *Tractatus logico-philosophicus*, editorial Technos, Madrid.

SOBRE LOS AUTORES

Octavio Márquez Mendoza

Doctor en Ciencia, con especialidad en Bioética, por la Universidad Nacional Autónoma de México y Doctor en Humanidades, con especialidad en Ética, por la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestro en Administración en Instituciones de Salud por la Universidad Lasalle y Médico-Cirujano, con especialidad en Psiquiatría, por la Universidad Nacional Autónoma de México.

Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel I, de Conacyt. Líder del cuerpo académico *Bioética, salud mental y sociedad* de la Universidad Autónoma del Estado de México y profesor de tiempo completo en el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Sus líneas de investigación: ética, bioética y salud mental.

Marcela Veytia López

Dra. en Ciencias de la Salud-UAEMex

Maestra en Terapia Familiar Sistémica: Instituto Superior de Estudios de la Familia ILEF.

Lic. En Psicología Clínica: Universidad de las Américas Puebla. A.C.

Actualmente realizando la tesis para obtener el grado en la Maestría de Bioética en la Facultad de Ciencias Sociales FLACSO-Argentina.

Profesor Investigador del Instituto de Estudios sobre la Universidad- UAEMex. Integrante del Cuerpo Académico: Bioética y Salud Mental.

Integrante del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

Directora y co-directora de tesis de estudiantes de la Maestría en Ciencias de la Salud, así como del Doctorado en Ciencias de la Salud de la UAEMex.

Asesora de tesis de estudiantes del Doctorado en Psicología de la UNAM.

Profesor de diferentes Unidades de Aprendizaje en la licenciatura de psicología de la FACICO (2001 a la fecha)

Integrante de la RED de Cooperación Internacional: Bioética e Investigación en Salud del Centro Colaborativo UAEMéx-FLACSO-FOGARTY, Argentina (del 2007 a la fecha)

Integrante del Comité de ética en Investigación del Centro de Investigación en Ciencias Médicas (2008-2020) y del Instituto de Estudios sobre la Universidad (2020 a la fecha).

Co-organizadora de los Congresos Internacionales: Salud del Adolescente (desde el año 2003) y de Bioética (desde el año 2005).

He participado como Evaluador de Diferentes Programas de Posgrado de Calidad pertenecientes al CONACYT.

Evaluador de artículos científicos de revistas internacionales

Evaluador de proyectos de investigación de la Secretaría de Investigación y Estudios Avanzados de la UAEMex.

Producción de artículos científicos, libros y capítulos de libros con temas como: Depresión, Inteligencia Emocional, Ideación Suicida, Mindfulness, Estrés, Consentimiento Informado, Bioética, Voluntades Anticipadas, entre otros.

Ma. de los Angeles de la Mora Ramírez

Doctora en Humanidades, con especialidad en Ética, por el Instituto de Estudios sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México. Maestra en Administración de Instituciones de Salud, por la Universidad La Salle y Licenciada en Letras Latinoamericanas por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Responsable del Área Editorial en la Unidad de Comunicación Social del Instituto de Seguridad Social del Estado de México y Municipios.

Su línea de investigación: ética y bioética en la relación médico-paciente.

Brenda Berenice Hernández Soto

Maestra en Humanidades, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Estudiante del Doctorado, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado

de México. Estudiante de la Licenciatura en Ejecución Musical, en la Escuela de Bellas Artes del Estado de México.

Sus líneas de investigación: ética, filosofía oriental y música.

Mariana Gálvez Cruz

Maestra en Humanidades, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México. Pasante de la Maestría en Clínica y Psicoterapia Psicoanalítica en el Instituto de Neuropsicoanálisis en la CDMX. Licenciada en Filosofía por la Universidad LaSalle. Estudiante del Doctorado en Humanidades, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México. Docente en Educación Media Superior y Superior.

Sus líneas de investigación: filosofía y ética.

Esaú Vega Jiménez

Maestro en Humanidades, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Estancia de investigación en la Universidad Complutense de Madrid. Estudiante del Doctorado, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Sus líneas de investigación: ética y filosofía.

Andrés Sebastián Israel Galindo de la Mora

Maestro en Humanidades con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México y Licenciado en Letras Latinoamericanas, por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Estudiante del Doctorado en Humanidades, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México. Docente en educación media superior.

Sus líneas de investigación: ética, derechos humanos y literatura.

Luis Ángel Araujo González

Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de México. Estudiante de la Maestría en Humanidades, con especialidad en Ética Social, por el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la Universidad Autónoma del Estado de México.

Sus líneas de investigación: ética y filosofía.

La universidad pública afronta numerosos desafíos. Uno principal radica en proporcionar a los egresados habilidades y conocimientos que les permitan incorporarse al siempre competitivo mercado laboral.

Desafortunadamente, la inercia consumista inherente a la sociedad contemporánea ha provocado que la retórica de numerosos programas de estudio se focalice en la consolidación de habilidades técnicas e instrumentales, encaminadas a la consecución de bienes materiales y riqueza financiera.

Sin embargo, la preparación universitaria no solo debería enfocarse en la preparación técnica, instrumental y mercantilista; contrariamente a ello, requiere de la consolidación de la vocación humanística y la reflexión ontológica, ámbitos imprescindibles en el afianzamiento de seres humanos integrales, dotados de valores, principios y una honda preocupación por el bien obrar.

En virtud de lo anterior, el Instituto de Estudios Sobre la Universidad de la UAEMex participa activamente en la consolidación de una visión humanística, que trascienda las fronteras establecidas por las disciplinas profesionales, hasta lograr transformarlas en beneficio de la realidad colectiva del país.

Sirva el presente ejemplar como una muestra de la reflexión desarrollada por miembros de la comunidad del IESU, quienes materializan sus preocupaciones sobre la pertinencia de la ética en la sociedad actual, la cual se halla inmersa en un solipsismo.

