

Humanismos en el siglo XXI

¿Qué humanismo
para qué sociedad?

CLAUDIA RESTREPO MONTOYA, ADOLFO ESLAVA GÓMEZ
EDITORES ACADÉMICOS



Humanismos en el siglo XXI: ¿Qué humanismo para qué sociedad? / Mauricio Vélez Upegui... [et al] ; Claudia Restrepo Montoya, Adolfo Eslava Gómez, editores académicos. – Medellín: Editorial EAFIT, 2022.

266 p. – (Ediciones Universidad EAFIT)

ISBN 978-958-720-785-9

ISBN 978-958-720-786-6 (versión EPUB)

1. Humanismo. 2. Educación humanística. I. Vélez Upegui, Mauricio. II. Restrepo Montoya, Claudia, 1975-, edit. III. Eslava Gómez, Adolfo, edit. IV. Tít.

001.3 cd 23 ed.

Q311

Universidad EAFIT – Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

Humanismos en el siglo XXI: ¿Qué humanismo para qué sociedad?

Primera edición: septiembre de 2022

© Claudia Restrepo Montoya, Adolfo Eslava Gómez –editores académicos–

© Editorial EAFIT

Carrera 49 # 7 Sur - 50, Medellín. Tel. 604 261 95 23

<http://www.eafit.edu.co/fondo>

Correo electrónico: fonedit@eafit.edu.co

ISBN: 978-958-720-785-9

ISBN: 978-958-720-786-6 (versión EPUB)

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587207859lro>

Coordinación editorial: Carmiña Cadavid Cano

Corrección de textos: Carmiña Cadavid Cano y Juana Manuela Montoya

Diseño y diagramación: Alina Giraldo Yepes

Imagen de carátula: 2103859307, @shutterstock.com

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de la editorial

Universidad EAFIT | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como Universidad: Decreto Número 759, del 6 de mayo de 1971, de la Presidencia de la República de Colombia. Reconocimiento personería jurídica: Número 75, del 28 de junio de 1960, expedida por la Gobernación de Antioquia. Acreditada institucionalmente por el Ministerio de Educación Nacional hasta el 2026, mediante Resolución 2158 emitida el 13 de febrero de 2018

Editado en Medellín, Colombia

Índice

Presentación.....	7
Humanismo y técnica: Imaginar la narración de la vida entre el ser y el hacer	
<i>Claudia Restrepo Montoya.....</i>	<i>19</i>
¿Humanidades en una sociedad tecnologizada?	
<i>Jesús Conill</i>	<i>37</i>
La tarea de comprender: Formación humanística a la luz de Gadamer	
<i>Mauricio Vélez Upegui</i>	<i>55</i>
La argumentación como proyecto humanístico	
<i>Julder Gómez.....</i>	<i>71</i>
Las humanidades, entre confusión y crisis	
<i>Alejandra Ríos Ramírez.....</i>	<i>87</i>
Vigencia artística	
<i>Cecilia Espinosa</i>	<i>101</i>

Humanismo para humanos y el lente de un economista	
<i>César Tamayo Tobón</i>	107
Preguntas que no mueran	
<i>Valeria Mejía Echeverría</i>	117
Aceptar nuestra vulnerabilidad para fortalecer nuestra capacidad de cuidarnos	
<i>Mariantonia Lemos Hoyos</i>	129
Riesgo existencial en el siglo XXI.	
Algoritmos justos y eficaces	
<i>Jonathan Echeverri Álvarez</i>	147
Formar, conformar, transformar: Nociones para un proyecto humanista esencial y situado	
<i>Adolfo Eslava Gómez</i>	159
Sobre la agenda de cultura cívica	
<i>Santiago Silva Jaramillo</i>	173
Un humanismo cohesionador para una sociedad dividida	
<i>Amalia Cadavid Moll, Lucía Jaramillo Mesa, Nicolás Molina Arroyave, Ricardo Pérez Restrepo, Santiago Murillo Caballero</i>	187
Carta a la universidad, de una ingraduable eafitense	
<i>María José Bernal Gaviria</i>	199

El oficio de la administración y el humanismo

Cristina Vélez Valencia209

¿Qué puede ser más humanista que una empresa?

Ricardo Sierra Fernández 217

Indagando por unos mínimos básicos para un humanismo actual

Carlos Raúl Yepes Jiménez229

Humanismo y optimismo

Gabriel Mesa Nicholls249

Presentación

Tenemos el desafío de revisar, debatir y proponer los componentes de un proyecto humanista a la altura de las circunstancias actuales. Se revitaliza la necesidad de cuestionar, pensar y contribuir desde diferentes perspectivas. De allí surge esta iniciativa de la Universidad EAFIT de aportar algunas reflexiones breves y libres, divulgativas y propositivas alrededor de la pregunta ¿qué humanismo para qué sociedad?

Esta aventura editorial, contrario a lo habitual en textos académicos, no pretende arrojar resultados ni conclusiones definitivas, sino más bien activar una conversación, dentro y fuera de la Universidad, alrededor de la fecundidad de las artes y las humanidades cuando se conectan con las organizaciones privadas, públicas y de la sociedad civil para contribuir a crear valor y generar desarrollo. Nos unimos por tanto al deseo expresado en el capítulo elaborado por los estudiantes de que este sea un texto leído, rayado, conversado, esto es, un *pretexto*.

Estamos convencidos de que no es necesario acudir a las metáforas belicistas de la defensa de las humanidades o la pugna contra los pregoneros de la utilidad crematística. Por el contrario, hoy es posible advertir en la academia y en las organizaciones la sensibilidad necesaria para cuestionar y abrir caminos de reflexión y de acción. Por esa razón, este libro ofrece

propuestas para motivar un debate local, nacional y, ¿por qué no?, allende las fronteras, que permita compartir y construir razones alrededor del devenir humanístico en la educación y en la democracia para comprender, explicar y transformar las actuales demandas humanas y sociales.

Con su prosa conmovedora, María Zambrano nos invita a contemplar la crisis como realidad fecunda y allana el camino a la propuesta formativa humanista asumiendo que la educación, reforma tras reforma, es generadora de esperanza. De hecho, la filósofa española plantea su razón poética como un horizonte de esperanza que permita vincular la razón científica e histórica con los contenidos vitales, estéticos, religiosos o filosóficos propios de cualquier cultura; de este modo, el cometido de la educación es poner la razón a la altura histórica de los tiempos y al hombre en situación de entenderse a sí mismo.

Moisés Wasserman, por su parte, asegura que los estudios del futuro deberán construir capacidades variables en la gente: pensamiento crítico, sensibilidad, capacidad de trabajar en forma cooperativa, capacidad para reeducarse y usar inteligentemente la información disponible, pero, además, con un sustento de conocimientos básicos que son indispensables. La obsolescencia rápida de los conocimientos hará de la formación permanente y continua, a lo largo de toda la vida, una necesidad real. Sobre una buena base general se podrán, después, construir especialidades cambiantes, nuevos conocimientos y habilidades novedosas; será una educación de bases sólidas para sostener estructuras flexibles y dinámicas. En consecuen-

cia, la educación universitaria debe ser fuente de desarrollo individual y social. No solo debe hacerse para formar a la gente, sino para responder a las preguntas que le hace la sociedad, bien sea a través de la investigación científica o por medio de proyectos aplicados sobre problemas reales y de urgente solución.

Con estas ideas en mente acerca de la crisis fecunda y la educación pertinente para un mundo cambiante, este libro tiene el propósito de enriquecer el proyecto humanista de formación y transformación, esencial y situado, ético y político, que se debe promover desde la educación superior para contribuir a la comprensión de nuestras realidades circundantes. En este sentido, propone una serie de insumos desde miradas teóricas, prácticas y normativas con el fin de activar una conversación amplia e influyente en la toma de decisiones personales y colectivas.

Este volumen está compuesto por dieciocho capítulos que reúnen las voces de veintidós autores que, desde su saber y su sentir, abordan la cuestión orientadora ¿qué humanismo para qué sociedad?, así como la pregunta por las exigencias de asumir un proyecto humanista que pretende la formación de personas, la conformación de comunidades y la transformación de realidades. Decidimos agrupar las contribuciones en tres secciones: una teórica, otra práctica y una última de carácter práctico. La primera empieza con la reflexión de Restrepo alrededor de la relación fecunda entre técnica y humanismo, para continuar con las aportaciones de los filósofos Conill, Vélez, Gómez y Ríos. La sección práctica está encabezada por la

reflexión de la maestra Espinosa junto con las exigencias prácticas de Tamayo, Mejía, Lemos y Echeverri. La última sección parte del humanismo esencial y situado de Eslava para darles paso a las consideraciones de Silva, los representantes estudiantiles, Bernal, Vélez, Sierra, Yepes y Mesa. A continuación, se presenta una mirada panorámica de cada uno de los capítulos.

La aportación de Claudia Restrepo Montoya se ubica en la línea de construcción del diálogo de saberes para garantizar la convergencia, inspirada en preguntas clave de la educación superior y su misión, que sitúe en el centro a la persona y el desarrollo de sus capacidades. Búsqueda, narración, crisis e imaginación son algunas de las piezas con las que Restrepo configura su aproximación en sintonía con las ideas de Nussbaum y Ortega y Gasset. Por esta vía, con la categoría analítica de la imaginación como capacidad humana, se logra justificar, entender y asumir los elementos esenciales para concluir que la imaginación es una capacidad integradora del humanismo y la técnica.

El profesor Jesús Conill advierte el desplazamiento progresivo de la cultura humanista de todos los órdenes de la vida y, haciendo eco de Ortega y Gasset, declara el peligro que tiene la técnica de fomentar el vaciamiento vital y moral del hombre. Un panorama desesperanzador que hace necesario educar en humanidades para cultivar la mejor forma de vida humana y determinar de modo convincente en qué consiste humanizar y qué significa la “mejora” humana. Ante la hegemonía de las tecnociencias, asegura que un camino para hacer realidad la

cooperación entre ciencias, técnicas y humanidades es la educación integral de la persona. En síntesis, el profesor de la Universidad de Valencia propone un humanismo ético, defiende el cultivo de las humanidades y muestra la vigencia de un proyecto humanista en la Universidad.

Mauricio Vélez Upegui presenta cuatro nociones capitales de las humanidades: formación, sentido común, capacidad de juicio y gusto, o bien, el cultivo de sí mismo, el fundamento verosímil, la práctica de juzgar y la disposición sensorial, respectivamente. De este modo, la tarea de los saberes humanísticos no es otra que la comprensión, *captar lo que nos tiene prendidos* al decir de Gadamer. Afirma el profesor Vélez Upegui que quien comprende, entonces, vive la experiencia de un acontecimiento. Luego concluye que las humanidades comprenden para explicar, interpretar o mediar y así ampliar los horizontes de captación de lo real.

Julder Gómez Posada presenta el proyecto humanístico de la argumentación mediante el cual el desarrollo de competencias argumentativas nos permitiría alcanzar acuerdos procedimentales, confusos y provisionales; y esta clase de acuerdos contribuiría a la construcción de una sociedad deseable. De este modo, se nos capacita para vivir con personas que piensan de maneras distintas a las nuestras y para adaptarnos a las circunstancias cambiantes. Se trata pues de una comunidad que sería más adaptativa a la multiplicidad de las formas de vida y al incesante cambio de las circunstancias sociales, es decir, acorde al mundo en que vivimos, con sus incertidumbres, diferencias y coyunturas.

Alejandra Ríos Ramírez reivindica la crisis como concepto que exige nuestra capacidad de discernir los elementos de una situación, de tal manera que podamos emitir juicios informados sobre el acontecimiento que se nos antoja novedoso. Por ello, invita a observar, tranquilamente, aquello que creemos amenaza a las humanidades. Sabiendo que los estudios humanísticos dan acceso a la comprensión y al conocimiento de las producciones y saberes culturales en sus diversas y cambiantes manifestaciones, en lugar de pregonar el miedo a su desaparición, resulta preciso cultivar el gusto por un mundo sin el cual cualquier producción estética, ética o política es imposible.

Cecilia Espinosa brinda el encuadre de la segunda sección con su conciso y contundente planteamiento según el cual el arte es donde nos manifestamos más profundamente como seres humanos. Nos recuerda la maestra que la música nos toca, nos une, colma nuestros sentidos, nos conmueve e incita a la propia transformación, de allí la necesidad de cultivar el buen gusto, preservar ideales estéticos, valorar el largo y variado camino de la creación musical y cuestionarnos sobre la legitimidad del arte en el espacio, el tiempo y el territorio.

Desde la pregunta por la conexión entre economía y humanismo, César Tamayo Tobón indaga por el lugar que ocupan la creatividad y el debate en la formación y en la experiencia profesional. También destaca la importancia de despertar sentido de civismo e interés por el deber público y luego propone el diálogo entre humanidades y economía haciendo alusión a la génesis de la ciencia económica, alojada en la filosofía mo-

ral con su pregunta por la acción humana. En resumen, aboga por una formación humanística que entremezcle habilidades, virtudes y carácter.

El texto de Valeria Mejía Echeverría tiene un comienzo cautivador con la alusión al tejido de contradicciones que nos compone, clara descripción de nuestro *ethos*, festivo y trágico. Un planteamiento auténtico con argumentos emanados de la interpelación a las vivencias cotidianas de ayer y de hoy. Un relato que nos hace cómplices de la reflexión respecto al lugar de los asuntos culturales en y desde la Universidad, donde la educación ha de ser la piedra angular. Acude Valeria a la formulación permanente de preguntas, pues sabemos que el interrogatorio tiende puentes con el lector. Al final, se presentan el encuentro y la conexión como criterios de respuesta.

Mariantonia Lemos Hoyos comparte su reflexión comportamental alrededor de la vulnerabilidad que, en medio de nuestro desarrollo como sociedad, sigue estando presente cada día y reclamando hábitos para el cuidado de sí y el cuidado del otro. Se llama la atención sobre los sesgos, los marcos cognitivos y los heurísticos que desarrollados para protegernos implican también nuestra vulnerabilidad: no vemos la realidad como es, sino como creemos que es. Ante eso, la propuesta de Mariantonia es un humanismo centrado en la vulnerabilidad, que nos ayude a reconocer que necesitamos de los otros para trabajar, construir y vivir bien.

Jonathan Echeverri Álvarez brinda una aproximación desde los estudios del comportamiento y la ética digital, y asegura

que la especie humana enfrenta una serie de desafíos emergentes con alcance de riesgo existencial, razón por la cual necesitamos un humanismo verde y azul, es decir, una concepción amplia de nuestros intereses morales que incluya el planeta y todas sus formas de vida, y que contemple los desafíos éticos y políticos que emergen con la interacción entre humanos y agentes artificiales. En sintonía con Nussbaum y Ordine, el capítulo concluye que el humanismo es refugio de libertad y democracia pero requiere más conversación, por ejemplo con la ciencia y la ingeniería, para considerar adecuadamente los problemas contemporáneos más acuciantes.

La tercera sección inicia con el capítulo en el que Eslava propone un proyecto humanista esencial y situado para la formación, la conformación y la transformación de personas y comunidades. Allí se aborda la conexión entre educación y ciudadanía, así como una aproximación a la educación humanística desde los bienes comunes para su comprensión y gestión. Se concluye con palabras de Martha Nussbaum acerca de la importancia fundamental de las artes y las humanidades para formar un mundo en el que valga la pena vivir.

Santiago Silva Jaramillo propone una agenda de cultura cívica en la que la pedagogía pública, la educación ciudadana y la transformación cultural convergen alrededor de una convivencia compleja pero posible. Para ello, señala implicaciones conceptuales de asociar cultura cívica y convivencia ciudadana, revisa su pertinencia en esta época de crisis acumuladas para luego verlas a la luz de perspectivas como los estudios del

comportamiento y finaliza con un espacio sobre discusiones relevantes para el futuro.

El quinteto de estudiantes eafitenses conformado por Amalia Cadavid Moll, Lucía Jaramillo Mesa, Nicolás Molina Arroyave, Ricardo Pérez Restrepo y Santiago Murillo Caballero se pregunta por el humanismo capaz de lograr la cohesión social. Lejos de brindar una reflexión abstracta, se exige un humanismo en relación con el contexto. Por ello, se describe una profunda y nociva división en el país, frente a la cual los estudiantes pueden ser gestores de la transformación basada en la ética, la responsabilidad y la conciencia. Se propone por tanto un humanismo conciliador, cotidiano y movilizador que tenga lugar en donde la vida humana acontece.

María José Bernal Gaviria hace un recuento de los hitos que la definen como una persona *ingraduable* de EAFIT, condición a partir de la cual le exige a la Universidad *tocar corazones, no solo retar mentes*. Desde su mirada crítica, plantea el desafío de la conexión que la academia debe asumir desde sus respuestas prácticas, como también desde su posibilidad de construir preguntas. La economista asegura que “hace falta calle, apertura, dejar el ego de lado y entender que la labor académica radica en muchas cosas, pero, sobre todo, en el servicio”. En síntesis, formación, investigación y realidad no deben reñir.

Cristina Vélez Valencia aborda el oficio de la administración desde una mirada histórica rigurosa y fecunda. En primer lugar, señala la crisis y los cuestionamientos actuales a la disciplina administrativa que requieren ser asumidos con urgencia.

Para ello, recuerda los inicios de la formación administrativa como fuente de una clase gerencial que busca ganar legitimidad al tiempo que tiene la capacidad de cambiar instituciones sociales. Tareas que hoy son posibles solo si la administración se cuestiona por la inclusión, la sostenibilidad y la responsabilidad.

Ricardo Sierra Fernández se pregunta por el vínculo entre empresa y humanismo. Empieza por señalar que los indicios de esta conexión se remontan al siglo XIV y se manifiestan en su capacidad de transformación social, antecedente desde el que plantea el interrogante respecto a si asistimos a una nueva época de humanismo empresarial fundado en “un nuevo modelo que reconozca y valore la importancia del actuar responsablemente en el ámbito ambiental, social y de gobierno”. Al respecto, sentencia con optimismo que la diversidad dentro de las empresas es el factor que permite conectar intelecto y empatía; entretanto, también se hace patente el reto de humanizar la tecnología. Con estas ideas en mente, concluye con la necesidad de valorar y proteger las empresas humanistas.

Carlos Raúl Yepes está especialmente comprometido con el propósito común de pensar el humanismo como escenario de posibilidad y de incidencia para construir un futuro esperanzador. El texto llama la atención sobre asuntos exigentes del humanismo, como la dignidad, la visibilidad y la resonancia, al tiempo que logra conectarlos con los adjetivos *económico* y *consciente* para reivindicar un humanismo de la decencia –siguiendo la idea de Adela Cortina– basado en el cuidado de la palabra.

Para cerrar, Gabriel Mesa Nicholls aborda la relación entre humanismo y optimismo. Empieza su reflexión preguntándose si el optimismo puede cultivarse, y con ese interrogante en mente plantea que existe una crisis de deshumanización –polarización, desconfianza, posverdad, *eufemización*–, para luego proponer como antídoto el optimismo basado en la evidencia, en el que la compasión ocupa un lugar protagónico. El texto concluye con su frase ya célebre: *en tiempos de crisis, la esperanza es una responsabilidad*.

Para concluir, o más bien, para provocar la conversación que deseamos suscitar con este proyecto editorial, es posible asegurar que el proyecto humanista es una contribución de la universidad al cultivo de la sociedad civil y de los ciudadanos que exige la crisis humana actual. Se trata de propiciar un escenario que nos permita avanzar desde la mera palabrería –a veces cómoda o indolente– hacia el pensamiento crítico comprometido y consecuente, y, de este modo, transitar desde la apatía hacia la solidaridad, desde la desafección hacia la confianza, desde la búsqueda de soluciones individuales hacia la construcción de nosotros incluyentes. Todo ello mediado por el diálogo social, esa actividad fundamental que puede ayudarnos a superar la polarización entre creencias pertinaces y a darles protagonismo a la palabra generosa, la escucha profunda y sus actuaciones consecuentes.

Adolfo Eslava Gómez, Claudia Restrepo Montoya

Humanismo y técnica

Imaginar la narración de la vida entre el ser y el hacer

*Claudia Restrepo Montoya**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch1>



* Rectora de la Universidad EAFIT.

La vida, en su contexto más específico y concreto, es la vida de alguien, de un sujeto, de una persona. Es en la vida personal en la que transcurren los hechos sustanciales del mundo. Ortega y Gasset lo expresa así: “La vida humana, el hombre [...] es lo que acontece, es el puro acontecimiento” (Ortega y Gasset, 2005, p. 209).

Es por esto que la pregunta por el humanismo debe, antes que referirse a la sociedad, ubicarse en el corazón y la mente de una persona, para así poder pensar en cómo cultivar, es decir, cómo desarrollar en ella capacidades para comprender y transformar su vida en armonía consigo misma, con los otros y con el mundo. Y es que la vida como realidad radical es un convivir, como lo expone Julián Marías al explicar el concepto de persona: “En rigor, yo encuentro las cosas en la vida, y después caigo en la cuenta de que encontrarlas es estar yo con ellas; esto es, me encuentro a mí mismo con ellas. [...] Vivir es, por tanto, *con-vivir*, vida es coexistencia del yo con las cosas, y esta es la situación primaria” (Marías, 1982, p. 191).

En ese estadio de *con-vivencia* que es la existencia personal y humana es en el que se inserta la preocupación última por cómo educar en humanismo, en un contexto social que parece privilegiar el progreso y el desarrollo técnico y económico, por

encima del desarrollo de las capacidades humanas de la persona.

Martha Nussbaum en su libro *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* le otorga espacio a esta preocupación persistente en la historia reciente de la sociedad y del hombre, alrededor de la que denomina como una *crisis silenciosa*, haciendo referencia a cómo la educación se ha centrado en el desarrollo de capacidades técnicas para promover el desarrollo económico y para la renta, en detrimento del cultivo de las capacidades para la democracia y el humanismo. Esta preocupación es, especialmente, de carácter ético y antropológico: ¿cuál es el efecto en la sociedad –el mundo– y el impacto en la vida concreta de la persona generado por la brecha que se está creando entre la técnica –en su expresión más sofisticada de la mano de la ciencia y la tecnología– y el humanismo?

El agotamiento moral. La búsqueda insaciable

Se trata de un estado de permanente insatisfacción que acompaña a la persona en su interés por el bien estar. Ortega y Gasset (1982) la denomina como la necesidad de las necesidades, una búsqueda que explica el alto nivel de desarrollo técnico al que el hombre logra llegar, provocado por el afán de vivir bien, otorgarle cualidades a su vida personal siempre en perspectiva de futuro. Esto hace a la persona, explica Ortega, sustancialmente *a nativitate* técnico, un sujeto a quien la técnica le es connatural y le permite buscar el buen vivir a partir de la

adaptación del medio a su voluntad, siempre en la búsqueda de cualificar su vida.

¿Y qué le da cualidad a la vida personal? La búsqueda. Se ha dicho que la vida humana es acontecer, y ello significa la construcción de una historia que se hace entre el pasado que es memoria y el futuro que invita a la proyección. La vida es así una narración con vocación de proyecto porque finalmente el hombre lucha contra su finitud y por la búsqueda de la verdad. Para el primer efecto ha usado la técnica, en diversas expresiones, para transformar y reformar sus circunstancias, reducir sus esfuerzos y generarse comodidad. La técnica le ofrece subjetividad a esa vida.

¿Cómo? ¿La vida humana sería entonces en su dimensión específica, una obra de imaginación? ¿Sería el hombre una especie de novelista de sí mismo que forja la figura fantástica de un personaje con su tipo irreal de ocupaciones y que para conseguir realizarlo hace todo lo que hace, es decir, es técnico? (Ortega y Gasset, 1982).

La técnica se constituye en un rasgo antropológico en el que las relaciones de la persona con los artefactos incorporan la dimensión subjetiva, interpretativa e intersubjetiva (Parselis, 2018), y es justamente allí donde se vive un extrañamiento, una suerte de agotamiento moral en el hombre ante la técnica, una necesidad insaciable hacia ella y una ausencia de comprensión y reflexión sobre su uso, “puede llegar a perder la conciencia de la técnica y de las condiciones, por ejemplo, morales en que esta se produce, volviendo, como el primitivo, a no ver en ella

sino dones naturales que tienen desde luego y no reclaman esforzado sostenimiento” (Ortega y Gasset, 1982). Esto obedece fundamentalmente a ese crecimiento progresivo, a ese entorno propio generado por los sistemas técnicos que producen – como expone el profesor L. Hernández en su libro *La técnica moderna. Reflexiones epistemológicas*– un entorno artificial pero humano que puede denominarse tecnósfera¹ y que le permite cierta autonomía de la biósfera.

Es así como lo problemático no resulta siendo la técnica, en sí misma, que hace parte del estatuto antropológico de la persona, de su capacidad para desarrollar los medios para dar materialidad a sus deseos y necesidades, confrontándose con los límites de la naturaleza, sino más bien el alcance, los fines de sus pretensiones. La pregunta se sitúa, entonces, en cómo la persona desea e imagina el mundo.

Aquí se trata de comprender la brecha generada entre el humanismo y la técnica desde una perspectiva personal, acudiendo a la crisis actual causada por el avance tecnológico y el progreso económico que, aun generando esperanza y anhelo por futuros antes no pensados, a la vez reclama reflexiones por el humanismo ante el temor a la pérdida de lo esencial de la persona en ese camino. Particularmente porque la persona es un estar en el mundo y, claramente, la tecnología, hoy con mayor rapidez, le está cambiando esa manera de estar, así como sus preguntas sobre las posibilidades futuras de su bien-estar en él.

El prodigioso avance de la técnica ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su

¹ En el libro del profesor Hernández, se cita el término acogiendo el propuesto por el profesor Peter Haff de la Universidad de Duke, que se refiere a la tecnósfera como una superficie terrestre originada por la acción del ser humano, que incluye los artefactos que ha venido creando para compensar sus deficiencias biológicas, propias de la biósfera (Hernández, 2020)

propia creación. La técnica que fue creando y cultivando para resolver los problemas –sobre todo materiales– de su vida se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre (Ortega y Gasset, 1982).

En el libro *No-cosas*, Byung-Chul Han señala, continuando con las tesis expuestas en toda su obra sobre el agotamiento social,² esa grieta que se crea en la persona alrededor de la técnica, y toma el ejemplo de la revolución digital, el internet y las redes sociales, especialmente el imperio del *smarthphone* y de la inteligencia artificial, que constituyen un estado de transición entre la cosa y la no-cosa, propia de un mundo cada vez más intangible, nublado y espectral, como lo califica el autor, donde nada es sólido ni tangible (Han, 2021), una clase de hiperrealidad que no permite la distinción entre lo verdadero y lo falso, que sobreexpone a la persona a la información, a tal nivel que le genera entropía informativa y cansancio ante la saturación y la rapidez.

En nuestra cultura posfactual de la excitación, los afectos y las emociones que dominan la comunicación, en contraste con la racionalidad, son muy variables en el tiempo. Desestabilizan la vida. La confianza, las promesas y la responsabilidad son prácticas que requieren tiempo. Se extienden desde el presente hacia el futuro (Han, 2021).

Ese afán de creación sin límites, de velocidad, omnipresencia y omnitemporalidad por la que se esfuerza el hombre a través de la técnica se encuentra en contradicción con la también necesidad personal de hacer de la vida una historia y una

² *La sociedad del cansancio, La sociedad de la transparencia, La desaparición de los rituales, En el enjambre, La expulsión de lo distinto* son algunos de sus libros, que son el reflejo de sus preocupaciones por la sociedad contemporánea, la rapidez, la pérdida de la comprensión y la conexión, el uso de la tecnología y la sociedad del trabajo.

narración, porque desintegra las arquitecturas temporales estabilizadoras, como las denomina Byung-Chul Han, eliminando el ritual, el ritmo y la repetición, en otras palabras, el tiempo para la comprensión.

Esta paradoja, que no es exclusiva de esta época, quizás no sea más que un reflejo constante del estado de insatisfacción de la persona y de la pretensión humana general de dominar su mundo, un tipo de necesidad de control sobre la naturaleza para cuya satisfacción la técnica, en su relación estrecha con la ciencia y la tecnología, construye escenarios cada vez más complejos, pero también, en muchos casos, incomprensibles en la realización de una vida concreta.

Tal vez esto sea parte de la llamada crisis que, en el caso de Nussbaum, se centra en el clamor por el cultivo de la humanidad ante el inminente deseo del hombre por el progreso económico y el crecimiento, o tal vez se trate de la crisis de deseos que Ortega denunciaba como una extenuación de la facultad de desear, “y es que el hombre actual no sabe qué ser, le falta imaginación para inventar el argumento de su propia vida” (Ortega y Gasset, 1982).

En esa tarea constante de la persona por ofrecer cualidad a su vida y, como se ha dicho, de ganar bienestar, es crítico el desarrollo de sus capacidades para inventar el futuro desde una perspectiva que lo conduzca al progreso, pero la pregunta clave es ¿cómo comprende la persona el progreso?

La inteligencia técnica y la imaginación como capacidades

La técnica ha sido privilegiada por el hombre a través de la historia reciente, primero porque le es connatural en esa búsqueda por el bienestar, y segundo porque con el desarrollo de la ciencia como método y aplicación, la técnica pudo encontrar la manera de potencializar el alcance de sus medios a través de la tecnología, que no es sino otra dimensión de los sistemas sociotécnicos complejos (López Devesa, 2001).

Pero ante las preocupaciones por un progreso desmedido y deshumanizante, se hace fundamental pensar si esa capacidad técnica es suficiente para elevar el proyecto de futuro de una persona y servirle de argumento de su propia vida. Quizás la respuesta esté en la crisis que se ha mencionado anteriormente, pues parece que el solo desarrollo tecnológico y su próximo progreso económico crean una grieta antropológica que viene de la mano de una reducida capacidad de la persona para curar sus deseos y aceptar sus precariedades, así como para cultivar su proximidad con los otros y darle sentido a su relación con el mundo y ante el mundo.

Esa grieta deriva de la desconexión entre la capacidad de crear, inventar y proyectar, por un lado, y el estatuto ético y estético de esa creación, por el otro. Es decir, se trata de un desequilibrio entre su hacer y su ser. Sin embargo, esa brecha puede tener algo de ficticio, pues también es un constructo humano; la técnica como capacidad necesita compartir espacio

con la imaginación, esa otra capacidad que le permite al hombre proyectar el futuro, proponer preguntas, crear lo imposible. Pero la imaginación es también una capacidad con espíritu humanista pues es la que permite conectar con el mundo, pensar en el otro como posibilidad, situarse en el argumento propio y ponerlo a interactuar con el de los otros. Imaginar es una capacidad interpretativa que alimenta la comprensión. Martha Nussbaum en su libro *El cultivo de la humanidad*, citando a Marco Aurelio, dice:

Para llegar a ser ciudadanos del mundo, no bastaba con acumular conocimiento; también debíamos cultivar una capacidad de imaginación receptiva que nos permitiera comprender los motivos y opciones de personas diferentes a nosotros, sin verlas como extraños que amenazan, sino como seres que comparten con nosotros muchos problemas y oportunidades (Nussbaum, 2005).

Para comprender mejor esto es necesario, entonces, pensar en la conexión de la técnica y la imaginación como capacidades humanas, pues de ahí puede surgir una oportunidad para encontrar convergencias entre la educación técnica y la humanista, y no seguirlas viendo como caminos diferentes en el proceso de formación de una persona.

Para empezar, es útil usar el enfoque de capacidades de Martha Nussbaum, que plantea que una capacidad es lo que es capaz *de hacer y de ser* cada persona, concibiendo así a cada persona como un fin en sí mismo, que puede acoger las oportu-

tunidades disponibles, si cuenta con las condiciones para ello. Este es un enfoque comprometido con el respeto a las facultades de autodefinición de las personas (Nussbaum, 2012), que es justamente la perspectiva que permite abordar el estatuto antropológico de las capacidades.

Para esta definición, Nussbaum recoge las ideas de Amartya Sen, insistiendo en que la capacidad requiere, además de las habilidades o aptitudes de una persona en sí misma (capacidades básicas), de la libertad sustantiva para alcanzar combinaciones alternativas de funcionamiento. Es decir, la capacidad es una combinación de las facultades personales y las oportunidades que surgen en la relación con el entorno político, social y económico para que pueda ser usada (capacidades combinadas) (Nussbaum, 2012).

En otras palabras, las capacidades se originan en el fuero interior de la persona como rasgos y aptitudes entrenadas y desarrolladas, y se alimentan en su acontecer con el mundo, en su trayectoria a través de la realidad concreta que se vive, de los sistemas organizativos de la sociedad en un tiempo específico.

Esta relación entre las capacidades internas de la persona y las posibilidades de acceso que tenga para poder potenciarlas y desarrollarlas en el mundo, es decir, las oportunidades que le ofrezca la sociedad, es asunto sustancial para abordar los efectos problemáticos que vienen presentándose en una era y un tiempo altamente tecnológicos, en los que hay muchos intereses puestos en el crecimiento económico, y en los que los sistemas, bajo el criterio de la rentabilidad, se diseñan para

privilegiar el desarrollo de capacidades más en el campo de lo técnico y lo científico, que en el campo de las humanidades.

Entonces, para que la técnica y la imaginación sean capacidades combinadas, además de las facultades propias de la persona –que, como se ha dicho, por su condición futuriza le son naturales para desear, proyectar y materializar–, requieren de las circunstancias para que se alimente un círculo virtuoso, donde no se cree ese desequilibrio entre el progreso y el humanismo.

Cerrar la brecha. Reintegrar la ciencia

¿Educar en humanidades? ¿Desarrollar capacidades humanistas? ¿Reinventar la técnica? El abordaje no debe hacerse, en todo caso, desde la complementariedad, sino desde la convergencia. Es decir, no se trata de crear un puente entre técnica y humanismo, como cuando se pretende complementar la educación técnica con la formación en humanidades. Se trata de defender la necesidad de revivir el sentido más humano de la técnica y de sus capacidades, y de reconocer que sus raíces no son tan extrañas a las del humanismo propiamente dicho, pues ambas requieren de muchas capacidades comunes, solo que se han venido desarrollando desde perspectivas antagónicas.

Si se quiere que las disciplinas de las humanidades vuelvan a cobrar su auténtico vigor es preciso intentar la reintegración de la ciencia en su unidad orgánica, procurando compensar

por todos los medios posibles su dispersión especialista, que es, por otra parte, ineludible (Ortega y Gasset, 1982).

Para ello se hace vital el abordaje de las capacidades y, en este caso en particular, la indagación por la imaginación como una capacidad esencial tanto para la técnica/ciencia como para el humanismo, en tanto facultad que le permite construir un futuro a cada persona en su conexión con el mundo, como lo explora Ortega y Gasset:

Pero conste, que en este mundo físico no vivimos, simplemente lo pensamos, lo imaginamos. Porque si antes dije que desde hace muchos años sostengo que la poesía es una forma del conocimiento, ahora añado que desde hace los mismos años procuro hacer caer en la cuenta a los demás de que la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía y, aún hay que añadir, de una fantasía mudadiza que hoy imagina un mundo físico distinto del de ayer y mañana imaginará otro distinto del de hoy (Ortega y Gasset, 2010).

El desarrollo de capacidades combinadas para el cultivo de lo humano obliga a la construcción de sistemas organizativos, entre ellos la educación, que permitan abrir espacios comunes y compartidos por la técnica/ciencia y el humanismo. En este sentido, promover un diálogo de saberes entre la ciencia, la técnica y las humanidades en el que la capacidad de la imaginación esté en el centro ofrece una gran oportunidad de reflexión, pues ella –la imaginación– es necesaria para el desarrollo de la técnica, la tecnología y la ciencia, y a la vez para el desarrollo de la comprensión de lo humano, con lo que permite develar

el carácter de experiencia humana que tienen ambas: la comprensión de lo humano como objeto universal de la vida, y la ciencia y la técnica en tanto teoría y práctica del hacer humano en su individualidad y en su progreso social.

Nuestros campus educan a nuestros ciudadanos. Llegar a ser un ciudadano educado significa aprender una serie de hechos y manejar técnicas de razonamiento. Pero significa algo más. Significa aprender a ser un humano capaz de amar y de imaginar. Puede que continuemos produciendo ciudadanos estrechos de mente con dificultades para entender a las personas diferentes de ellos, y cuya imaginación raramente se aventure a ir más allá de su medio local (Nussbaum, 2005), pero puede ser también que un diálogo de saberes, inspirado en las preguntas esenciales de la educación superior y su misión, que ponga en el centro a la persona y el desarrollo de sus capacidades y competencias, permita exponer los elementos esenciales para proponer un núcleo de formación integrador de humanismo y técnica/ciencia, y particularmente una reflexión alrededor de la imaginación como categoría convergente.

Cultivar la imaginación. El poder de las artes

Quiero cerrar este escrito tal como inició, pensando en la persona como una vida concreta, una narración. Suficiente se dijo sobre la imaginación como capacidad para pensar el futuro y apalancar el desarrollo técnico, pero sin el ánimo de cerrar sino más bien para dejar abierta la reflexión y provocar la conver-

sación, la imaginación deberá ser en el futuro el lugar para el diálogo de saberes que permita un ejercicio integrativo de la ciencia.

No se trata de crear una cátedra de la imaginación, sino de indagar sobre su uso y su exploración en las ciencias y la técnica, así como en las humanidades, para encontrar elementos a potenciar en una propuesta educativa basada en el desarrollo de competencias que permita poner a conversar diversas áreas del conocimiento alrededor de la imaginación como narración y como proyección. Ahora bien, ¿qué es una conversación? “Lo que hace que algo sea una conversación no es el hecho de habernos enseñado algo nuevo, sino que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo” (Gadamer, 1992, p. 206).

La conversación entre técnica y humanismo debe iniciarse desde un apartado ético que pretenda terminar la lucha por el dominio de una racionalidad sobre la otra, de una separación de lo que corresponde a las humanidades y lo que corresponde a la técnica, y en esa búsqueda encontrar hilos comunes. Así lo propone, por ejemplo, Parselis al hablar del poder de la estética para la técnica:

La estética es inherente a los objetos técnicos tanto como la materia. En la nueva relación con otros, ante la génesis de cada individuo técnico hay una relación estética que no tiene un estatuto menor que la relación procesual del usuario estereotipado en el diseño. [...] La estética también fue apropiada por las humanidades, como parte del botín de la lucha por el dominio de

una racionalidad sobre otra. Una guerra librada entre las ciencias de la naturaleza y las humanidades. Este conflicto es un modo de evitar que la cultura del cálculo se entienda dentro del mismo mundo de la cultura de las letras (Parselis, 2018, p. 143).

Las artes pueden contribuir a saldar la polémica entre las humanidades y la ciencia/ técnica, pero, sobre todo, son el lugar para cultivar la imaginación como capacidad que alimenta la creación y también la comprensión. Como expone Estanislao Zuleta en su obra *Arte y filosofía*, la imaginación colabora con la ciencia pues extiende su saber hacia hipótesis en campos aún no conocidos, la imaginación le ayuda al entendimiento y a la razón, facultades claves usadas por Kant para contribuir a la investigación y al pensamiento desde la proximidad intuitiva y sensitiva; pero igualmente la imaginación ocupa un espacio con profunda potencia educadora en las artes que le dan paso a lo contemplativo, le devuelven sentido al tiempo en la persona, la acompañan para acompasar su existencia y, a la vez, la preparan para la interacción moral y social. La literatura y la música, por ejemplo, despiertan a través de sus lenguajes la construcción de narrativas personales: la música enseña del ritmo, la armonía, los tiempos, los silencios; y la literatura despierta la empatía, a través de la narración que conecta con lo más profundo de una vida, que es su historia y la interacción de su historia con la de otros. La literatura enseña a interpretar y comprender, enseña a pensar más allá del cálculo, en la tremenda meditación que es la vida.

Finalmente, la imaginación es una capacidad integradora para el humanismo y la técnica, a la que se puede llegar por muchos caminos, todos dialógicos entre saberes, como por ejemplo las artes, y que puede llegar a potenciarse a través de sistemas organizativos propicios, como es el caso de una educación diseñada para el cultivo de la humanidad, a través de la promoción de la libertad, pero también del sentido de responsabilidad que exige la experiencia moral, que no es otra cosa que un paisaje inmenso alimentado por la vida de muchos. La reflexión sobre la moral exige que ante cada acto vital se renueve el contacto inmediato con el valor ético; es decir, que siempre haya espacio para leer el relato, imaginarlo, comprenderlo y proyectarlo en su condición de dar razón, nunca con rigidez, siempre con amor.

Hacer una reflexión sobre la moral desde una ética que se traza como de la responsabilidad, por su expresión interpretativa, exige comprender la vida como acontecer, y la narración es la conexión que permite el encuentro de historias y la forma de traer a la patencia lo que es latente en la vida.

Si el hombre es *res dramática*, como dice Ortega, y la vida es drama que ocurre incesantemente, el “paisaje” es más que su escenario, es la experiencia moral, la gran exploración por la búsqueda del bien. La narración descubre, traduce el *logos* que hay en la experiencia moral, que hay en la vida. Es la razón narrativa la que va a ir detrás del sentido de la vida, y será la imaginación la llave para comprender esa razón.

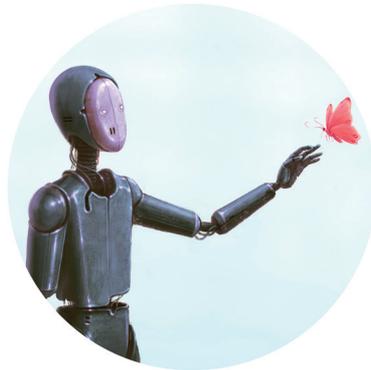
Referencias bibliográficas

- Gadamer, H.-G. (1992). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- Han, B.-C. (2021). *No-cosas*. Bogotá: Penguin Random House.
- Hernández, L. H. (2020). *La técnica moderna. Reflexiones epistemológicas*. Cali: Universidad del Valle.
- López Devesa, E. J. (2001). ¿Tecnología y ciencia, o sólo tecnología? Hacia una comprensión de las relaciones ciencia-tecnología. *Argumentos de Razón Técnica. Revista Española de Ciencia, Tecnología y Sociedad, y Filosofía de la Tecnología*, 195-218.
- Marías, J. (1982). *Introducción a la filosofía. Obras II*. Madrid: Revista de Occidente.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuestas para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
- Ortega y Gasset, J. (1982). *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (2005). *Obras completas. Tomo IX (1917-1925)*. Madrid: Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2010). *Obras completas. Tomo X (1949-1955)*. Madrid: Taurus.
- Parselis, M. (2018). *Dar sentido a la técnica ¿Pueden ser honestas las tecnologías?* Madrid: Catarata.
- Zuleta, E. (2020). *Arte y filosofía. Invitación a la búsqueda*. Bogotá: Editorial Planeta Colombiana S. A.

¿Humanidades en una sociedad tecnologizada?

*Jesús Conill**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch2>



* Catedrático de Filosofía Moral y Política de la Universidad de Valencia (España).

Ante la pregunta sobre qué humanismo para qué sociedad, me surge inmediatamente, pero también reflexivamente, la necesidad de defender el cultivo de las humanidades y mostrar la vigencia de un proyecto humanista en la universidad. A tal efecto conviene empezar presentando algunos rasgos de la vida moderna y luego proponer un estilo de nuevas humanidades para el mundo de hoy y de mañana.¹

Algunos aspectos de la sociedad moderna

La sociedad actual, pluralista y democrática, es un producto de los procesos modernizadores. Las nuevas sociedades, marcadas por los ideales de la Ilustración y los procesos de modernización social, se han ido configurando a partir de las reivindicaciones de la Razón y de la Libertad.

Una expresión moderna de la razón es la ciencia, que asume una función peculiar: genera un saber que por su forma es uno técnicamente utilizable y por eso se ha convertido cada vez más en tecnociencia. Esto tiene una enorme repercusión en el ámbito de la libertad debido a su creciente capacidad para ampliar el espectro de la acción del hombre.

¹ Este estudio se inserta en el proyecto de investigación científica y desarrollo denominado Ética Cordial y Democracia ante los Retos de la Inteligencia Artificial, PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España (AEI /10.13039/501100011033).

La luz de la razón y la fuerza social de la libertad son los componentes del principio de la modernidad: la autonomía del sujeto humano, tanto en el orden del conocimiento como en el de la orientación de la acción. Dicha autonomía se desarrollará mediante mecanismos racionalizadores y presuntamente liberadores de la vida social, como han sido el mercado y el Estado, que se convierten así en los representantes de la racionalidad económica y de la racionalidad política, y que constituyen las mediaciones de la libertad en la vida moderna.

El avance de las ciencias hizo pensar que todos los fenómenos de la realidad eran accesibles al método científico, convertido en el órgano del progreso del conocimiento; y las tecnologías han abierto nuevos espacios para el ejercicio de la libertad. El resultado ha sido el desplazamiento progresivo de la cultura humanista de todos los órdenes de la vida. Parece no necesitarse ya para nada: ni para explicar y comprender lo que acontece, ni para resolver los problemas. Al parecer se ha alcanzado una nueva brújula para orientarse en la realidad.

La aplicación de la razón moderna en todos los órdenes de la vida ha transformado la realidad social creando la ficción de un progreso indefinido y fomentando la esperanza de una nueva humanidad con abundancia de bienes y concordia en las relaciones. Mediante la revolución industrial, social, tecnológica y comunicacional, el hombre moderno confía en poder instaurar el reino de la libertad y de la justicia, aun cuando la experiencia muestra que todos los mundos construidos por el hombre están siempre sometidos a las fuerzas anómicas del caos, el sufrimiento y la muerte.

Un factor decisivo en los procesos modernizadores, con enormes repercusiones sociales y que ha transformado las valoraciones, ha sido el poder de las tecnologías. Entre las diversas tendencias ilustradas de la modernidad ha prevalecido una, cuyo motor es la denominada *producción tecnológica*, que ha sido capaz de sustituir el anterior universo simbólico –diseñado principalmente por la religión– por otro cuya estructura es la racionalización instrumental. Se ha creado una mentalidad técnica, basada en la racionalidad funcional, que tiende a tecnicificar todos los problemas, instituyendo el criterio de la eficacia, la rentabilidad, la versatilidad y la capacidad para manipular. Y todo lo que no se atenga a las exigencias de este universo simbólico hegemónico es despreciado como irracional, insertible o carente de interés.

Ya Ortega, a pesar de su gran aprecio por la técnica en el orden que le corresponde (Ortega 2006 y 2009; Conill, 1991), advirtió tempranamente del peligro que esta tiene de fomentar el vaciamiento vital y moral del hombre. Con lo cual, otra de las consecuencias de este proceso de racionalización es que los individuos se sienten impotentes ante el aparato técnico al que están crecientemente sometidos, con el peligro de que entonces lo que se busca en la vida –incluso a través de la educación– sea adaptarse a sus ineludibles coerciones.

Al final, en la modernidad se ha impuesto la hegemonía del universo simbólico tecnológico con sus nuevos valores. Si este universo tecnológico ha logrado la hegemonía ha sido porque su motor se ha convertido en la fuerza de producción más

destacada, en ideología dominante y hasta horizonte utópico. La razón científico-técnica se nos presenta como el mejor camino para resolver los problemas que el hombre tiene planteados. La consecuencia educativa ha sido decisiva: la ilustración moderna, que pretendía “la educación del género humano”, prefiere ahora la capacitación técnica en habilidades, olvidando o relegando la formación (*Bildung*) de la tradición humanista.

¿Cuál es la matriz fundamental de la modernidad: tecnocientífica, económica, política o moral? ¿Los supremos ideales de la modernidad (razón, libertad, justicia) han sido moldeados conforme a un sistema tecnocrático, político y económico que los ha distorsionado o incluso pervertido? ¿Es posible someter sus vigentes coerciones a una crítica permanente a la luz de aquellas instancias ideales y contrafácticas, propias de un humanismo ético? (Cortina, 1986; Conill, 2006).

¿Innovaciones posmodernizadoras?

En la evolución de la sociedad moderna han surgido tendencias posmodernizadoras, que –según dicen algunos– van contra el régimen represivo que la modernidad impone bajo las exigencias de la razón y ponen en circulación otros nuevos valores, pues los individuos se sienten manejados, manipulados, frustrados, extrañados y reducidos al anonimato. Esta corrosión de la subjetividad es para muchos insoportable y se rebelan contra la estandarización mercantilista y estatista producida por los procesos de modernización.

Otros no están de acuerdo con el progreso entendido como productivismo, competencia y razón estratégica (como versión sociopolítica de la razón técnica), porque estos mecanismos no hacen felices a las personas, sino que acrecientan el poder deshumanizador. De ahí que hayan proclamado el fracaso de la modernidad en su intento por liberar al hombre mediante el progreso entendido como dominio racional-tecnológico de la naturaleza y de las relaciones sociales.

También hay quienes han criticado la versión moderna de la razón y la libertad, desvelando –desenmascarando– su trasfondo nihilista a la luz del diagnóstico que expresa la denominada “muerte de Dios” (Conill, 2021). Esta expresión –inspiradora de gran parte del pensamiento posmoderno– alude al fenómeno de la devaluación de los valores tradicionales (antiguos y modernos), que han perdido su fuerza, dado que ya no dispensan vida. Sería este el mayor acontecimiento en la historia reciente y significa la pérdida de credibilidad de toda fe en un ideal suprasensible, sea Dios, la Razón, la Historia, la Revolución, la Justicia, los Derechos Humanos, la Dignidad, etc.

Se siente entonces un gran desasosiego, porque el mundo se desmorona; se cierra el horizonte y se vive un vacío profundo, que genera desesperanza. Falta el fin, el sentido y la respuesta a los interrogantes decisivos de la existencia: al por qué y al para qué vivimos. Quedamos sumidos en la absoluta inconsistencia de la vida; porque no solo Dios, sino todos los valores que hasta ahora han valido se desvanecen como proyecciones

(perspectivas, ficciones), que solo sirven para mantener un orden vital determinado y una estructura de dominación.

El recurso moderno a autoridades de recambio –presuntamente liberador– ha generado nuevos ídolos, que según la interpretación nietzscheana son la *sombra de Dios* sobre la tierra. ¿Basta con recurrir al tecnocratismo, al politicismo, al economicismo? ¿Cómo orientarse en la vida personal y social, profesional e institucional, en un mundo donde además se han intensificado los procesos globalizadores mediante las nuevas tecnologías?

¿Qué humanidades?

En la situación en que vivimos, marcada por una combinación de tendencias modernas y posmodernas, predomina una cultura científico-técnica, en que son de nuevo crecientes el cientificismo naturalista, la economización, el politicismo y la tecnologización de la vida convertida en ideología, a través, por ejemplo, de transhumanismos y poshumanismos. Cuando lo que se necesita es una ética mínima universal (Cortina, 1986, 1997, 2001, 2002, 2007, 2013, 2017, 2021), que permita responder a la naturalización y la tecnologización a partir de la experiencia radical de la intimidad de cada persona (Conill, 2019). Por eso sigue siendo necesario educar en humanidades.

Sentido humanista de los saberes

Conviene empezar recordando una idea básica de la cultura occidental: “Homero creó el humanismo y el humanismo creó

la ciencia, como un esfuerzo del hombre para ayudarse a sí mismo”. En su raíz, no hay un conflicto entre la técnica y el humanismo, entendido este como el cultivo de la mejor forma de vida humana. Una idea que considero vigente, aplicando a la técnica lo que se ha dicho de la ciencia: “Nació en el seno de la cultura occidental” y “es cultura” (Murillo, 2014). También la técnica ha de entenderse como “acción humana” (Marcos, 2014), dentro del correspondiente contexto social.

Este enfoque humanista de la ciencia y de la técnica es el que encontramos en el mundo griego clásico. Ciencia y técnica son formas de saber del *lógos*, integradas en el conjunto de la vida humana. Confiando en el orden de la naturaleza (*phýsis*), la ciencia es la *episteme*, y la *téchne*, traducida como arte (*ars*) o técnica, consiste en un *saber hacer* productivo. Pero todos los saberes solo tienen sentido si están radicados en un *êthos*, en cuyo ámbito el modo de usar la razón tiene la forma de la *phrónesis*, traducida por *prudencia* o *razón práctica*. Aquí encontramos una conciliación de todos los saberes, con el propósito de vivir bien y posibilitar una unidad de vida. No basta con el cálculo y la deducción del saber científico, sino que hace falta educar (*paideía*) en un sentido compartido del bien y de la justicia, sin el cual no es posible la convivencia auténticamente humana.

El *lógos* es el rasgo peculiar del animal humano, una capacidad por la que está en disposición de compartir con los demás el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, de lo conveniente y de lo inconveniente; de un “animal político”, que convive en comunidad (*koinonía*) y en la ciudad (*pólis*)

como forma de esa comunidad, en la que ha de deliberar y elegir bien, para lo cual hay que formarse.

Así pues, si nos atenemos al orden clásico, el *lógos* de la ciencia y la técnica, junto con la razón práctica, constituye el órgano humanizador por antonomasia. Pero este orden parece haberse trastocado. Ya no sentimos que los saberes, en especial la ciencia y la técnica, estén al servicio de la humanización. De hecho, se ha producido una separación entre los saberes y ya hace tiempo que se habla de que nuestro mundo se ha escindido de modo irreconciliable en “dos culturas” (Snow, 1977; Cortina, 2014), uno de cuyos resultados ha sido la crisis de las humanidades y del humanismo como tal. Un clima fomentado en tiempos más recientes por los defensores del transhumanismo y el poshumanismo.

Nuevas humanidades fundamentadas en un humanismo ético

Las nuevas humanidades han de ser críticas, reflexionando sobre qué significan la técnica, sus posibilidades y sus límites, preguntándose si la tecnología es autosuficiente y puede sustituir a las humanidades, si la tecnologización es por sí misma humanizadora o necesita recurrir a otros saberes y orientaciones, si su capacidad invasiva de la vida entera constituye un “destino” y un “progreso”, o si tiene el peligro de abrir un proceso de creciente deshumanización; porque, a diferencia de otros seres, según el ejemplo orteguiano del tigre, que no puede destigrarse,

el hombre sí puede deshumanizarse. La transformación de la ciencia y la técnica en tecnociencias y la puesta en marcha de la creciente tecnologización de la vida exigen que las nuevas humanidades reflexionen sobre la cuestión de la “naturaleza humana” y cuál es el “puesto” del hombre en el cosmos.

En la vida moderna y contemporánea la relación armónica entre las formas de ejercer la razón se ha convertido en un problema. Se necesitan las humanidades para determinar de modo convincente en qué consiste humanizar y qué significa “mejora” humana. ¿Proporcionar más bienestar o conquistar más libertad, mediante la liberación de la pobreza y de las tiranías?

En el marco histórico y cultural en el que se ha producido la hegemonía de las tecnociencias, no se cuenta con un orden natural y comunitario compartido, sino que la ausencia de tal orden común ha conducido a lo que Max Weber denominó “politeísmo axiológico” (Cortina, 1986). Lo que impera es la racionalidad funcional de los medios con respecto a fines dados, pero no hay ningún orden compartido de fines y valores. Incluso ha sido habitual presuponer que la racionalidad científico-técnica es axiológicamente neutral. Así se creó el mito de que la ciencia y la técnica están libres de valores (*wertfrei*), una falsa ilusión positivista y tecnocrática, con enorme impacto social.

Sin embargo, el enfoque de unas humanidades críticas pone de manifiesto que lo que se ha producido con la hegemonía de la razón instrumental a través de las tecnociencias no

es una neutralización de los valores, sino una transvaloración (Conill, 1997). Una hermenéutica genealógica de la racionalidad tecnológica descubre que en su trasfondo están operando estimaciones de valor, instintos, intereses, creencias y prejuicios, unos dinamismos que están detrás de las interpretaciones y las valoraciones, más allá de la presunta objetividad exenta de valores. Lo que se impone a través del poder de las tecnociencias no es la ausencia de valores, sino otros valores, que atraen más y tienen más vigor, como la eficiencia y el bienestar.

Las nuevas humanidades deberían atender, al menos, a dos aspectos: 1) ofrecer una concepción moderna de la ética, que sea capaz de comprender y orientar el mundo de la tecnología con sentido crítico para no reducirse al unilateral uso técnico e instrumental de la razón, sino fomentar los valores de una razón de carácter experiencial, comunicativo y cordial (Cortina, 2007); y 2) fomentar la formación de profesionales, no solo técnicos (Cortina, 2013, cap. 7). El profesional ha de dominar la técnica, pero al servicio de las metas y los valores de la profesión, que consisten en proporcionar a la sociedad un bien. El buen profesional es el que aplica las técnicas más adecuadas a los bienes internos de su profesión.

Las éticas aplicadas y, en concreto, la ética de las profesiones son un camino para hacer operativa la razón práctica en las complejas sociedades actuales, marcadas por la cultura científico-técnica, por el creciente poder de las tecnociencias. Se trata de ofrecer un marco ético a cada profesión, mostrando su sentido humanista, orientado no solo hacia el bienestar,

sino también por las exigencias de libertad y justicia que reclama la razón ética.

Además de los valores, el enfoque crítico de las humanidades pone de relieve los intereses que operan en los diversos saberes. Tanto Scheler como Apel y Habermas señalaron los intereses que rigen los diversos tipos de saber: el interés técnico, el práctico y el emancipatorio (Cortina, 1986). Los saberes tecnocientíficos (razón técnica y estratégica) están orientados por el interés de dominio para hacer posible la supervivencia y el bienestar. Los saberes humanistas de carácter hermenéutico, que buscan acuerdos racionalmente fundados en que los interlocutores se consideren recíprocamente como sujetos dignos de respeto, se rigen por el interés práctico del entendimiento mutuo. Y el interés emancipatorio es el que promueve el afán de la humanidad por alcanzar una sociedad liberada de la opresión.

Las humanidades contribuyen al progreso mediante el desarrollo humano empoderando las capacidades de los miembros de una sociedad para que puedan llevar adelante los planes de vida que tengan razones para valorar. Un camino para hacer realidad la cooperación entre ciencias, técnicas y humanidades es la educación integral de la persona. Sin conocimientos históricos, literarios, filológicos, filosóficos, es muy difícil llegar a ser una persona en el pleno sentido de la palabra. Porque las humanidades sirven para orientar los conocimientos científicos y los conocimientos técnicos en la dirección adecuada. Para humanizar se requiere cultivar las humanidades contando

con los correspondientes profesionales en este campo del saber. Las humanidades son imprescindibles para que la humanidad prosiga el proceso de humanización. Prescindir de las humanidades es entrar en la senda de la deshumanización y la barbarie. ¿Qué pueden ofrecer las humanidades?

En primer lugar, las humanidades permiten cuidar la intersubjetividad humana. Los seres humanos no somos individuos aislados y solitarios, sino que estamos en relación y necesitamos cuidar nuestra intersubjetividad para hacer ciencia, para progresar moralmente, para hacer una política legítima y para hacer sociedades justas.

En segundo lugar, las humanidades refuerzan en el mundo actual el principio clave de la ética moderna, expresado en el imperativo categórico del “fin en sí mismo”, que dice: “Obra de tal manera que trates a la humanidad, tanto en tu persona, como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como un medio” (Kant, 1992, p. 84; Cortina, 2013, cap. 6). Para construir una sociedad justa en la que no se instrumentalice a los seres humanos, sino que se les trate como fines en sí mismos que tienen dignidad y no un simple precio, las humanidades son imprescindibles; resultan indispensables para orientar la actuación científica y la actuación técnica. Las humanidades son imprescindibles para educar en humanidad, en los aspectos más propiamente humanos: enseñar a valorar y a elegir bien en las cuestiones de la vida personal y social.

En el trasfondo de las humanidades se encuentra el humanismo ético de la dignidad humana. La ética que presta suelo

moral a muchas constituciones de las democracias liberales y a las declaraciones de los organismos internacionales es la ética de la dignidad humana. Y tanto los derechos humanos como las reflexiones de las éticas aplicadas siguen teniendo un punto de partida común en el concepto de dignidad.

La noción de dignidad sirve para caracterizar el valor interno de la persona humana, en virtud de su racionalidad moral, su capacidad autolegisladora universal, su autonomía moral. Es este un valor único, al que Kant denomina valor de dignidad. Cualquier otra cosa es susceptible de intercambio conforme a alguna equivalencia, todo lo demás puede tener algún precio, ya sea de carácter comercial o afectivo. Solo la dignidad rompe los moldes anteriores e irrumpe como un valor de carácter incondicionado, del que la razón puede hacer uso para señalar un límite a todo intercambio comercial y afectivo, a todo precio, porque instaura un nuevo orden, nos abre otra perspectiva vital. Pues, según el pensar poético de Machado, solo el necio “confunde valor y precio”. En este “valor de dignidad” se funda un humanismo ético, de carácter eleuteronómico, porque su contenido fundamental es la libertad. Un concepto que en la filosofía práctica kantiana se configura como una categoría antroponómica, que expresa un ideal de humanidad –por muy incumplido que esté–, el valor de la moralidad, el incondicionado práctico de la razón humana.

Referencias bibliográficas

- Conill, J. (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2021). *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1986). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos (18.^a edición, 2021, ampliada).
- Cortina, A. (1997). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (2002). *Por una ética del consumo*. Madrid: Taurus.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2014). La fecundidad de las humanidades. *Mediterráneo Económico*, 26, 99-107.
- Cortina, A. (2017). *Aporofobia*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1992). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Real Sociedad Económica Matritense.
- Marcos, A. (2014). El pulso de la ciencia. En A. Villar Ezcurra y A. Sánchez Orantos (eds.), *Una ciencia humana* (pp. 169-182). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Murillo, I. (2014). El fundamento trascendente de la ciencia. En A. Villar Ezcurra y A. Sánchez Orantos (eds.), *Una ciencia humana* (pp. 335-344). Madrid: Universidad Pontificia Comillas.

Ortega y Gasset, J. (2006). Meditación de la técnica. *Obras completas*, V. Madrid: Taurus.

Ortega y Gasset, J. (2009). Boletín número uno del Instituto de Humanidades, *Obras completas*, IX. Madrid: Taurus.

Snow, C. P. (1977). *Las dos culturas y la revolución científica*. Madrid: Alianza.

La tarea de comprender

Formación humanística a la luz de Gadamer

*Mauricio Vélez Upegui**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch3>



* Profesor de la Escuela de Artes y Humanidades de la Universidad EAFIT.

Defendiendo las implicaciones teóricas de la disposición reflexiva que subyace a la actitud espiritual de quien se interesa por los asuntos humanos, Gadamer propone una vuelta, un retorno, a la tradición y, en particular, a la tradición de las humanidades, con el fin de indagar “qué se puede aprender de ella para la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu” (1996, p. 48). A su juicio, el germen de lo que después conoceremos con el nombre genérico de *humanidades* es posible encontrarlo en el Renacimiento, período durante el cual se configura un modelo de saber –sin duda no metódico, pero harto fecundo– afincado en estas cuatro nociones capitales.

I. La formación

La formación es el rasgo constitutivamente humano tendiente a *con-formar*, a imprimirles forma, función y sentido a las aptitudes naturales con las que nacemos, y de las que podemos ser conscientes en virtud de ese mismo proceso. Adquirir una formación, según orientaciones naturales que difieren de un individuo a otro, no consiste en atesorar un caudal de información y conocimientos del que dispondríamos a nuestro antojo para hacer ostentación de él ante los demás y producir en ellos

un sentimiento cínico de vergüenza. Muy al contrario, adquirir una formación es, todo lo más, cultivarse, en el entendido de que solo de ese modo podremos, de un lado, completar el trabajo que la naturaleza ha dejado inconcluso, y, de otro, ser capaces de elevarnos por sobre nuestras propias limitaciones individuales.

En esa medida no hay formación que no presuponga un proceso cognoscitivo continuo y siempre inacabado, y que no demande, para los fines que le son consustanciales, un enorme esfuerzo personal, ya físico, ya intelectual. El producto de este esfuerzo no debería ser otro (y en este punto Gadamer recuerda a Hegel) sino romper con la inmediatez de su ser natural para “convertirse en un ser espiritual general”.¹ El hombre formado en humanidades (si se quiere, en las ciencias humanas) no es el hombre culto, si por tal se entiende aquel que en el mundo antiguo pagaba por aprender a hablar bien, esto es, que costeara por instruirse en la práctica de la elocuencia derivada del aprendizaje del arte retórico, o si por tal se entiende aquel que, ahogado en datos, fechas, cifras y demás referencias puntuales cree ser depositario de la última palabra a propósito de cualquier cosa debatida.

Para Gadamer esta concepción de cultura o, mejor, de hombre culto, raya en la pedantería. Si el concepto de formación hoy está en descrédito es porque, de un lado, el saber que dicho concepto presupone se ha convertido en mercancía, y de otro, porque se ha asimilado a la incultura del pedante. Pedante es quien a) cree que sabe (sin imaginar cuánto ignora),

¹ “Hegel muestra que a quien así actúa (es decir, abandonándose a la particularidad de su ser individual) lo que le falta en el fondo es capacidad de abstracción: no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla hacia una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida” (Gadamer, 1996, p. 41).

b) está convencido de que solo él tiene la razón (sin conceder validez a los argumentos del otro) y c) resulta incapaz de distanciarse de sí, de su propia autocontemplación, para dar cabida a otras captaciones de lo real, quizás menos hostiles y más hospitalarias.

En consecuencia, afirma Gadamer, “aquel que no está en condiciones de confesar que hay cosas que desconoce y que, por tanto, no sabe dejar en suspenso ciertas decisiones, a fin de hallar su acertada respuesta, ese jamás corresponderá a lo que suele llamarse un hombre culto” (citado por Grondin, 2003, p. 49). Culto, formado, transformado por el contacto con el saber humanístico es quien, a diferencia del pedante, se dispone a escuchar a los demás para otorgarles valor a sus ideas, admite la posibilidad del desacuerdo, razona en procura de emitir el mejor argumento, toma distancia de su propia vanidad y es capaz de elevarse sobre su propia autocontemplación (sobre su propia particularidad) con el fin de reconocer no solo que no sabe sino también de aceptar, en gesto plenamente hermenéutico, que otro también puede tener la razón.

II. El sentido común

El sentido común o la tendencia colectiva espiritual, antes que preferencia caprichosa individual, gracias a la cual podemos aprehender –por la vía del lenguaje– lo general de las cosas y de las situaciones cotidianas, y no tanto lo particular de ellas. Quien, en proceso de formación, no niega ni deslegitima el

saber incluido en los lugares comunes que una comunidad y una tradición han conseguido a lo largo de la historia, sino que asume dicho saber como parte fundamental de la esencia de su pasado, cuenta con la posibilidad, si no de realizar una fundamentación última de esos conocimientos, de nutrirse de sus determinaciones vigentes.

Dado que sentido común es una noción que evoca de inmediato la categoría de lugar común, y dado que esta hoy entraña un valor negativo, puesto que se entiende como superchería o idea dominante enaltecida por la gente común, y, por ende, como caudal de opiniones ordinarias que no se basan en una percepción “clara y distinta” de las cosas ni en una meditación crítica de los acuerdos que arrastran consigo, Gadamer se propone rehabilitar el contenido positivo de ambas nociones, en el entendido de que ellas, quiérase o no, contribuyen a la formación de un sentido general (y en ocasiones universal), idóneo para habérselas con las cosas y situaciones del mundo. Es cierto que los conocimientos expresados por los tópicos que dan identidad a una sociedad en un momento histórico particular difícilmente pueden ser objetivados y justificados de una manera metódica; pero no es menos cierto que esos conocimientos encerrados en los tópicos constituyen una especie de memoria colectiva (de *magistra vitae*) en torno de la cual se aglutinan los hechos y valores que dan cohesión a los miembros del grupo social.

Así, en contra de quienes se oponen a tomar en cuenta, para fines de conocimiento, el conjunto de lugares comunes

que circulan en el seno de la vida social e histórica, Gadamer señala la necesidad de apropiárselos, a sabiendas de que arrostran verdades cuyo contenido, ciertamente tradicional, exige ser comprendido e interpretado con miras a una finalidad superior. Solo cuando este saber es retomado con fines hermenéuticos, deja de ser un obstáculo a nuestro deseo de conocimiento y se convierte en una fuente inagotable de exploración de la tradición en la cual se sustenta nuestra vida cotidiana. Por eso, antes que estar configurado por falsos prejuicios, el sentido común se nutre “no de lo verdadero sino de lo verosímil” (Gadamer, 1996, p. 50) que toda comunidad funda en un momento específico de su historia.

III. La capacidad de juicio (“de buen juicio”)

En virtud de la pesquisa genealógica que Gadamer hace de este concepto (y que lo lleva a plantear que su aparición en el vocabulario de las ideas humanísticas data de mediados del siglo XVIII), es posible plantear una relación estrecha entre el concepto de sentido común y el de capacidad de juicio, es decir, la actividad de juzgar.

Juzgar no consiste tanto en separar las rocas de los guijarros cuanto en subsumir algo particular bajo la cobertura de una regla general (Gadamer, 1996, p. 62). De ahí que quien razona bien, con buen sentido (con un sano sentido de las cosas), no establece simplemente un forcejeo entre una noción previa y una cosa singular, queriendo encontrar así una relación de

adecuación unilateral, sino que deja valer lo individual-sensible en su coherencia interna antes de llevar a cabo la “aplicación de una generalidad”. Si se habla de juzgar como de una capacidad es porque, más que el producto de un aprendizaje o el objeto de una enseñanza, llega a ser una práctica que se ejercita una y otra vez conforme a una disposición natural que obra según el proceder de los sentidos.

Según Gadamer, que en esto sigue a Kant, es vano empeñarse en formular reglas cuya observancia desemboque en el fortalecimiento de la acción de juzgar, dado que la actividad misma es irreductible a una aprehensión lógico-demostrativa. Aceptando que aplicamos la capacidad de juzgar en situaciones reales, y dando por sentado que dicha capacidad se apun-tala en el sentido común, cabe preguntar qué clase de juicios producimos. Gadamer destaca dos ámbitos de enjuiciamiento: el moral y el estético.

Respecto del primero, “la sana razón, el *common sense*, aparece sobre todo en los juicios sobre lo justo e injusto, correcto e incorrecto. El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de vista generales, sino que sabe también qué es lo que realmente importa, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos” (1996, p. 63). Quien, por tener sano juicio, juzga conforme al sentido común, revela que en su actuación social toma en cuenta menos una determinación formal del juicio que una genuina preocupación por el bienestar general.

Respecto del segundo ámbito, Gadamer apela a Kant para mostrar que solo en el terreno de la estética es posible hablar de

un verdadero sentido colectivo. El asunto es paradójico por dos razones. Primero, porque ante la obra de arte lo más frecuente es encontrar juicios sensibles divergentes que explican en cierto modo la variedad de interpretaciones posibles; y, segundo, porque el juicio sensible que dimana de la percepción de una obra de arte no solo no es una fuente de conocimiento seguro, sino que además se funda en sentimientos antes que en conceptos. Como señala Gadamer, “esto no tendría ningún sentido si se entendiera como una afirmación empírica; por el contrario, veremos cómo para Kant esta denominación adquiere su sentido en la intención trascendental, esto es, como justificación *a priori* de su propia crítica del gusto” (1996, p. 66). La paradoja indicada, a saber, asimilar el *sensus communis* al gusto, obliga a considerar un cuarto concepto propio del llamado saber humanístico. ¿Cuál?

IV. El gusto

En este punto Gadamer, de nuevo, actúa como un archivista –un perspicaz archivista– de la historia de las ideas filosóficas en Occidente. Fiel a su consigna de que hacemos parte de la historia, y, más, de una historia cuyos dinámicos sedimentos operan en nosotros de una manera eficaz (así a menudo no seamos conscientes de ello), descubre en el concepto de gusto dos usos fundamentales: uno moral y otro social.

En lo que atañe al uso moral, Gadamer otorga todo el crédito al humanista español Baltasar Gracián, quien otrora se

serviera de esta noción para describir tanto el enjuiciamiento sensorial humano cuanto el discernimiento espiritual derivado del rechazo o la aceptación del disfrute más inmediato. Según Gadamer, Gracián fue uno de los primeros en comprender que la sensibilidad inherente al gusto en cierto modo revela una sensibilidad psíquica correlativa. En esa medida, el gusto, aparte de funcionar como un sentido (y de ahí que se pueda hablar del sentido del gusto), admite ser considerado como un elemento de “espiritualización de la animalidad”. En virtud de este movimiento de trascendencia, los hombres se elevan sobre su propia condición natural, van más allá de los límites impuestos por el entorno y alcanzan niveles superiores de existencia. Lo cual hace que el gusto se erija en un “ideal de formación social” (Gadamer, 1996, p. 67).

Y es aquí donde entronca con el segundo uso, el social, dado que la noción de gusto hace carrera, no en el seno de las sociedades feudales, sino en el interior de las cortes europeas, donde comienza a hablarse de “buen gusto” para hacer referencia al tipo de sociedad que se quiere conseguir, a saber, una “sociedad cultivada” que se unifica menos en torno de las viejas prerrogativas de familia y dinero, y más alrededor de unos nuevos valores comunitarios. Tener gusto, en adelante, será tener buen gusto; y tener buen gusto (algo que no se puede demostrar “ni tampoco suplir por imitación”) significará “un modo de conocer: la capacidad de distanciarse respecto de uno mismo y de sus preferencias privadas” (Gadamer, 1996, p. 68).

Considerado así, el gusto deja de ser solo una inclinación instintiva, una mera disposición sensorial circunscrita a las ne-

cesidades básicas, para convertirse en un poderoso instrumento de regulación social. En efecto, en aras de la generalidad que encarna y a la cual no cesa de indicar, el gusto opera allí donde riñen aficiones individuales dispares con el fin de zanjar las disputas que se puedan presentar. ¿Por qué? Porque, a juicio de Gadamer, “el carácter decisivo del juicio del gusto incluye su pretensión de validez. El buen gusto está siempre seguro de su juicio, esto es, es esencialmente gusto seguro; un aceptar o rechazar que no conoce vacilaciones, que no está pendiente de los demás y que no sabe nada de razones” (1996, p. 68). Esto se revela cuando preguntamos a alguien si le gusta algo, y él responde afirmativa o negativamente. En uno u otro caso, es muy difícil decir por qué. Lo que no es difícil es tener la experiencia asociada al gusto.

La tarea de la comprensión

Ahora bien, las cuatro nociones mencionadas (formación, sentido común, capacidad de juicio y gusto) están en la base de la tarea fundamental que persiguen aquellas disciplinas o campos del saber que admiten ser enmarcadas en las denominadas humanidades. Esta tarea no es otra que la *comprensión* de todas las producciones del espíritu que han sido fijadas por la escritura (tarea que hace eco a la definición de interpretación propuesta otrora por Dilthey [Grondin, 2008, p. 40]). Desde la hermenéutica filosófica que desarrolla Gadamer, cabe afirmarse que comprender (*Verstehen*) es “captar lo que nos tiene prendidos” (1994, p. 110).

Este modo de definir la comprensión (con voces no exentas de misterio) acusa, según Gadamer, dos implicaciones.

Primera: bajo una perspectiva filosófica, no importa mucho que el comprender se auxilie de una conciencia metódica, del tipo que ha promovido por ejemplo la ciencia moderna, para descorrer el velo que cubre el fenómeno mismo. Nada garantiza que con una labor de regulación de las maneras como operamos al momento de comprender lleguemos al fondo del comprender o que provistos de un montaje de procederes metodológicos podamos alcanzar idealmente una comprensión perfecta, libre de equívocos y alejada de malentendidos. Por más que intentemos someter la experiencia de la comprensión a patrones técnicos de operación, en la esperanza de conjurar cualquier asomo de contingencia o animados por el deseo de controlar la totalidad de las variables que concursan en un momento dado, dicha experiencia se yergue refractaria a cualquier intento de normalización metodológica. En una palabra, “el fenómeno de la comprensión no solo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico” (Gadamer, 1996, p. 23).

Segunda: no por ser un enigma que insufla de vida nuestra existencia cotidiana, el comprender rehúye la posibilidad de la reflexión. Antes bien, intentar comprender el fenómeno de la comprensión, al hilo de consideraciones de segundo orden, es el propósito básico de la hermenéutica filosófica. Por eso otra manera de responder a la pregunta ¿qué es comprender?

consiste en considerar su carácter fenoménico. En opinión de Gadamer, no hay comprensión que no sea del orden del acontecimiento.

En cuanto acontecimiento, el comprender equivale a un captar de súbito, “algo que se apodera repentinamente de nosotros” (1994, p. 182) y nos produce una especie de destello cognoscitivo que puede desembocar en el esclarecimiento de las cosas. Quien comprende, entonces, vive la experiencia de un acontecimiento. Aun cuando no sepamos bien cómo acontece la comprensión, sabemos que acontece. O, por lo menos, eso creemos. Y creemos saberlo, porque, inesperadamente, señala Gadamer, nos convertimos en “captadores”. En virtud de esa captación, asumimos la comprensión como “el elemento en el que respiramos y que nos permite entendernos unos a otros y compartir nuestras experiencias” (Grondin, 2003, p. 42). Dicho con palabras que recuerdan al Heidegger de la hermenéutica de la *facticidad*, la comprensión, en tanto que acontecimiento, es un existencial humano.² Como existencial, trae consigo gozo, placer desinteresado, conciencia de participación, máxime cuando previamente hemos estado tras la pista de una situación problemática que se resistía a ella.

Para Gadamer, todo comprender, adicionalmente, implica un contacto con la verdad, una entrevisión de la *a-letheia*, concebida, en términos heideggerianos, como un desocultamiento. Esta concepción de la verdad, de raigambre griega (pues en ella se alían, sin distinción predicativa, las nociones de *physis* y ser), es mencionada por muchos autores como esa luz que ilumina,

² En apoyo de estas consideraciones apuntemos que Gadamer, en su intento por descubrir las conexiones residuales de Heidegger con Dilthey y Husserl, afirmará que “comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar-ahí, del ser-en-el-mundo” (1996, pp. 324-325; 2003, pp. 72-73).

de pronto, una zona oscura. La iluminación es temporal, momentánea, episódica, dado que nunca elimina por entero la autoenajenación. Aun así, se habla, cuando se quiere nombrar el acontecimiento de la comprensión, la captación de esa verdad, de “tener claridad” o “hallar claridad”. Decimos, por ejemplo, “ya es más claro”, “ahora sí comprendo” o “cuán cierto veo ahora el asunto”. No se trata aquí de considerar la verdad al modo como lo hace la lógica, es decir, mediante la expresión de proposiciones cuya referencia determina su valor de verdad. Lejos de legitimar la correspondencia verdadera o falsa entre los enunciados y los referentes designados por ellos, la experiencia del comprender, según Gadamer, reclama una verdad enunciativa diferente; una verdad que “no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica” (Gadamer, 1996, p. 24) y que, no obstante, tolera ser examinada con miras a su posible legitimación filosófica.

Finalmente, si la *comprensión* (de realidades, eventos, discursos, instituciones, prácticas sociales de muy diversa índole, textos, etc.) es la tarea que aguarda a los saberes humanísticos, entonces cabe señalar que dichos saberes están determinados por una irrenunciable inclinación hermenéutica. Las humanidades, entonces, no pueden evitar comprender con miras a explicar mejor, o lo que es igual, proponer nuevas interpretaciones (e incluso terciar entre interpretaciones rivales) a fin de ampliar los horizontes de captación de lo real (cf. Ricoeur, 1997, pp. 86 y ss).

Referencias bibliográficas

Gadamer, H.-G. (1996). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.-G. (1994). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H.-G. (2003). Martín Heidegger y el significado de su “hermenéutica de la facticidad” para las ciencias humanas. En *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos.

Grondin, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder.

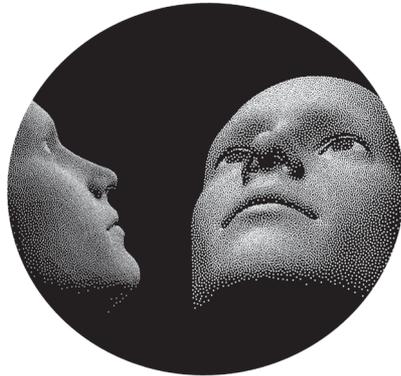
Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.

Ricoeur, P. (1997). *Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Aranzueque, G., y Monguín, O. (coords.). Madrid: Cuaderno Gris.

La argumentación como proyecto humanístico

*Julder Gómez**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch4>



* Director del área de Lenguaje de la Escuela de Artes y Humanidades de la Universidad EAFIT.

*Porque las cosas cambian y no estamos aquí de visita
espero que me permitan que les contradiga un poco*

Enrique Bunbury, “Porque las cosas cambian”

Quiero comenzar este texto agradeciendo la invitación a participar de este volumen y creo que, para mayor claridad, es conveniente partir de esta invitación, al delimitar mi contribución. La invitación ha sido a “revisar, debatir y proponer los componentes de un proyecto humanista a la altura de las circunstancias actuales”. Ha sido un desafío a “aportar algunas reflexiones breves y libres, divulgativas y propositivas alrededor de la pregunta ¿qué humanismo para qué sociedad?”. Entiendo que se trata de decir cómo hacerse cargo del pasado escrito de la cultura occidental, de tal manera que sea posible, en el presente, aportar a la construcción de una sociedad deseada; al tiempo que se requiere alguna justificación del carácter deseable de esa sociedad imaginada.

Así, pues, ¿qué humanismo para qué sociedad? Sugiero que ha de ser un humanismo para la vida pública, un humanismo capaz de contestar la pregunta formulada, uno capaz de apropiarse de su historia para ponerse a la altura de su

presente y decir razonablemente qué sociedad es deseable. El conocimiento histórico ayuda a determinar qué humanismos o qué clases de cultivos de las humanidades ha habido, pero no cualquier forma históricamente acaecida se puede confrontar con la pregunta de ¿qué sociedad es deseable? Para contestarla hace falta una cierta “lógica de lo preferible”, un cierto saber relativo a los medios de prueba, a las clases de evidencias y a los tipos de procedimientos que permiten establecer razonablemente qué es preferible, a partir de las ideas (creencias, valores, etc.) y las circunstancias de una comunidad dada.

Fue, precisamente, buscando un saber con estas características que Ch. Perelman y L-O Tyteka (1989) redescubrieron la retórica y la dialéctica aristotélicas, las cuales, junto a la lógica, constituyen las disciplinas tradicionales sobre las que hoy se erige el campo interdisciplinario de la teoría de la argumentación. Así que en este texto quiero proponer el cultivo de las humanidades que procede de la lógica, la dialéctica y la retórica antiguas; de las que en otro tiempo, junto a la gramática, constituyeron el *trivium* para la formación de ciudadanos libres; de las que desembocan en el campo actual de la teoría de la argumentación. Y quiero también sugerir que este humanismo satisface dos importantes condiciones que nuestra sociedad exige: nos capacita (*i*) para vivir con personas que piensan de maneras distintas a las nuestras y (*ii*) para adaptarnos a las circunstancias cambiantes.

Ahora bien, para contribuir a una sociedad deseada, esta manera de cultivar las humanidades requiere tanto un com-

ponente de investigación básica cuanto uno de aplicación. El primero busca asegurarse de que los conceptos son inteligibles, de que los diagnósticos o evaluaciones son adecuadas y de que las intervenciones o intentos por incidir en las circunstancias tienen una aceptable probabilidad de éxito. El segundo componente, el de la aplicación, busca desarrollar en los ciudadanos las competencias necesarias para el tipo de vida social que se estima deseable.

Así que organizo este texto en dos apartados. En el primero describo los tipos de investigaciones en humanidades y las competencias ciudadanas a través de las cuales el proyecto humanístico de la argumentación propende por una sociedad deseable; en el segundo indico algunas razones por las que este proyecto parece adecuado a la vida social, junto a lo cual esbozo también una descripción de una sociedad modestamente deseable.

¿Qué humanismo?

He dicho que un humanismo que pueda contestar razonablemente a la pregunta de ¿qué sociedad es deseable? debe entrañar una “lógica de lo preferible”. Las preguntas y respuestas de una lógica de este tipo o, si se me permite, de una teoría de la argumentación práctica, se distribuyen a lo largo de cinco niveles de una teoría de la argumentación completamente desarrollada (Emmeren y Grootendorst, 2011, pp. 21-51):

- a. En un nivel filosófico, es necesario establecer qué es un argumento práctico o qué es una razón para actuar y cómo se relacionan con la comunicación.
- b. En un nivel analítico, es indispensable elaborar criterios lingüísticos que permitan identificar argumentos en las distintas clases de comunicación, ya sea esta verbal, visual, gestual, etc.
- c. En un nivel empírico, hace falta estudiar métodos que permitan abarcar grandes cantidades de argumentos a lo largo del tiempo o en los textos de grupos numerosos de comunicadores o argumentadores.
- d. En un nivel teórico, es imprescindible determinar cuándo y si una serie de argumentos o un argumento es una buena razón para actuar.
- e. En un nivel práctico, es necesario encontrar maneras eficientes de contribuir al desarrollo de competencias individuales y de foros, así como de procedimientos colectivos, para una mejor argumentación práctica, para una mejor deliberación pública, para una mejor negociación, etc.

Naturalmente, un proyecto como este requiere un trabajo, por un lado, de apropiación de la tradición de la lógica, la dialéctica y la retórica, tanto cuanto, por otro lado, de integración con diversas teorías contemporáneas:

- a. En el nivel filosófico, la lógica, la dialéctica y la retórica han elaborado conceptos de argumentación y de razo-

nabilidad que deben ser cotejados con aproximaciones desde la filosofía del lenguaje, la filosofía de la acción, la filosofía de la mente, etc.

- b. En el nivel analítico, los criterios tradicionales para identificar argumentos –los que heredamos de la lógica, la dialéctica y la retórica– hay que contrastarlos con los estudios más recientes de la gramática, la semántica, la pragmática, la lingüística textual, los análisis del discurso, etc.
- c. En el nivel empírico, las prácticas hermenéuticas que caracterizan la lógica, la dialéctica y la retórica resultan potenciadas a través de los métodos de investigación cualitativa y de los métodos para el procesamiento de datos mediante el uso de inteligencia artificial; estos métodos, ciertamente, nos permiten estudiar en los distintos planos de la historia, la comunicación política y la literatura, por ejemplo, lo que ha sido, lo que es y lo que puede ser una razón para actuar en una comunidad dada.
- d. En un nivel teórico, la convergencia de estas múltiples tradiciones y disciplinas nos permite considerar, a la luz de una cierta comprensión de la argumentación y del contexto de su realización, la cuestión de si un argumento dado ha sido o es una buena razón para actuar, en una comunidad dada.

- e. En un nivel práctico, las respuestas a las preguntas teóricas nos guían en el desarrollo de estrategias didácticas y de intervenciones comportamentales que facilitan prácticas argumentativas virtuosas en el espacio público de nuestra comunidad.

La aplicación de esta agenda de investigación en procura de una sociedad que se estima deseable consiste, al menos parcialmente, en el desarrollo de las competencias ciudadanas requeridas por las prácticas argumentativas virtuosas. Por supuesto que se plantea previamente, en el nivel teórico, la pregunta de qué es una virtud y qué es un vicio, en un argumento tanto como en una práctica; y, a partir de una respuesta filosóficamente elucidada y empíricamente fundamentada, se elaboran lineamientos que un ciudadano debe poder seguir en los distintos dominios de la argumentación práctica –ya sea esta de carácter político, cívico, empresarial, familiar o personal–. Estos lineamientos suelen ser tan diversos como lo son la persuasión, la deliberación, la negociación, la consultoría, la polémica, en fin, y deben ser tan puntuales como lo requieran las formas de las organizaciones políticas, cívicas, empresariales y familiares al interior de las cuales la argumentación tiene lugar (Walton y Krabbe, 2017). Sin embargo, podemos nombrar algunas competencias que son constantes en las distintas clases de argumentación y transversales a los diferentes modos de organización social. En efecto, un ciudadano ha de ser competente para:

- a. Distinguir entre los casos en los cuales le ofrecen una razón para actuar y los casos en los que no lo hacen.
- b. Identificar cuántas y cuáles razones se le ofrecen, para la realización de qué acción particular.
- c. Hacer explícitos para sí mismo los contenidos que se han dejado implícitos en el argumento.
- d. Evaluar cada una de las razones que se le ofrecen, a partir del conjunto de creencias, fines y valores de su comunidad política, empresarial o familiar.
- e. Tomar decisiones a partir de la evaluación de las razones referidas en el literal anterior.

En su brevedad, esta lista peca de excesiva simplicidad. Con el ánimo de paliarla un poco quisiera añadir dos comentarios:

- Las razones no se restringen a lo que se puede expresar verbalmente, también se expresan razones con gestos, con entonaciones de la voz, con imágenes, con narraciones, con el diseño de experiencias, etc. (Groarke, 2015).
- Las razones no se agotan en los hechos o en la representación de los hechos, que constituyen la clase de las razones agrupada desde Aristóteles con la palabra *logos*; sino que también son una clase de razones las emociones de quien las ofrece y las emociones provocadas en quien las recibe, que desde Aristóteles se agrupan con la palabra *pathos*; al tiempo que el carácter de quien

ofrece las razones, denominado como *ethos*, constituye una tercera clase de razones que el ciudadano debe poder identificar y valorar (Aristóteles, Retórica; Brinton, 1986, 1988; Santibáñez, 2020).

¿Para qué sociedad?

Si el desarrollo de competencias argumentativas en los ciudadanos y la coordinación de prácticas argumentativas virtuosas constituyen el medio, ¿cuál es el fin? ¿Y es deseable?

El primer paso para abordar este tipo de cuestiones suele ser la introducción de un postulado según el cual es mejor una vida racional que una vida no racional. Una interpretación de esto es que una vida en la que uno sabe qué está pasando resulta mejor que una vida en la que uno no lo sabe; que saber elegir lo que uno puede hacer para alcanzar sus fines es mejor que no saber hacerlo; que aspirar a fines asequibles es mejor que aspirar a fines inasequibles; que, entre los asequibles, aspirar a los más valiosos es mejor que aspirar a los menos valiosos; etc. En este contexto, la argumentación se ofrece como el método para el conocimiento, la ponderación y la elección, cuando no es obvio o no hay acuerdo acerca de qué hacer.

El segundo paso consiste en imaginar cómo sería una comunidad que usara mejor este método. Algunos consideran que, si tuvieramos prácticas argumentativas virtuosas, o más virtuosas, en el largo plazo alcanzaríamos acuerdos sustantivos, claros, distintos y definitivos, acerca de qué hacer y cómo

vivir. El acuerdo sería sustantivo si se refiriera directamente a qué hacer y no solo a cómo decidirlo, sería claro y distinto si todos lo interpretáramos del mismo modo, y sería definitivo si no fuera necesario volver a revisarlo alguna vez. Otros creen que no hay una buena razón para pensar que, si tuviéramos prácticas argumentativas virtuosas, necesariamente alcanzaríamos ese tipo de acuerdos (Rorty y Habermas, 2013). No obstante, incluso estos últimos estiman que mejores prácticas argumentativas permitirían, en el mediano plazo, más y mejores acuerdos procedimentales, confusos y provisionales. Un acuerdo sería procedimental si no se refiriera directamente a qué hacer, sino a cómo decidir en situaciones caracterizadas por el desacuerdo o la multiplicidad de posibles cursos de acción; sería confuso si no significara exactamente lo mismo para todos y, por ello, pudiera hacerse compatible con distintos credos o ideologías; y sería provisional si pudiera ser revisado a la luz de las circunstancias cambiantes.

Yo suscribo el segundo punto de vista y voy a dedicar las palabras restantes a presentar las razones por las cuales creo que (i) el desarrollo de competencias argumentativas nos permitiría alcanzar esta clase de acuerdos y que (ii) esta clase de acuerdos contribuiría a la construcción de una sociedad más deseable.

En primer lugar, para ser competente en el desempeño de una actividad, una persona necesita conocer y confiar en las reglas de esa actividad. Algunas reglas importantes en el juego de la argumentación consisten en que (i) la validez de las

decisiones depende de las razones que se ofrecen a favor o en contra, y *(ii)* la fuerza de las razones depende de su evaluación racional, depende de otras razones. Así que un argumentador competente confiaría en que lo mejor que se puede hacer es aquello para lo que hay mejores razones y en que las mejores razones son, a su vez, las que mejor se justifican. Generalizando, podríamos decir que una comunidad de argumentadores virtuosos estaría integrada por individuos que confiarían más en el procedimiento de la argumentación que en sus intuiciones o creencias previas a la argumentación. Este sería su acuerdo procedimental.

Pero, y esto en segundo lugar, puesto que las razones son buenas cuando hay buenas razones para ellas, se plantea la pregunta de cómo se evita una regresión infinita que impida la toma de decisiones concretas. Este problema teórico suele intentar resolverse de una de tres maneras: *(i)* señalando que, efectivamente, podría producirse un regreso infinito, de suerte que en algún momento arbitrario hay que detenerse y decidir, aunque ello entrañe un cierto rasgo de irracionalidad; *(ii)* indicando que hay algunas creencias, valores, presunciones, etc., que fungen de primeros principios autoevidentes, que no requieren justificación, de modo que cuando una decisión se remonta hasta ellos termina la necesidad de argumentar; *(iii)* arguyendo que la argumentación práctica suele realizarse en el contexto de acciones colectivas, orientadas a fines y reguladas por condiciones que deben ser satisfechas para la consecución de esos fines, de manera que cuando una propuesta satisface las condiciones termina la necesidad de argumentar.

Como muchas otras personas, y a diferencia de muchas otras más, creo que deberíamos abandonar las esperanzas cifradas en *(ii)*, pues si hubiera algún principio autoevidente todo el mundo lo vería (aquí no tengo espacio para desarrollar este argumento), pero no parece haber nada como eso. Sugiero que, efectivamente, como indica *(i)*, para decidir, la cadena de las justificaciones tiene que parar en algún momento; pero, no creo que ese momento tenga que ser arbitrario o irracional. Considero que, como señala *(iii)*, ese momento puede ser aquel en el cual nos damos cuenta de que una propuesta cumple con las condiciones necesarias para satisfacer nuestros fines colectivos; por ejemplo, en el momento en que los ciudadanos perciben que una propuesta política es coherente con el marco institucional y es conveniente para su modo de vida.

Ahora bien, en una situación dada, dos propuestas incompatibles entre sí pueden presentarse como coherentes con el mismo marco institucional y como convenientes para el modo de vida de una comunidad particular. Esto es posible porque los principios, los derechos, los modos de vida, etc., pueden ser diversamente interpretados, porque son confusos. En virtud de ello, la discusión puede tener que proseguir hasta que una interpretación gane la adhesión de la mayoría o de quien tiene poder para decidir. No obstante, la confusión de las nociones es deseable porque les permite a las personas que tienen ideas diferentes usar un mismo lenguaje e intentar convencerse los unos a los otros (Gómez, 2004; Perelman, 1978).

En tercer lugar, la confusión tiene, sin embargo, sus límites. En ocasiones reconocemos que nuestros preceptos no admiten

una reinterpretación que nos permita acomodarlos a nuestras nuevas ideas, a nuestras nuevas circunstancias. En ocasiones como esas es razonable desafiar nuestras viejas creencias, nuestros antiguos valores, las prescripciones imperantes. ¿Cómo podemos hacerlo si al argumentar partimos siempre de nuestros previos objetos de acuerdo? Podemos hacerlo partiendo de otros. No podemos, razonablemente, ponerlo todo en cuestión al mismo tiempo; pues, si intentamos hacerlo, nos quedamos sin un punto de apoyo para justificar la crítica. Pero sí podemos, en un momento dado, poner en cuestión cualquier acuerdo previo, partiendo de otro más. En este sentido, desde un punto de vista argumentativo, todos nuestros acuerdos y “principios” son provisionales (Toulmin, 2003). Y es deseable que así sea porque de otro modo no podríamos adaptar nuestras ideas y nuestros modos de vida a las circunstancias cambiantes, no podríamos cambiar de opinión, no seríamos razonables.

En suma, una comunidad más competente argumentativamente confiaría más en la argumentación como procedimiento, tendría más conciencia del carácter confuso y provisional de nuestros acuerdos sociales. Consecuentemente, sería más adaptativa a la multiplicidad de las formas de vida y al incesante cambio de las circunstancias sociales. Todo eso me parece deseable porque, de hecho, somos distintos los unos de los otros y las cosas cambian.

Quisiera terminar abusando un poco de la invitación que se me ha hecho, diciendo algo acerca de un tema distinto pero conectado, contestando, ya no la pregunta de ¿qué humanis-

mo para qué sociedad?, sino la de ¿qué humanismo para qué hombre? Me gustaría añadir que la conciencia del carácter dinámico de la argumentación y el desarrollo de competencias individuales para adaptarse a él redundan en un tipo de hombre que puede ser feliz en medio de la incertidumbre, viviendo con personas diferentes a él mismo, en un mundo signado por la coyuntura del aquí y del ahora. Esto también me parece deseable y por la misma razón: ese es exactamente el mundo en el que vivimos.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles. *Retórica*. Barcelona: Gredos.
- Brinton, A. (1986). *Ēthotic argument*. *History of Philosophy Quarterly*, 3(3), 245-258.
- Brinton, A. (1988). Pathos and the “appeal to emotion”: An aristotelian analysis. *History of Philosophy Quarterly*, 5(3), 207-219.
- Eemeren, F. H. van, y Grootendorst, Rob. (2011). *Una teoría sistemática de la argumentación*. Buenos Aires: Biblos.
- Gómez, A. (2004). *La importancia de las nociones confusas*. Cali: Universidad del Valle.
- Groarke, L. (2015). Going multimodal: What is a mode of arguing and why does it matter? *Argumentation*, 29(2), 133-155. <https://doi.org/10.1007/s10503-014-9336-0>
- Perelman, C. (1978). L'usage et l'abuse des notions confuses. *Logique et Analyse*, 81, 3-17.

Perelman, C., y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación: La nueva retórica*. Barcelona: Gredos.

Rorty, R., y Habermas, J. (2013). *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Buenos Aires: Amorrortu.

Santibáñez, C. (2020). *Emociones, argumentación y argumentos*. Lima: Palestra Editores.

Toulmin, S. (2003). *Regreso a la razón: El debate entre la racionalidad y la experiencia*. Madrid: Ediciones Península.

Walton, D., y Krabbe, E. C. W. (2017). *Argumentación y normatividad dialógica*. Lima: Palestra Editores. <http://palestraeditores.com/producto/argumentacion-y-normatividad-dialogica-compromisos-y-razonamiento-interpersonal/>

Las humanidades, entre confusión y crisis

*Alejandra Ríos Ramírez**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch5>



* Profesora de la Escuela de Finanzas, Economía y Gobierno de la Universidad EAFIT.

Me gustaría empezar este texto anunciando que no comparto la afirmación de que las humanidades están en “crisis”, tampoco las que sugieren que los tiempos actuales se caracterizan por tal tesitura que ya no encuentran cabida en él. No muy lejos en el tiempo encontramos una discusión parecida que expedía para la filosofía política el certificado de defunción, entre otras razones, porque se decía que por los años sesenta del siglo xx no había sido escrita una gran obra de filosofía política que diera cuenta de y esclareciera los problemas acuciantes de esa centuria.¹ Pues bien, soy del parecer de que algo semejante ocurre con las humanidades, y ello en un doble sentido: ocurre que cada cierto tiempo se emite su certificado de fallecimiento, o en el mejor de los casos se declara su agonía, pero también ocurre que por tal certificación pasan a ser objeto de reflexión, opinión y atención públicas, de tal manera que parecen más vivas que nunca.²

Aunado a lo anterior, creo que la discusión sobre la vitalidad de las humanidades puede enriquecerse si, además de insistir en nuestro aprecio por ellas o en manifestar la valentía que nos asiste para defenderlas, tratamos de comprender la actitud misma de declarar su muerte, pues no pocas veces son los propios humanistas quienes emiten tal sentencia. Arturo Leyte

¹ A esta “crisis” Isaiah Berlin respondía afirmando que, caracterizándose la filosofía política por ser un tipo de investigación que se ocupa de elucidar conceptos, evaluar críticamente presuposiciones, discutir sobre el contenido de la pluralidad de los fines humanos, y de los medios por los que buscan alcanzarse, estaba esta en su elemento y pleno ejercicio al enfrentar críticamente las graves problemáticas del mundo del siglo xx. O de otro modo: que la filosofía política seguiría existiendo allí donde hubiese personas interesadas en comprender la “red práctica

neludible del vivir” cuya configuración se soporta en el hecho incontestable de que los seres humanos valoran, estiman, ponderan y actúan sobre la base de esas apreciaciones (Berlin, 1983, p. 258).

- ² Para el caso colombiano, conviene recordar, por ejemplo, el enconado debate nacional que suscitaron los resultados de la Convocatoria 727 de Colciencias del año 2015, cuyo objetivo era apoyar la formación doctoral en el país, pero de la cual los programas en humanidades no resultaron lo suficientemente beneficiados. Aun así, importa resaltar que, a raíz de tal debate, surgió la iniciativa de conformar una Asociación Colombiana de Facultades de Humanidades y Ciencias Sociales, que luego se

supo captar este paradójico aspecto de la discusión sobre la supervivencia de las humanidades cuando afirmaba hace diez años que “el estado de cosas empeora, además, cuando regularmente aparecen sus defensores: de ellos casi siempre cabe esperar un lamento por su decadencia, sin reparar en la propia responsabilidad contraída en su degradación” (Leyte Coello, 2012). En primer lugar, intuyo que la actitud de desahuciar algo que no sea un ser viviente tiene que ver con un tipo de incapacidad para manejar la perplejidad que genera el no saber a dónde van a parar las cosas; actitud que parece soportarse en el estrecho vínculo que existe entre lo nuevo, lo desconocido y lo amenazante. Es natural que una situación nueva produzca confusión cuando no se tiene la capacidad de calcular acertadamente sus consecuencias; pero si de la confusión por no saber pasamos al sentimiento de amenaza, y de esta última a la declaración de una crisis sin detenernos en la distinción que caracteriza cada momento, el plato de la catástrofe está servido. Es como si buscáramos conjurar el miedo al futuro mediante un aumento del temor recurriendo a profecías más catastróficas.

En segundo lugar, me parece importante enfatizar que el uso reiterado del término “crisis” para nombrar el miedo ante situaciones nuevas oscurece más que aclara el panorama que encaramos. Una cosa es el sentimiento de amenaza, y otra muy distinta que la “crisis” se esté realizando, que esté aconteciendo en efecto. Además, es paradójico que el término *crisis* sea usado para designar un acontecimiento que amenaza con hacer

desaparecer un determinado estado de cosas, cuando originalmente el vocablo, tanto en su versión griega (*κρίσις*) como romana (*crisis*), denota la acción de distinguir, diferenciar o separar. Es decir, la *crisis* no es otra cosa que la actividad mediante la cual se estudian los elementos o las partes que componen un objeto, una cosa o un evento humano. No deja de ser llamativo que equiparemos lo nuevo con lo amenazante y paso seguido llamemos la catástrofe, pues justamente la *crisis* solicita la puesta en ejercicio de nuestra capacidad de discernir los elementos de una situación, de tal manera que podamos emitir juicios informados sobre el acontecimiento que se nos antoja novedoso. En otras palabras: parece que es más fuerte la tentación de hacer de una situación desconocida una catástrofe, en lugar de poner en acto nuestra capacidad humana de discriminar y comprender los momentos decisivos de lo que acontece.

En tercer lugar, creo que hay que estar muy atentos cuando el término “crisis” es utilizado para anunciar la lectura de determinada situación. Ello por varias razones, la primera de las cuales tiene que ver con que, por lo general, quien anuncia la “crisis” la presenta como un estado de cosas inédito; sin el anuncio de lo novedoso que acompaña la noticia no tendría amplio recibo el análisis del acontecimiento. Pero ¿qué de nuevo hay, hoy día, en que las humanidades estén en “crisis”? ¿Qué de novedoso tiene la discusión que surge entre la validez a que aspira el estudio científico del mundo y la validez que tiene de suyo la mirada estética, política y ética del mismo? Esta

constituye oficialmente en 2017. Para acceder a la plataforma de esta asociación puede usarse este enlace: <http://asocolfhcs.org/index.php/es/>

discusión es tan vieja, por lo menos, como la de los sofistas contra los presocráticos, la de Platón y Aristóteles contra los primeros, y la que se suscitó entre estos dos filósofos respecto al estatus de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía práctica, de la metafísica, de la ética y la política. Y el problema aquí no es la “verdadera” validez de las distintas formas del conocimiento sino, sobre todo, que quien anuncia la crisis, junto con su “novedad”, asume que las problemáticas actuales son más críticas y catastróficas que las anteriores; que el presente es tan distinto al pasado que el primero tiene prelación frente al segundo. Y seguro que puede tener prelación, pero solo en el sentido, siempre obvio pero muchas veces olvidado, de que cada presente es la única fuente de acontecimientos críticos para cada sujeto inmerso en su propio presente; mientras estemos vivos es este presente el que nos convoca y el que padecemos o disfrutamos pues no tenemos como vivir el pasado, pero tampoco el futuro, ni el nuestro ni el de nadie. Lo cual pone en evidencia una consecuencia simple: que no se puede generalizar la lectura de una “crisis” actual anulando los precedentes que, posiblemente, le han servido de germen. La segunda razón: cuando se afirma que la “crisis” de la actualidad es peor que las pasadas se señala con ello que los sufrimientos de hoy son peores que los de épocas pasadas; lo cual nos deja en la misma posición: el desconocimiento total de la historia de los que nos precedieron, y un desprecio igualmente injusto por el sufrimiento de las personas que vivieron sus propias crisis en el pasado; sin contar con la invisibilización de las estrategias o recursos que otros emplearon en la superación de sus propios problemas.

Y es que en lugar de hablar de la “crisis” de las humanidades sería adecuado observar tranquilamente qué es lo que creemos nosotros, que trabajamos para la promoción y el mantenimiento de las humanidades, que nos amenaza. O más bien, actuar la crisis de tal manera que tratemos de comprender qué es lo que nos confunde de los tiempos actuales que nos lleva a sentirnos minados. Por mi parte, creo importante pensar, por ejemplo, qué son las humanidades hoy y en qué puedan diferenciarse de lo que eran hace quinientos años. Poetas, músicos, filólogos y filósofos fueron los precursores de lo que hoy entendemos por el ideal del humanista. El poeta-filólogo italiano caracterizado por sus capacidades universales era consciente de ser “el administrador de la gloria y hasta de la inmortalidad. Y también del olvido” de los tiranos, príncipes, reyes y eminencias políticas de su tiempo (Burckhardt, 1985, p. 136). Sabía que sus cualidades, deberes y lealtades debían estar al servicio de los regentes que le pagaban para no caer en el olvido o en el oprobio. Decía Jacob Burckhardt que la cultura del Renacimiento italiano en general, pero la florentina en particular en el siglo xv concebía y promovía un ideal del humanista en los siguientes términos:

Además de hacer estudios sobre Plinio, por ejemplo, va creando colecciones de historia natural; partiendo de la geografía de los antiguos, se convierte en moderno cosmógrafo; siguiendo el modelo de sus historiadores, compone historias de la época; como traductor de las comedias de Plauto, dirige luego las representaciones

teatrales; imita, lo mejor que puede, toda sugestiva forma de literatura antigua (...) y hace, por añadidura, de secretario y de diplomático, aunque no siempre para dicha suya (Burckhardt, 1985, pp. 128-129).

El humanista respondía, pues, a una cultura del humanismo basada en la recuperación del alto conocimiento de la historia y la cultura antiguas mediante el cultivo de habilidades tanto teóricas como prácticas, tanto éticas como políticas, estéticas y técnicas. El humanista podía ser tanto dramaturgo como poeta, secretario como jefe militar, ingeniero como cocinero de la corte, tanto preceptor doméstico, como profesor, o secretario al servicio de sus príncipes (Burckhardt, 1985, p. 227). En este contexto, vale la pena preguntarse si las humanidades están en “crisis” hoy, si definitivamente queremos defenderlas tal cual surgieron y se mantuvieron durante su esplendor.

Puede ser que incluso, aunque no queramos recuperar el ideal humanista clásico, sí pretendamos defender los estudios humanísticos que dan acceso a la comprensión y el conocimiento de las producciones y los saberes culturales en sus diversas y cambiantes manifestaciones: música, literatura, artes plásticas, letras, danza, ideas políticas y valores éticos, etc. En esto, por mi parte, no veo objeción alguna. Lo que no veo es cómo podemos defender las humanidades insistiendo en su “crisis” e inminente decadencia, cuando a lo que nos enfrentamos y nunca dejaremos de hacerlo, es al incesante movimiento del mundo y de sus producciones humanas. ¿Qué otra cosa pueden ser las humanidades sino, justamente, el estudio de las diversas

maneras en que los seres humanos, históricamente, han expresado sus creencias, expectativas, deseos, frustraciones, valores y miedos? El estudio y la comprensión de esas expresiones solo puede hacerse, me parece, partiendo de la idea básica de que aquellas expresan, a su vez, el incesante movimiento del mundo. Movimiento de la pluralidad de modos de vida que lo componen, y de las disímiles acciones e interacciones de los seres humanos que lo conforman. Debido a lo anterior nunca presenciaremos un único mundo –y si llegara a establecerse dejaría de ser mundo–, sino un mundo variado y cambiante. Este hecho básico conduce, por su misma configuración, a una constante confusión de nuestro entendimiento acerca del mundo, confusión que tiene que ver también con la incertidumbre, con aquello que carece de la cualidad de cierto para nosotros, con lo que no sabemos a dónde va a parar, lo que no está resuelto de antemano.

Así, cuando declaramos la agonía de las humanidades o su inminente muerte, es como si procediéramos racionalmente de la siguiente manera: “Las humanidades *pueden* extinguirse a causa del cada vez más pronunciado interés por otras disciplinas del conocimiento como la arquitectura de la información, el desarrollo de datos, la gestión de productos digitales, la ingeniería genética o la inteligencia artificial. Se corrobora que ese interés no solo es de algunos sujetos sino de las propias instituciones que destinan más recursos a la promoción de esas profesiones; lo que se confirma en el hecho de que los gobiernos valoran de mejor manera y ofrecen más incentivos a

³ Y usamos aquí sin temor la expresión “evidente inutilidad” de las disciplinas humanísticas porque creemos que, afortunadamente, las humanidades no se configuran alrededor del concepto de utilidad sino del concepto de cultura. Si seguimos insistiendo en que las humanidades importan porque son útiles, y en ese sentido solicitamos para ellas la misma función que otras disciplinas técnicas o tecnológicas que deben ser útiles por su propia índole, dejaremos a las humanidades desprovistas de su sentido más propio: el cultivo del gusto por las producciones culturales. De otro modo: nada más pernicioso para la defensa de las humanidades que la mentalidad utilitaria, mediante la cual el

investigaciones de tipo aplicado mediante las cuales se producen resultados más tangibles, más concretos, más útiles. Como todo ello no solo es cierto, sino que *puede* ir a peor, pues ¡anunciemos de una vez por todas que las humanidades están al borde del colapso! Que en un mundo en el que ya no valen la filología, la geografía, la poesía, las letras o el arte por su evidente inutilidad,³ *¡puede* ser que en el futuro desaparezcan finalmente! Y como es una *posibilidad* que desaparezcan, ¡pues actuemos como si ya hubiesen muerto, y hagamos oír nuestros lamentos bien alto!”. Nótese que he resaltado con cursivas las palabras que indican posibilidad, pero solo para hacer ver que, si enfatizamos en el carácter catastrófico de lo que *puede* ser de otro modo, de lo que está por venir pero que no sabemos cómo vendrá, les estamos quitando a las humanidades su poder de conservar lo que ha sido digno de admiración para nosotros hasta el momento y de reproducir tales creaciones. Sostener que lo que desconocemos es peor que lo que conocemos porque no lo conocemos no es sino autorrealizar la profecía. Y convengamos en que las humanidades no se caracterizan, precisamente, por una pretensión futuroológica.

Clément Rosset denomina esta secuencia de razonamientos y actitudes como *intolerancia hacia a la incertidumbre*, y con ella ofrece una explicación de los mecanismos psíquicos mediante los cuales no solo nos blindamos frente a la realidad presente, sino que nos equipamos de razones para convocar la catástrofe futura que, por lo demás, parece más cierta y segura que la incertidumbre propia a la realidad (Rosset, 2008, p. 50). Digo

pues que la desaparición de las humanidades *puede* suceder, pero también afirmo que aún no ha acontecido, tal como tampoco ha acontecido la desaparición del mundo:

Prueba de ello Plinio el Viejo que hace casi dos mil años diagnosticaba a lo largo de su *Historia natural* una degradación de la naturaleza y un inminente fin del mundo que, a fin de cuentas, solo se redujeron a la desaparición de la persona del propio Plinio, aventurado imprudentemente en las laderas de un Vesubio en plena erupción (Rosset, 2008, p. 85).

Para finalizar, importa señalar un aspecto que a mi parecer está vinculado con la intolerancia a la incertidumbre y con la actitud catastrófica que la acompaña: la educación en humanidades siempre está enseñando a las personas algo sobre un mundo que es más viejo que las personas mismas. El mundo siempre es más viejo que los nuevos que llegan a él y que traen, en virtud de su novedad, grandes potenciales de cambio; potencial que siempre provocará, no sin razón, incertidumbre y confusión por un futuro que no será como el pasado que conocemos ni como el presente que estamos viviendo. Este es el parecer de Hannah Arendt, quien afirma por ello que la tarea del educador es muy difícil de sobrellevar, en tanto “consiste en mediar entre lo viejo y lo nuevo, por lo que su profesión misma le exige un respeto extraordinario hacia el pasado” (Arendt, 2018, p. 297). El humanismo renacentista, en tanto intento de recuperación e imitación del mundo antiguo, no tenía problemas con la exaltación e incluso adoración del pasado pues este ofrecía

valor de algo se mide por el beneficio que ofrece una determinada producción cultural. Las producciones culturales nos ofrecen horizontes de sentido, y como tales no son meros medios para fines de lucro. Para un tratamiento más preciso y profundo sobre este tema, ver Arendt, 2018, pp. 326-331.

las coordenadas con las que habrían de orientarse los seres humanos en la cotidianidad de la vida real (Burckhardt, 1985). En cambio, nosotros, en el siglo XXI, y luego de la caída en desgracia de la noción misma de tradición, sí tenemos problemas con el pasado y sus representaciones.⁴ Sea que tales problemas provengan del desconocimiento de la historia o del desprestigio del pasado como guía para enfrentar el futuro, las humanidades hoy no se ofrecen como una mera alternativa para honrar a los antepasados y a través de ellos medir la propia gloria. Justamente, y por paradójico que pueda parecer, este es uno de los mayores desafíos de las humanidades hoy: educar en el respeto por lo pasado sin privar a los nuevos de la oportunidad de ingresar en el mundo su propia novedad; el reto es aun mayor si se considera que no solo debemos educar en el amor por el mundo tal como ha sido –sin por ello resignarse a creer que las atrocidades que hemos vivido corresponden al orden de lo necesario–, sino ofrecer las herramientas para que los nuevos comprendan que ellos también orientarán a otros nuevos en un mundo ya viejo para ellos. Para mejor decir: soy del parecer de que el miedo a lo nuevo también se expresa como un miedo a los nuevos y a la confusión que suscita no saber qué harán ellos con el mundo del que, ineluctablemente, habremos de partir. Razón por la cual las humanidades siempre estarán abocadas a enfrentar la confusión que entraña el incesante movimiento del mundo, pero también habrán de decidir si pueden empeñarse en cultivar el gusto por un mundo sin el cual cualquier producción estética, ética o política es imposible, o si, por el contrario,

⁴ Sugiero remitirse a los interesantísimos textos de Hannah Arendt en los que se aborda, respectivamente, la pregunta por la autoridad, por la crisis en la educación y por la crisis en la cultura; todos ellos en el libro *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (2018).

educarán en el miedo a que el cultivo del gusto desaparezca, y con él, las humanidades mismas.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (2018). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona: Austral.

Berlin, I. (Ed.). (1983). *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Burckhardt, J. (1985). *La cultura del renacimiento en Italia*. Madrid: Sarpe.

Leyte Coello, A. (2012, 5 de enero). El territorio de las humanidades. *El País*. <https://search.proquest.com/docview/913676486>

Rosset, C. (2008). *El principio de crueldad*. Valencia: Pre-Textos.

Vigencia artística

*Cecilia Espinosa**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch6>



* Directora de la Orquesta Sinfónica EAFIT.

¿Cuál es el destino del humanismo en el arte del siglo XXI en una cultura que suponemos va a estar cada día más marcada por la globalización y la tecnología? Al respecto, tan solo podemos señalar que, si acaso existe un reducto para una continuada valoración de lo individual y de lo humano, este viene siendo el campo del arte, pues en el arte es donde nos manifestamos más profundamente como seres humanos. Incluso las actitudes cosificadoras de muchas obras funcionan, a menudo, como una manera de denunciar un hecho real y de hacernos tomar conciencia de la forma como socialmente se nos destituye de nuestro estatus de hombres y mujeres reales para asimilarnos a objetos de uso, consumo u ornato.

Si hay una actividad humana que podamos definir como profundamente humanista –en los mejores sentidos del término– esa es la creatividad artística. El humanismo y el arte son dos instancias que continuarán presentes en nuestra realidad de seres creativos, incluso en el siglo XXI, y la desaparición de una de las dos muy probablemente implicaría la desaparición de la otra.

En tiempos cambiantes y difíciles, no hay mejor aljibe para curar nuestra sed que el humanismo y sus manifestaciones afines. Pongamos el caso de la música. Como expresión artística,

esta nos invade, nos toca, y permite que nuestros sentidos (en especial el oído) se colmen de sonidos que transforman nuestras vidas. Difícil es concebir a un solo ser humano que pueda prescindir de esta expresión, o que no se sienta conectado con su ser y con el exterior en virtud de ninguna manifestación musical.

De estudiante de música me preguntaba para quién o quiénes serían los conciertos que quería dar y qué contenidos debían tener. Hoy día, con o sin pandemia, me sigo haciendo la misma pregunta, solo que con el paso del tiempo percibo un deterioro estético que me lleva a concluir que hay algo que no estamos cubriendo, se nos está pasando por alto un no sé qué importante puesto que el cultivo no da los frutos esperados.

La historia nos demuestra una y otra vez cómo el arte, y en especial la música, rompe barreras contra las que otros lenguajes no pueden. Une los pueblos y hace que hasta los enemigos o personas de bandos supuestamente enfrentados se junten para entonar un mismo himno, una misma canción, o simplemente dejen que sus cuerpos se muevan al ritmo de una misma melodía. Esto en gran parte es lo que se nos olvida potenciar. La buena música trasciende y llega a ser como un maravilloso cuadro que todos anhelamos ver.

Los lenguajes son cambiantes, disruptivos, pero la belleza brilla cuando es percibida, y por ello se hace duradera. Quizás los ruidos carentes de estructuras comprensibles o saturados de excesos vacuos, que cada vez están más lejos de lo que satisfaría al oyente, son parte de la transformación lingüística de la

música durante la última década. Pero, partícipes de una agenda cambiante que quiere estar a la vanguardia de la narrativa nacional, no se nos debe olvidar que el buen gusto se cultiva; para ello hay fórmulas, cánones, estructuras básicas y reglas estéticas que no se pueden ignorar a la hora de expresar nuestro quehacer musical y cultural, y que nos ayudan a encontrar un camino más afín al arte. El músico del futuro, por ende, no debería olvidar que existe un abecé que ha preservado el tiempo y que deberíamos tener presente cuando de construir, interpretar o crear se trata.

Tampoco deberíamos pensar que construimos nuestra historia solos y que lo novedoso o importante se encuentra exclusivamente a nuestro alrededor. Como músicos americanos, somos jóvenes a la hora de contar nuestro recorrido musical y de citar lo que nos enmarca y señala en el panorama internacional. Nuestra reciente historia nos sitúa en este sentido en un contexto tal vez lleno de ideas y logros que sin duda nos impulsan a querer crecer y transformar la historia, pero de existencia reciente.

Por otro lado, si bien esos logros obtenidos nos posicionan en un panorama favorable en la escena nacional, el espectro es mucho más amplio y de gran responsabilidad. Por ello sería impensable sacar a Bach, a Beethoven o a Brahms –por elegir al azar una letra y nombrar a tres grandes músicos cuyos nombres empiezan con ella– de nuestros ideales estéticos o de nuestros contenidos musicales, porque, al igual que en otras manifestaciones artísticas, estos compositores sembraron bases

invaluables que muestran un recorrido estético a través de los años.

El saber artístico es acumulativo, por tanto, no es reemplazable ni soslayable por el solo hecho de voltear la página y comenzar un nuevo capítulo de las creaciones artísticas. No es ciencia exacta, aunque tenga que ver con ella y revele grandes contenidos matemáticos. Eficiencia, sabiduría, perfección y exactitud pueden ser valores necesarios en la expresión musical, pero ellos solos no completan la imagen artística que garantiza su permanencia en el tiempo. No todo lo nuevo es necesariamente mejor que lo que se construyó antes, tampoco es símbolo de calidad una oferta totalmente ajena a lo anteriormente cultivado: puede ser novedosa, sí, pero deberíamos cuestionarnos sobre la legitimidad del arte en el espacio, el tiempo y el territorio. Seguramente las respuestas nos harían mirar al pasado, y no para ignorarlo, sino para apoyar en él nuestras búsquedas.

Humanismo para humanos y el lente de un economista

*César Tamayo Tobón**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch7>



* Decano de la Escuela de Finanzas, Economía y Gobierno de la Universidad EAFIT.

Escribir sobre formación humanista será siempre una tarea difícil para quienes no nos dedicamos de tiempo completo a investigar y reflexionar sobre las letras, las artes, la historia o en general sobre el estudio de los valores más o menos universales del ser humano. Sin embargo, una vida dedicada a un quehacer principalmente aplicado trae consigo lecciones que quizá podemos usar en la formulación de un proyecto humanista de formación para una sociedad en progreso. Me animo, entonces, a escribir esta corta nota a manera de provocación o de relato, a partir de la experiencia personal, esperando que pueda suscitar interés y complementar otras contribuciones de naturaleza más epistemológica u ontológica sobre el carácter o contenido de dicho proyecto.

Humanismo en beneficio de los oficios

Para empezar, no creo que sea una característica exclusiva de mi profesión el hecho de que una formación humanista aporte una serie de habilidades practicables que benefician nuestro desempeño y ejercicio. En el caso de los economistas –como es el caso de cualquier profesión que se dedique a estudiar sistemas complejos– estas habilidades incluyen, por ejemplo, la

creatividad como principal recurso para resolver problemas nuevos, la disposición y la comodidad con la retórica y el debate, y la destreza para comunicar claramente ideas o fenómenos a veces cotidianos, a veces contraintuitivos.

Vale la pena, quizá, dedicar atención especial al asunto de la creatividad. En las ciencias, como en las artes, es indiscutible que no basta con leer a los clásicos o con aprender sofisticados argumentos matemáticos para hacer avanzar la disciplina. Estas son, a lo sumo, condiciones necesarias esperando por una condición suficiente que encuentre conexiones improbables y que *ex post* invariablemente llamamos “chispazo”. La creatividad, hay que aclararlo o recordarlo, no es simplemente cuestión de suerte o habilidad innata; esta se entrena y se desarrolla a partir de la inspiración que encontramos al apreciar la creatividad de otros. Y es aquí donde la educación humanista ocupa nuevamente el centro, pues pocas cosas hay más fructíferas para despertar la inspiración y la creatividad que la exposición temprana a las artes y a variadas formas de literatura.

Naturalmente que cuando las profesiones y las disciplinas logran atraer individuos entrenados en la creatividad y cómodos con el debate, estas gozan de sus períodos mas fértiles y de mas rápido avance. En el caso particular de la economía, además, la disposición y la comodidad con el debate nos ayudan a mantenernos alerta frente a sistemas cerrados que ven con sospecha aproximaciones nuevas a problemas establecidos. Esto es, para que la economía sea y siga siendo, por excelencia, liberal, es imprescindible que su enseñanza se complete y se entrelace con un proyecto humanista rico y aplicado.

Humanismo para los humanos

Ahora bien, en mi opinión, los ingredientes más importantes de una formación humanista siempre trascenderán las consideraciones profesionales y gravitarán más bien alrededor de las cuestiones personales y sociales. Más específicamente, una educación humanista debería prepararnos para la búsqueda de la virtud y lo virtuoso, que es quizá la forma más auténtica de enriquecer la *experiencia humana*. De otro lado, el humanismo en la educación debería despertar tanto un sentido de civismo, como un interés por el deber público, ambos requisitos indispensables para contribuir sustanciosamente a la *empresa humana*.

La virtud, en el sentido aristotélico del hábito elegido o la disposición intelectual, completa nuestras destrezas más técnicas o prácticas, y nuestra ambición personal, para construir una experiencia *redonda*. En efecto, el ingenio, la paciencia o la magnificencia –esa que yace entre el recato y la vulgaridad– nos permiten disfrutar mucho de lo que hay poco, y nos acercan a la verdadera plenitud o la felicidad que está en armonía con los demás y con lo demás. Una educación humanística debería, entonces, ser una educación para la moral, que reconoce y hace justicia al equilibrio entre lo cognitivo y lo afectivo, que somete al estudiante al rigor de la pregunta filosófica y al examen de la historia, y lo induce al crecimiento emocional a través de la apreciación artística y literaria.

Una educación robusta en artes liberales debería promover siempre la tolerancia, la moderación, el coraje y la

generosidad. Estas virtudes al tiempo engrandecen nuestro espíritu y nos hacen mas humanos; sin ellas, en alguna medida, se hace imposible disfrutar de la vivencia compartida y construir lo que en conjunto conocemos como sociedad.

Como la virtud, el sentido de civismo y deber público marcará nuestro paso por la vida de los demás, y dará forma a la huella que en ellos dejemos. Esto resulta especialmente importante para las profesiones que ejercemos alguna representación de otros, o que contribuimos a diseñar el sistema de reglas con el que vivimos en comunidad. Los economistas, como los abogados o los politólogos, participamos con frecuencia en la toma de decisiones colectivas que requieren hacer juicios sobre lo que consideramos el interés general. Para hacerlo con rectitud, quienes nos dedicamos a estas profesiones deberíamos tener un suficiente entendimiento de la historia, haber estudiado los motivos y dilemas que enfrentaron los que nos antecedieron en esta empresa.

Economistas y la pregunta por la condición y la acción humana

Pero si una educación humanística más o menos clásica ha contribuido a formar generaciones de economistas como el que escribe, resultaría igualmente natural que el estudio de las humanidades se nutra de las preguntas que por un par de siglos se han hecho los economistas sobre la condición humana. Después de todo, la economía, altamente especializada y tec-

nificada como la conocemos hoy, en su momento se consideró una rama de la filosofía moral, campeada por gigantes como Mandeville, Locke, Hume y Smith.

Los economistas empeñamos tiempo y energía en cantidades para entender las consecuencias de regular los impulsos humanos a través del contrato social. Este ejercicio se nutre no solo de medir, simular o experimentar, sino que requiere adentrarnos en la esencia de las decisiones y elecciones que hacemos, y entender las motivaciones y las penas o recompensas que encontramos en ellas. Estas penas y recompensas, no sobra decirlo, son en cierta medida de naturaleza objetiva, pero guardan también una cierta subjetividad que no solo responde a preferencias, sino también a hábitos morales como la ética del trabajo, la confianza social, la iniciativa individual, la disposición al riesgo y los patrones de cooperación, entre otros.

Transmitir y compartir esta curiosidad, esta pregunta, y lo poco o mucho que la hemos ido respondiendo, con profesionales en formación de las áreas más diversas, parece, pues, algo al menos deseable. Contribuiría, por ejemplo, a que ciudadanos funcionando en todo el espectro de la sociedad consideraran las motivaciones y las consecuencias –técnicas y éticas– de la elección humana en sus diseños o intervenciones, y tuvieran (casi) siempre presentes las implicaciones de restringir las libertades (todas) sobre las posibilidades del florecimiento humano.

Esta curiosidad que menciono, y que es un ingrediente esencial en la formación de un economista, nos lleva frecuentemente a interesarnos por el deseo manifiesto en todos los

humanos de trascender nuestro círculo más cercano y nuestro tiempo acotado. Las preguntas que nos hacemos sobre el impulso humano de pertenecer a una comunidad –sea esta un barrio, un círculo de colegas de trabajo, un sindicato o un club de lectura– y de materializar ideas que impacten la vida de otros –frecuentemente desconocidos– nos ayudan a entender la importancia de permitir y promover todos los caminos para hacerlo. Un trabajo, un empleo, es esencialmente eso: es fuente de orgullo para una familia, y de trascendencia para un individuo. Lo mismo sucede con una empresa o un proyecto comunitario; son modalidades en que los seres humanos dejamos huella en un grupo amplio de semejantes. Es en este sentido que me atrae la idea de que la tradición de hacerse estas preguntas alcance la formación universitaria más transversal.

En síntesis

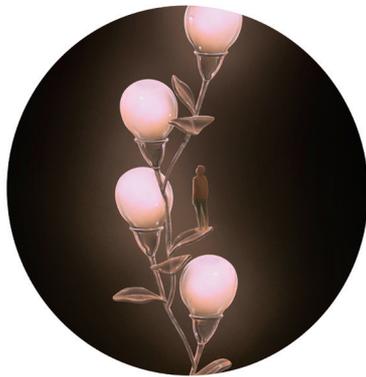
Para ir recogiendo, listo en esta consideración final los que a mi juicio serían algunos de los atributos deseables de un proyecto humanista de formación universitaria. Para empezar, debería ser parte de un proyecto educativo que consista en completar la formación más técnica y práctica con habilidades que nutran y, por qué no, distinguan el desempeño profesional de un eafitense. En segundo lugar, y tal vez más importante, este proyecto debería ser rico en la siembra de virtudes y el cultivo del deber público para engrandecer la experiencia y la empresa humanas. Y, finalmente, este proyecto humanista podría, quizá, añadir

algunos rasgos del interés que desde sus orígenes han tenido los economistas por la acción humana, que siempre nace con una elección, la que a su vez refleja un conjunto de información y reflexión, de hábitos y virtudes; es decir, que refleja el carácter humano.

Preguntas que no mueran

*Valeria Mejía Echeverría**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch8>



* Directora Narrativas y Cultura de la Universidad EAFIT.

De ese amor naciente, al que un océano de distancia no afectaba, por el contrario, lo mejoraba en su ímpetu juvenil la idea que tenían el uno del otro, supimos por Facebook. Corría el año 2008 cuando “en el muro digital” de la prima apareció publicada la noticia de una proposición que incluía un anillo como símbolo de una promesa de vida y felicidad juntos. Ella, hija de padres amorosos y exigentes, hermana de cardiólogo, veintitantos años de belleza, sonrisas, dulzura, pelo largo y cuidado, se casaba. Él, un médico hijo de médico, que cursaba estudios especializados al otro lado del Atlántico en el mismo saber del padre –cirugía plástica, profesión con amplio mercado en este valle amado y odiado que es Medellín–, la acompañaría al altar.

En la iglesia, traje oscuro y elegante para el novio, vestido blanco para la novia, delicado y bordado con esmero por manos expertas y cultivadas en una ciudad con tradición de confecciones, negocios, fiestas, emprendimientos, contrabando y crimen: un tejido de contradicciones. “Coltejer es el primer nombre en textiles y fabrica para usted mejores driles”, cantaba la cuña radial de la máxima empresa de telas de Suramérica a mediados del siglo pasado y de la que vivieran cerca de dieciséis mil familias en su momento de máximo esplendor. La

misma fábrica que financiara las más importantes bienales de arte en Latinoamérica (de Medellín para el mundo), que creara barrios dignos y proyectos de fomento de lectura y educación para sus trabajadores (muchos llegados del campo o hijos de campesinos en busca de oportunidades o huyendo de la violencia rural, una constante en Colombia) y que, en 1972, erigiera un edificio de treinta y seis pisos rematado en una punta de aguja como homenaje a las costuras y costureras, sobre el Teatro Junín, tal vez el edificio más bello construido en esta urbe... Un buen retrato de la sociedad de Antioquia y de sus élites: progreso igualado al acto de borrar, arrasar si es posible, el pasado.

Todo en su punto para la celebración: mesas, cubiertos, servilletas, flores, vestidos, meseros e invitados, en su mayoría médicos. Todo en su punto en el salón de fiestas: sonrisas, belleza, maquillaje en ojos y bocas, término de la carne jugosa sobre los platos, champaña espumeante en copas o gargantas. ¿Todo en su punto? El Doctor M yace sobre el suelo, una audiencia de expertos observa con tranquilidad entrenada la escena de un cuerpo (de su amigo, en casi todos los casos) sufriendo un infarto, mientras el Cardiólogo L lo atiende con sentidos y manos agudas y aguarda la llegada de la ambulancia que alguien solicitó un momento atrás.

Las melodías con las que suele cantarse a “grito herido” en celebraciones de matrimonio, mientras las copas cargadas de aguardiente o tequila suenan al compás de la euforia de los presentes, se sienten apaciguadas esa noche. Los mucha-

chos de la miniteca, como parte de una tradición recientemente instaurada en fiestas ciudadanas de Colombia, reparten entre los invitados sombreros plásticos, collares de fantasía “tipo hawaianos” o de acrílicos que imitan piedras preciosas, todo “made in China”. Los vallenatos, merengues, rancheras, salsas o el reguetón (que a finales de la primera década del 2000 no constituía la hegemonía en la exportación cultural antioqueña) no estimulan esta vez la alegría propia de “las horas locas de bodas”.

Los novios, bellos, expectantes, inéditos en la celebración de una unión marital y en la vida de pareja que les espera, se pasean por las mesas, se toman fotos aquí y allá. Una solidaridad para con ellos, nocturna y tensa, invade el lugar. El hombre al que le ha fallado el corazón durante la fiesta, en frente de un centenar de personas, está ya en el hospital. “Todo saldrá bien”, comenta alguien. “Por lo menos acá había médicos, ¿te imaginás esto en un matrimonio de los Echeverría (apellido de mi familia por lado de la madre)? ¡Una tragedia!”, agrega mi hermana desde el extremo de la mesa en la que estamos reunidos.

El decano de Artes y Humanidades de la Universidad EA-FIT, compañero actual de trabajo, pensamientos y burocracias educativas, me ha pedido –a mí, una recién llegada al universo universitario– que escriba un texto sobre el por qué o el para qué de un proyecto cultural en el mundo y la ciudad que

habitamos, sobre la razón de ser del humanismo y el arte desde y para EAFIT, la institución de la que ambos somos colaboradores... y no precisamente en el sentido de un término que amenaza con reemplazar las palabras “trabajador” o “empleado” en la jerga de las organizaciones y empresas antioqueñas, sino en el sentido de personas que construyen, o al menos tratan de hacerlo, con otros.

Son las seis de la tarde de un domingo. En vez de atender al pedido del decano, veo desde un balcón caer la tarde en esa Medellín de verdes infinitos que las urbanizaciones, los urbanizadores y sus casi tres millones de habitantes no hemos borrado por completo. Miro ese horizonte que siempre muere cerca, siempre estrecho, condicionado por la geografía de un valle atrapado en la cordillera central de los Andes. Veo las montañas y pienso en este lugar en el que vivo, con economía improbable pero existente, única en su tipo en el continente americano, lejana de un gran puerto de río o de mar.

Medellín: tanta belleza y fealdad reunidas; tanta maldad, tanta bondad y tanto júbilo contenidos, siempre a punto de explotar... o explotando como las bombas que en los años ochenta o noventa del pasado siglo, en mi infancia, ponía el Cartel de Medellín y que reventaban en las esquinas, en edificios, en plazas. Pablo Escobar, un “espíritu emprendedor” al servicio de una guerra absurda y causada por la política contra las drogas definida en Colombia, gerente de la mafia, aterrorizaba y dominaba desde el miedo o la ambición por la “plata fácil”. Los muertos tirados en barrancos y quebradas configuraban un pai-

saje exuberante y violento que, con más o menos ímpetu según la década que se viva, parece caracterizar a esta sociedad cuyas contradicciones se expresan en barrios, calles, casas, cuerpos, mentes. El mismo joven que apretó el gatillo la noche anterior consiente a su madre al caer la tarde; el gobernante mentiroso y que corrompe con dineros o promesas no cumplidas la confianza de unos habitantes cansados (por una pandemia, por preocupaciones, amores fallidos, amigos que traicionan o por falta o exceso de trabajo) habrá de leer un cuento a su hija pequeña al llegar la noche.

Me sobrecojo ante la belleza de las luces que se encienden a lo lejos, en “la loma del otro lado” del valle en que vivo, ese que debió aparecer imponente a los ojos de los conquistadores ambiciosos llegados de España en el siglo XVI, cuando no se sospechaban siquiera países en esas tierras del sur del mundo: un continente sin banderas, aún.

Creamos naciones o dioses que, luego, asumimos como verdades absolutas, verdades de siempre, aunque no sean más que una ficción compartida con otros... aunque sean “solo cultura”. En nombre de territorios con límites y fronteras creadas se va a la guerra, se pelea en uno u otro bando, se habla uno u otro idioma en el frente de batalla y en una región entera, se sacrifican sueños o vidas.

Detrás de las obras, construcciones, objetos, vestidos, palabras hay formas de ver y concebir el mundo y cuya expresión son esas creaciones. ¿Qué fue primero, la forma en la que amamos o las canciones que nos enseñaron a querer del modo en

que lo hacemos? ¿Queremos con sabor y dolor de ranchera, tango, bolero, reguetón (o telenovela o película romántica de cartelera norteamericana, si cambiamos de medio expresivo) o esas músicas “nos inventaron” y construyeron lo que somos?¹

Somos producto de la cultura y, a la vez, somos sus generadores. Gran parte de lo que asumimos como verdades absolutas son asuntos temporales-históricos o geográficos: asuntos culturales. No vivimos en un mundo estático y, justo allí, habita una esperanza o la frustración para unos pocos o muchos; allí “la magia”, el dilema, la dificultad, la posibilidad.

Enriquecer el conocimiento y la aproximación a las creaciones humanas, a los sabores y comidas, músicas, bailes, artes visuales o plásticas, artesanías, tejidos, religiones o cosmogonías ha de ser un camino necesario para entender al otro, para encontrar vínculos o puntos comunes con sujetos y territorios, para cuestionarlos si se quiere, pero con lenguajes y repertorios más amplios. Cuando hace unas décadas murieron en Colombia los últimos hombres que hablaban carabayo (Amazonas), mocaguaje, opón-carare (Santander) o pijao (Tolima), murió no solo su forma de ver el mundo sino un modo de conexiones común construido entre personas por miles de años, un acuerdo no explícito, pero de uso cotidiano de muchos, una manera de hacer existir y de dar significado a las cosas. Muere una lengua (la estructura y conducto por el que se construye y manifiesta la cultura) y se extingue la más cotidiana expresión de una forma de ver y relacionarse con el mundo, los fenómenos, las cosas.²

¹ Algo así leí (entendí, por lo menos) en el libro *Poesía en la canción popular latinoamericana* de Darío Jaramillo Agudelo. También, dicho de otro modo y con ejemplos más propios de países y territorios de estaciones, en el ensayo *La decadencia de la mentira* que Oscar Wilde publicara por primera vez en 1889.

² Se calcula que cada catorce días muere una lengua en el mundo. Solo en Colombia hay cerca de sesenta y ocho en franco peligro de extinción, de acuerdo con la UNESCO.

¿Humanismo en y desde una universidad? Para ir más allá de lo obvio, para cuidar a las personas en y por sus diferencias (no a pesar de estas), para indagar y profundizar en los motivos, motivaciones y razones de él, de ella, de ellos, de ellas..., de todos, de todas, de todxs. Para entender que un puente o un muro no son solo la estructura que los soporta sino, sobre todo, las conexiones que generan o aquellas que limitan. Humanismo y cultura para conectar territorios, tiempos, y para comprender, proteger o cambiar (cuando haga falta) eso que “decimos ser” y que erróneamente pensamos inamovible; para acompañar el proceso de aprendizaje: permitir que el acto creativo emerja, y que la pregunta, el error y el riesgo sean parte de la educación, de un proceso formativo que exceda, en todo caso, el aula de clase.

El Doctor M no murió el día de aquella celebración. Lo salvaron los buenos y oportunos servicios de profesionales de salud y de hospitales. Tampoco murió esa noche la pregunta que, de varias formas y modos, formulamos en la mesa durante la fiesta: ¿qué habría pasado en un matrimonio sin médico a bordo?

Más allá de la atención entregada y animada en una comida para los amigos, mis talentos para cuidar de las personas han sido limitados, al menos en un sentido práctico. No sé suturar, ni sé de protocolos de primeros, segundos o terceros auxilios, un atisbo de sangre puede marearme y no sabría reaccionar oportunamente en caso de incendios o terremotos. Por

mi educación, mi entorno, mis estudios y mi experiencia, la pugna entre la vida y la muerte ha sido un asunto filosófico, anímico o de temporadas en clínicas o quirófanos por una enfermedad; nunca “un algo” aplicado que pueda salvar una vida en el sentido biológico de la palabra. En mi círculo más cercano, al momento de un accidente habría personas en abundancia listas para dibujar, retratar o crear textos de la escena, para volver danza o movimiento las emociones o tensiones, dispuestas a recitar un poema, pero, difícilmente, se hallaría a alguien con saberes necesarios para salvar a un hombre.

Los médicos, las enfermeras, comparten prácticas, tradiciones, conocimientos y perspectivas que constituyen y son en sí mismos una cultura: hablan, ejercen, comprenden un lenguaje (un saber) que los sintoniza y conecta, uno cuya búsqueda central es salvar o extender la vida de las personas o, cuando menos, hacer que esta sea digna mientras dure. Luego, ¿para qué y por qué esa pretensión, tan propia de los humanos, de querer estar vivos por más tiempo? Las expresiones de la cultura en un sentido estricto no salvan, pero constituyen la razón principal por la que se anhela estar vivo: para reunirse y celebrar el amor, la amistad, el triunfo de nuestro país en las olimpiadas, para compartir o cantar canciones con amigos (o solos), para ir a cine, a un concierto, para leer un libro.

Somos, como humanidad, animales capaces de imaginar, capaces de construir ficciones colectivas y, por tanto, de conectarnos, compartir, destruir o colaborar con otros en nombre de nuestras invenciones. Expandir el repertorio de comprensiones

de lo que somos, hemos sido y de lo que nos rodea ha de ser un mandato para un sistema educativo, para el sistema de cultura que es, en síntesis, una universidad. Buscar y propiciar cambios y plantear más y mejores preguntas, un mandato para la educación.

Por el Instagram de la prima, casi una década después de la boda, supimos de su separación y, luego, de la llegada de un nuevo amor, de una renovada fe en la vida, en ella y en el hijo producto de ese primer matrimonio, de aquella relación hoy reducida a encuentros o conversaciones logísticas... Atrás quedó ese gran amor. Se le ve bella, sonriente, con un trabajo que disfruta y con una renovada alegría que declara públicamente.

Los tiempos cambian, nosotros cambiamos y las culturas también. Hoy las mujeres, al menos en un buen número de países, votan en las elecciones de gobernantes, estudian, acceden a métodos anticonceptivos, visten pantalones y pueden elegir la persona con quien compartir una vida (y cambiar después de rumbo, de relación u obsesión: modificar su camino). Cambios impensables hace ochenta, noventa o cien años.

Se afirma con frecuencia que los tiempos que vivimos son “el principio del fin”. ¿Seremos capaces de revertir un destino y construir ficciones y culturas lo suficientemente poderosas para unirnos y transformarnos y, así, enfrentar los desafíos que hoy parecen conducirnos a una inequívoca extinción como

especie? Y si eso no fuera posible..., ¿mucho pedir que la caída nos agarre con buena banda sonora, con textos e historias para presenciar y comprender ese gran (o insignificante) final?

Las universidades han de ser lugares para soñar, responder y cualificar interrogantes y, ante los retos actuales de la sociedad, para exaltar esas culturas y prácticas en las que la diversidad se comprenda como la mayor riqueza, en las que las personas nos entendamos como parte de la naturaleza (y no como sus dueños), en las que la muerte del otro no se celebre o busque con tanta ansia, en las que pensar y construir con otros, con muchos, sea posible. Casi todo lo que transforma a personas o entornos empieza con un sueño, un deseo, y con preguntas que lo acompañan. ¿Humanismo para qué? ¿Cultura para qué? Para encontrarnos y conectarnos mejor.

Aceptar nuestra vulnerabilidad para fortalecer nuestra capacidad de cuidarnos

*Mariantonia Lemos Hoyos**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch9>



* Jefa de la Maestría en Estudios del Comportamiento de la Universidad EAFIT.

Siempre he pensado que es paradójico cómo en medio de tantos avances, el mundo siempre se encarga de recordarnos lo vulnerables que somos. Hace ya dos años, las circunstancias de salud nos llevaron a parar abruptamente nuestra forma de comportarnos y adquirir nuevos hábitos y costumbres en nuestra vida cotidiana. No puedo negar, además, que desde mi profesión me enfrento casi todos los días a la expresión de malestar emocional o hasta psicopatológica que se genera cuando el ser humano se encuentra con situaciones que considera más amenazantes o ante las cuales se queda sin recursos. La vulnerabilidad, en medio de nuestro desarrollo como sociedad, sigue estando presente cada día.

Quizás lo que sí quisiera resaltar es que pensar en la vulnerabilidad no es pensar en algo inherentemente negativo. La vulnerabilidad implica reconocer que somos débiles como especie frente a entidades que no conocemos; implica también comprender que nuestra mente tiene límites y que la mayoría de las veces no tenemos consciencia ni de la cantidad de estímulos a los que nos enfrentamos ni de las decisiones que tomamos, simplemente porque nuestra mente ha aprendido a adaptarse a las limitaciones de su capacidad de procesamiento consciente y las supera mediante heurísticos (atajos cognitivos sin intención)

y activando marcos mentales que nos permiten ser rápidos en nuestro pensamiento. A su vez, implica comprender que necesitamos de otros para sobrevivir y que, como seres sociales que somos, los vínculos emocionales son fundamentales para poder alcanzar cierto nivel de bienestar. En este pequeño escrito, espero poder brindar algunos argumentos que me llevan a pensar que comprender el humanismo desde la aceptación y la consciencia de nuestra vulnerabilidad nos permitirá un mayor cuidado de nosotros mismos y de nuestra sociedad.

La vulnerabilidad como elemento fundamental en nuestro desarrollo cognitivo

El nacimiento es quizás uno de los momentos en los que los seres humanos más podemos reconocer la vulnerabilidad de nuestra especie. Nacemos en un estado de inmadurez que lleva a que necesitemos del cuidado de otros para sobrevivir, más de lo que requiere cualquier otra especie animal. Desde el inicio de nuestra vida, nuestra fortaleza radica en el cuidado que unos brindan a otros y que nos permite no solo desarrollarnos física y mentalmente, sino aprender de esos otros las maneras de afrontar los retos que nos impone la vida. Pero quisiera centrarme en el que es para mí uno de los más importantes desafíos durante el desarrollo: la capacidad limitada de nuestra mente de procesar información de forma consciente a medida que nuestro cerebro lentamente madura.

La mente, desde la misma limitación, perfecciona la forma de automatizar procesos de pensamiento para ignorar estímulo

los que considera poco relevantes según lo que ha aprendido y concentrarse en aquellos que considera importantes, generar hábitos que le permiten llevar a cabo acciones de forma automática y centrar su capacidad cognitiva en tareas más complejas (Kahneman, 2012). Desde el punto de vista de la evolución, esta solución ha favorecido la supervivencia de nuestra especie. Un cerebro que ahorra energía, que es eficiente, requiere menos espacio, lo que se traduce en una cabeza más pequeña que facilita el parto y causa menos muertes fetales y maternas (Duhigg, 2019). Podría pensarse que fue la capacidad limitada de nuestra mente lo que dio pie a una solución creativa y revolucionaria: un sistema automático y uno racional que nos permiten una mayor adaptación a las exigencias ambientales y la capacidad de ejecutar tareas simultáneamente de forma eficaz (Kahneman, 2012).

Pongamos la lupa en ese sistema automático, tan conocido comúnmente ahora como sistema uno o mente emocional (Kahneman, 2012). Muchas de las acciones que automatizamos o los heurísticos cognitivos que presentamos responden de manera general a principios evolutivos en los que la vulnerabilidad es el principio rector. Hemos aprendido a prestar mayor atención a estímulos que, por el desarrollo filogenético y ontogenético, nos indican peligro; colores, signos, animales o hasta personas que para aquellos que fueron nuestros modelos o cuidadores representaban alguna amenaza, ya fuera para la vida misma o para la inclusión social (Bargh, 2018). Vuelve aquí a surgir el concepto de vulnerabilidad como elemento

central en la concepción de lo humano: somos quienes somos por lo que hemos aprendido de nuestra historia como especie y como personas. Somos el resultado de lo que hemos visto que hacen otros, lo que esos padres o cuidadores nos dijeron, somos el resultado de nuestras experiencias y estas moldean aún nuestro código genético (Nelson, 1998). No obstante, estos sesgos, marcos cognitivos y heurísticos implican una vulnerabilidad en sí mismos: no vemos la realidad como es sino como creemos que es y esto significa que a veces dejamos de lado información importante (Duhigg, 2019; Kahneman, 2012).

Resulta paradójico lo mucho que nos esforzamos por parecer fuertes, racionales, imperturbables. Aún en el estudio de la mente humana, las ciencias cognitivas ignoraron en sus primeros años su componente emocional (Riviere, 1991). Se utilizaron analogías que equiparaban la mente al computador y se pensaba la racionalidad como una de las cualidades más importantes de un ser humano (Gardner, 1988). Actualmente, el desarrollo de estas ciencias ha llevado a comprender que más de la mitad de las acciones que desarrollamos diariamente responden a hábitos, lo cual significa que las acciones o patrones de pensamiento se desencadenan y desarrollan en la mayoría de los casos de forma automática, sin que medie la conciencia (Clear, 2019; Duhigg, 2019).

¿Cuál es la implicación de esto? Que es posible que muchos de estos hábitos hayan surgido como respuesta a acciones que en algún momento se focalizaron en la obtención de una recompensa a corto plazo y no en nuestros propósitos en la

vida, como cuando preferimos sentarnos a ver televisión después de llegar a casa que realizar algo de ejercicio para mantener una buena salud (Clear, 2019). Los hábitos pueden ser vistos como una gran estrategia mental para responder al ambiente, dejando el control de la conducta en el sistema uno y disminuyendo la carga cognitiva asociada a la acción. Tener un hábito establecido significa que la conducta está automatizada y esto lleva a que sea difícil cambiarla, más aún cuando tratamos de hacerlo a punta de fuerza de voluntad, que podría ser quizás en sí misma un hábito (Duhigg, 2019), lo que complica el proceso y lleva a que en general tengamos una sensación de fracaso (Clear, 2019).

La vulnerabilidad como aspecto central en el desarrollo social

La vulnerabilidad juega un papel en el desarrollo de los vínculos y los lazos sociales. La naturaleza se ha encargado de generar ese impulso biológico que propende por generar una relación de cuidado, en general, entre la madre y su recién nacido, y asegurar así la sobrevivencia de este último (Grossman y Grossman, 2005). Pero más allá de esto, la psicología evolutiva ha logrado explicar cómo, por la necesidad de cuidar a la madre que está cuidando de su hijo, aparece la figura de una familia o de una pareja, que ayude a mantener el cuidado, ya no solo del más vulnerable de todos, sino de aquellos que están a cargo de él (Fisher, 2005). Nuestra historia como especie deja

en evidencia la importancia que tiene el lazo social, la vida en comunidad, pero a veces olvidamos que todos esos vínculos comienzan con la vulnerabilidad. La vulnerabilidad nos hace necesitarnos como especie.

A lo largo de nuestra historia ontogenética, nuestra vida en sí misma, es para nosotros fundamental el establecimiento de lazos, a tal punto que estudios en recién nacidos han señalado cómo el instinto de cooperación pareciera ser innato (Bargh, 2018). Puede que algunas personas desde sus rasgos de personalidad prefieran ambientes con mayor cantidad de estímulos y más personas, mientras que otros solo necesiten de unos cuantos y, más que el contacto frecuente con ellos, se trate de la certeza de saber que esos vínculos existen (Costa y McCrae, 2008); sin embargo, sería poco razonable pensar que podemos tener un desarrollo adecuado sin tener lazos que nos hagan sentir parte de un grupo, una familia, una comunidad. Somos seres sociales y la sensación de la integración social es fundamental para nuestra salud mental (Cohen y Lemay, 2007).

Lo paradójico para mí de esa búsqueda de construcción de vínculos y lazos sociales es que todos queremos ser el fuerte de la relación, el que cuida, el que provee. Obviamente ser el fuerte da una sensación de seguridad, hay menos posibilidades de ser herido o rechazado; al fin de cuentas, no somos nosotros quienes necesitamos de otros, sino quienes satisfacemos las necesidades de otros. No obstante, ninguno de nosotros es fuerte siempre o es capaz de hacerlo todo. Y es aquí donde los seres humanos sufrimos, porque no queremos ponernos en eviden-

cia, exponernos a que nos vean vulnerables, humanos. Le tememos tanto a la crítica o al rechazo que preferimos mantener el disfraz de fortaleza y no nos damos cuenta de que, al hacerlo, ponemos barreras a la construcción de esos vínculos profundos que todos necesitamos. Al fin y al cabo, ¿quién es lo suficientemente bueno para ser amigo o compañero de alguien que siempre está bien, de alguien a quien nada afecta? ¿Cómo expresarle el miedo o la angustia a alguien que parece imperturbable? ¿Cómo no sentirnos mal con nosotros mismos cuando sabemos que no estamos siendo auténticos sino mostrando siempre una versión de nosotros mismos que no somos?

Un humanismo basado en la vulnerabilidad como elemento central para la construcción de una mejor sociedad

¿Qué pasaría si comenzáramos a relacionarnos sabiendo que somos seres vulnerables? ¿Qué pasaría si aún en las relaciones más importantes para nosotros partiéramos de la base de que ninguno es fuerte todo el tiempo? Desde mi quehacer como profesora, investigadora y terapeuta, cada vez me convenzo más de que la respuesta a estas preguntas sería positiva. El reconocimiento de mi vulnerabilidad me permite saber de qué soy capaz y de qué no y, en ese sentido, también me permite ver que necesito de los otros para trabajar, construir, vivir bien. Una vida académica basada en que todo lo sé o lo puedo hacer forma esos ídolos de barro que caen por su propio peso. El ego

académico se destruye cuando la misma evidencia señala que el conocimiento se construye en comunidad y que ninguno, por mucho que se esfuerce, puede abarcarlo o saberlo todo. La vida profesional construida desde el ideal del trabajador perfecto ha llevado a empresas que exigen más allá de los límites razonables creyendo que con esto nos impulsan al éxito y a trabajadores con niveles de *burn out* que terminan desistiendo y sintiéndose fracasados por no ser esos que se esperaba que fueran. En las relaciones sociales sonreímos y mantenemos este ideal de felicidad permanente, de pensamiento positivo constante, que hace que nos alejemos realmente de quienes somos y de los demás.

La vulnerabilidad no es debilidad. Parafraseando a Brenee Brown (2017), autora norteamericana y conferencista en una de las charlas TED¹ más vistas, ser vulnerable es tener la voluntad de mostrarse y ser visto sin garantía de resultado. Es mostrarse auténticamente sabiendo que esto puede tener consecuencias. Añadiría, desde mi rol, que aceptar la vulnerabilidad propia representa ese camino de acompañamiento de otro que puede identificarse conmigo al saber que también batallo cada día con mis propios fantasmas y que en algunas cosas puedo ir un poquito más adelante para darle la mano y ayudarlo a seguir, pero que también necesitaré ayuda cuando me caiga o mis asuntos me sobrepasen. Reconocer el valor de la vulnerabilidad implica dejar de temerle a equivocarnos o a mostrar nuestras flaquezas. Hemos crecido pensando que la vulnerabilidad nos hace insuficientes, defectuosos y que esto podría

¹ Acrónimo de la organización estadounidense TED (Technology, Entertainment, Design).

llevar al rechazo o la crítica. No quiero decir con esto que la crítica sea un invento de nuestra mente o que algunas personas no se muestren contrariadas cuando descubren que no somos perfectos ni capaces de todo; sin embargo, si es imposible mantener las máscaras para siempre y su uso causa molestia, ¿no sería mejor aprender a vivir sin ellas?

Un humanismo centrado en el reconocimiento de la vulnerabilidad implicará entonces favorecer espacios para el reconocimiento de quienes somos, aceptando nuestras falencias y fortalezas. Implicará construir lazos no desde la máscara de la fortaleza sino desde lo que cada uno de nosotros es. Reconocer la vulnerabilidad también lleva a tener consciencia de las limitaciones, de lo que se puede y no se puede hacer. Implica comprender que la exigencia permanente de crecimiento a nivel personal, laboral, económico no siempre es posible y, más importante que esto, que no siempre está bien. La historia de nuestra especie nos ha mostrado que no todos los cambios que hemos hecho han implicado una evolución. Decisiones que hemos tomado han aumentado nuestra productividad, pero no nuestra felicidad o nuestra salud (Harari, 2014). El ideal de crecimiento se nos ha vuelto nuestra peor condena porque nos hace sentir que nunca será suficiente y, peor aún, que nunca somos suficientes.

De acuerdo con lo anterior, la vulnerabilidad como concepto central en el humanismo también es un acto de rebeldía frente a la actual tendencia al positivismo tóxico. No siempre estamos bien y mejorando; emociones como la tristeza, la

rabia, el miedo, la decepción también hacen parte de la vida humana y cumplen una función (Eckman, 1992). Este ideal de felicidad permanente está afectando nuestra salud mental. Cada vez son más las personas que llegan a consulta angustiadas porque tienen pensamientos negativos y creen que esto puede atraer calamidades. Estamos idealizando tanto la felicidad que la volvimos negocio porque nunca se está permanentemente bien, y siempre habrá lugar a un taller, una capacitación o un proceso de crecimiento personal más para conseguirlo (Cabañas y Illouz, 2019). Hemos presentado historias de éxito, de personas que batallan contra la adversidad, pero pasamos de forma rápida por la lucha y resaltamos el éxito final. Nos incomoda sentir que la vulnerabilidad está presente y queremos pasar por ese momento, aun en las historias que nos cuentan, lo antes posible. Olvidamos que es en esa lucha, cuando nos enfrentamos a la caída y aparece la sensación de ser vulnerables, cuando más descubrimos realmente quienes somos (Brown, 2017). Necesitamos de una sociedad en la que las personas puedan hablar de sus vulnerabilidades, sus quiebres. Una sociedad que no estigmatice los problemas de salud mental.

Reconocer y aceptar la vulnerabilidad también implica entender el papel de los hábitos en la vida humana y en el cuidado. Los hábitos, cuando son coherentes con quienes queremos ser, nos acercan de forma progresiva a nuestro destino; a su vez, aquellos que no lo son nos alejan cada vez más de la meta (Clear, 2019). Ser conscientes de esta realidad nos lleva a pensar en la importancia que tiene el cambio de hábitos y cómo

favorecerlo. Entender que el ser humano es vulnerable permite dejar de sobrerresponsabilizar al individuo por cada uno de sus comportamientos, poner la lupa en el ambiente en el que está inmerso y ver que el acceso fácil a aquello que no es saludable, que nos hace daño, es el primer factor de riesgo que debemos evitar (Lembke, 2021). Una mirada desde el modelo bioecológico del desarrollo señala la importancia que tienen en nuestro comportamiento los sistemas que nos rodean, desde los más íntimos, como la familia y los amigos próximos, hasta el macrosistema cultural que nos enmarca (Bronfenbrenner y Morris, 2006). Por esto, la modificación de los ambientes de trabajo, los espacios públicos y los hogares en ambientes propicios para la ejecución de acciones que queremos consolidar como hábitos y en los cuales sea difícil la realización de aquellos que buscamos extinguir hace que el proceso de convertirnos en quienes somos sea más sencillo (Duhigg, 2019).

Esto mismo se puede extender al ámbito de los patrones de pensamiento. La terapia cognitiva comportamental busca educar a los pacientes en los procesos de evaluación de sus pensamientos y creencias para hacerse a una visión más objetiva y menos sesgada; sin embargo, como este proceso implica ser conscientes de lo que se piensa, es decir, pasar del sistema uno (automático) al sistema dos (controlado y racional), para hacer esta evaluación y poder generar un nuevo patrón de pensamiento más objetivo, los psicoterapeutas utilizamos tarjetas, apuntes o hasta símbolos que les recuerden a los pacientes llevar a cabo este proceso o hasta qué preguntas hacerse en un momento determinado (Beck 2011).

Cabe anotar que un humanismo que reconozca la vulnerabilidad permitirá además el cuidado, tanto de sí como de otros. Cuando entiendo que soy vulnerable frente a mi propia mente, soy capaz de comprender que mi visión de la realidad no es objetiva, sino que está permeada por las creencias y marcos cognitivos que he formado. Reconozco que existen sesgos y prejuicios que me llevan a reaccionar y a actuar de una determinada manera y que mi mente tiene altas probabilidades de desechar evidencia que no esté acorde con mis creencias (Kahneman, 2012). Este saber nos puede y debe permitir acercarnos a los hechos, personas y realidades desde la curiosidad de un científico, que más que confirmar busque falsear sus hipótesis, y genere así un conocimiento más objetivo de la realidad. Reconocer y aceptar la vulnerabilidad es la base para ser valientes (Brown, 2017).

Finalmente, cuando reconozco lo vulnerables que son los otros seres humanos con quienes comparto espacios de trabajo o que son parte de mi familia o de mi grupo social, puedo ser compasivo con ellos porque soy capaz de sentir lo que sienten, y al mismo tiempo se activa en mí ese instinto de buscar que estén mejor (Cameron *et al.*, 2015). Cuando entiendo que quienes me ven como ejemplo son vulnerables, presto mayor atención a las experiencias o afirmaciones que hago delante de ellos; reviso mis acciones porque reconozco mi papel como modelo, a partir del cual ellos forman sus creencias sobre el mundo, la vida y ellos mismos (Bandura & Walters, 1974). Finalmente, cuando comprendo que somos vulnerables como sociedad y como especie, puedo entender el impacto que mis acciones

tienen en el mundo y que no puedo vivir de forma aislada e independiente. Se activa en mí la responsabilidad colectiva porque entiendo que en esta red que formamos como humanidad el bienestar y la salud se alcanzan cuando lo hacemos entre todos.

Referencias bibliográficas

Bandura, A., y Walters, R. (1974). *Aprendizaje social y desarrollo de la personalidad*. Barcelona: Alianza Editorial.

Bargh, J. (2018). *¿Por qué hacemos lo que hacemos? El poder del inconsciente*. Madrid: Penguin Random House.

Beck, J. (2011). *Cognitive behavior therapy. Basics and beyond*. 2.^{da} ed. Nueva York: The Guilford Press.

Bronfenbrenner, U., y Morris, P. (2006). The bioecological model of human development. En R. Lerner (ed.), *Handbook of child psychology: Theoretical models of human development* (pp. 793-828). Nueva York: Wiley.

Brown, B. (2017). *Rising strong: How the ability to reset transforms the way we live, love, parent, and lead*. Nueva York: Random House.

Cabañas, E., y Illouz, E. (2018). *Happycracia*. Bogotá: Planeta.

Cameron, R., Mazer, B. L., DeLuca, J. M., Mohile, S., y Epstein, R. M. (2015). In search of compassion: a new taxonomy of compassionate physician behaviours. *Health Expectations: an International Journal of Public Participation in Health Care and Health Policy*, 18(5), 1672-1685. DOI: <https://doi.org/10.1111/hex.12160>.

Clear, J. (2019). *Hábitos atómicos*. Ciudad de México: Paidós.

Cohen, S., y Lemay, E.P. (2007). Why would social networks be linked to affect and health practices? *Health Psychology*, 26(4), 410-417.

Costa Jr, P. y McCrae, R. (2008). *Inventario de personalidad NEO Revisado (NEO PI-R). Manual Profesional* ((traducción de A. Cordero y N. Seisdedos, 3.^{ra} ed.). Madrid: TEA Ediciones.

Duhigg, C. (2019). *El poder de los hábitos. Por qué hacemos lo que hacemos en la vida y en el trabajo*. Madrid: Penguin Random House.

Ekman, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition and Emotion*, 6(3-4), 169-200. DOI: <https://doi.org/10.1080/02699939208411068>.

Fisher, H. (2005). *Why we love: The nature and chemistry of romantic love*. Nueva York: Henry Holt and Company.

Gardner, H. (1988). *La nueva ciencia de la mente*. Barcelona: Paidós.

Grossmann, K. E., y Grossmann, K. (2005). Universality of human social attachment as an adaptive process. En C. S. Carter, L. Ahnert, K. E. Grossmann, S. B. Hrdy y M. E. Lamb. *Attachment and bonding: A new synthesis* (pp. 199-228). Boston: MIT Press.

Harari, Y. N. (2014). *Sapiens. A brief history of humankind*. Nueva York: Random House.

Kahneman, D. (2012). *Pensar rápido, pensar despacio*. Madrid: Penguin Random House.

Lembke, A. (2021). *Dopamine Nation. Finding balance in the age of indulgence*. Reino Unido: Headline Publishing Group.

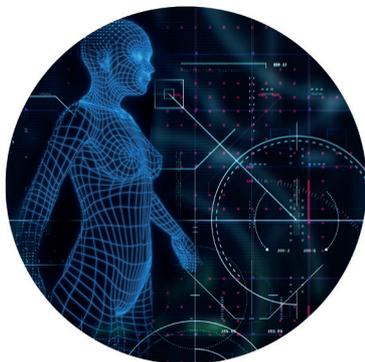
Nelson, K. (1998). Language, cognition and culture in developmental perspective. En *Language in cognitive development* (pp. 3-25). Nueva York: Cambridge University Press.

Rivière, Á. (1991). Orígenes históricos de la psicología cognitiva: paradigma simbólico y procesamiento de la información. *Anuario de Psicología*, 51, 129-155.

Riesgo existencial en el siglo XXI Algoritmos justos y eficaces*

*Jonathan Echeverri Álvarez***

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch10>



* Este ensayo retoma ideas presentadas en la XVI Cátedra Colombiana de Psicología Mercedes Rodrigo, titulada “Psicología 4.0. La revolución de una ciencia en evolución”, que tuvo lugar en 2021, con una exposición titulada “Ética digital y detección de riesgo de manipulación”, y en las X Jornadas de Psicología de EAFIT 2021 con una exposición con el mismo nombre de este escrito.

** Jefe de la Maestría en Psicología del Trabajo y de las Organizaciones de la Universidad EAFIT.

Takeshi Kovacs, en una escena memorable de *Altered Carbon*, serie de ciencia ficción dirigida por Laeta Kalogridis, dice que “la tecnología avanza. Pero los humanos no. Somos monos inteligentes y siempre queremos lo mismo. Comida, refugio, sexo y, en todas sus formas..., un escape”. El episodio se titula “¿Ángel o diablo?”. Una dicotomía que expresa nuestras contradicciones, nuestra capacidad para crear y destruir. La especie humana enfrenta una serie de desafíos emergentes con alcance de riesgo existencial. Pensamos en los riesgos existenciales, o riesgos catastróficos globales, como riesgos que podrían causar el colapso de la civilización humana o incluso la extinción de la especie (Ord, 2020). Un par de riesgos notables: cambio climático e inteligencia artificial, o como prefiere Floridi (2018), en *The Green and The Blue*, acertijos de siglo XXI que demandan una acción colectiva sin precedentes que trascienda al chovinismo moral. Y para esto necesitamos un humanismo verde y azul, es decir, una concepción amplia de nuestros intereses morales que incluya al planeta y todas sus formas de vida posibles y contemple los desafíos éticos y políticos que emergen con la interacción entre humanos y agentes artificiales.

La vida del ser humano, gracias a la tecnología, exhibe transformaciones profundas en los vínculos, la identidad, la relación con el tiempo y el espacio, en las formas de trabajo, la toma de decisiones, en las normas sociales. La reflexión ética es cada vez más relevante. Teniendo en cuenta que la revolución actual es producto de los avances en las tecnologías

de la información y la comunicación (TIC), hay un acuerdo común en definir la sociedad actual como la sociedad del conocimiento o de la información (Lai y Viering, 2012). Esto quiere decir que la información es un activo de interés económico, político y social en cada una de las acciones humanas (Floridi, 2006, 2011, 2014, 2019; Harari, 2016, 2018). ¿Qué características tiene esta información? ¿Cómo se evalúa esta información? ¿Cómo se comparte? ¿Cómo los seres humanos son más persuasibles en función de la forma en que se presenta la información? ¿Cuál es el nivel de consciencia individual y colectiva frente a la posible manipulación digital? La consciencia sobre la relevancia, los efectos y las posibilidades que la información puede tener en la vida cotidiana es todavía incipiente en nuestra sociedad, lo que amplía la brecha entre aquellos que utilizan y sacan provecho del manejo de la información y aquellos que no lo hacen por desconocimiento (Floridi, 2014; Harari, 2016).

La sociedad de la información está experimentando un alto flujo de datos digitales que ofrecen mediciones sobre comportamientos humanos. Los datos digitales se expresan como preferencias reveladas, opiniones o decisiones en determinadas arquitecturas de elección digital. Es necesario analizar datos y obtener hallazgos sobre comportamientos en entornos analógicos y especialmente digitales para tomar decisiones, disciplina emergente que suele denominarse analítica comportamental o, en inglés, *behavioral data science* (Hernando, 2019; Pogrebna, 2020); otras expresiones similares son ciencias sociales computacionales o ciencias de datos sociales. El programa de Cien-

cias de Datos Sociales de la Universidad de Oxford, una de las primeras en ofrecer este tipo de formación, las define como las ciencias que, a partir de la experiencia social y técnica, analiza datos heterogéneos no estructurados sobre el comportamiento humano, para informar así nuestra comprensión del mundo humano. Estos datos pueden gestionarse para ayudarnos a comprender grandes problemas de interés crucial para el humanismo, el arte y las ciencias sociales.

Un equipo puede ser de analítica, de forma genérica, o de analítica comportamental, con un propósito más específico, pero igualmente complejo. Por lo general, las principales capacidades de estos equipos se configuran en la estadística y la programación. El desarrollo de la analítica comportamental exige que, además de estas dos primeras capacidades, exista un componente de análisis de comportamiento y un componente de ética digital. De esta forma, la analítica comportamental se configura con estas cuatro capacidades que permiten usar herramientas técnicas de análisis de datos buscando obtener información crucial del comportamiento humano con una brújula de posibilidad en ética digital. La ética suele concebirse como una limitación o restricción y no como una posibilidad de acción. La ética digital nos prepara para diseñar e implementar intervenciones digitales que garanticen un resguardo de valores cruciales como la democracia y la libertad y nos prepara, con la formación de capacidad en ética digital, para detectar riesgo de manipulación (Lorenz-Spreen *et al.*, 2020; Kozyreva *et al.*, 2020).

La revolución digital brinda enormes oportunidades para mejorar la vida pública y privada, y nuestros entornos, desde la atención médica hasta las ciudades y el clima global. Estas oportunidades conllevan importantes desafíos éticos. En particular, el uso extensivo de cada vez más datos, a menudo personales (*Big Data*), la creciente dependencia de algoritmos para analizarlos con el fin de dar forma a las opciones y tomar decisiones (incluido el aprendizaje automático, la inteligencia artificial y la robótica), y la reducción gradual de la participación humana o la supervisión de procesos automáticos, plantean cuestiones urgentes sobre la equidad, la responsabilidad y el respeto de los derechos humanos (Floridi, 2014).

La preferibilidad social debe ser el principio rector para lograr un equilibrio ético sólido para cualquier proyecto digital con un impacto en la vida humana. La ética digital es una iniciativa que evalúa los problemas morales relacionados con la información y los datos (incluida la generación, la grabación, la curación, el procesamiento, la difusión, el intercambio y el uso), los algoritmos (incluida la inteligencia artificial, los agentes artificiales, las máquinas de aprendizaje y los robots), y las prácticas e infraestructuras correspondientes (incluida la innovación responsable, la programación, la piratería, los códigos profesionales y los estándares), con el fin de formular y respaldar soluciones moralmente buenas (por ejemplo, garantía empírica de principios éticos y comportamientos moralmente deseables) (Floridi, 2014).

La ética digital tiene dos horizontes posibles: los arquitectos de elección digital reconocen su poder y asumen su respecti-

va responsabilidad ética en relación con la sistematización y el análisis de datos, el diseño y la implementación de algoritmos en plataformas digitales, y las prácticas y la infraestructura tecnológica centrada en el desarrollo y el bienestar de los seres humanos. La denominada microfocalización comportamental o *behavioral microtargeting* es ejecutada con consideraciones éticas sobre potenciales sesgos y riesgos de afectación negativa en entornos digitales (Cobo, 2019; Floridi, 2019). También, la auditoría de algoritmos es un oficio que permite detectar sesgos que generen discriminación (GOV.UK, 2020; Ethicas Consultin, 2021). En tal caso, no hay confianza ciega en los algoritmos, su diseño e implementación suponen un desafío de justicia y eficacia, que comienza por reconocer el poder fuerte o blando manipulador que se puede ejercer sobre otros agentes (Veliz, 2021), “la inteligencia artificial es buena para reconocer patrones, pero la sabiduría no se puede delegar a las máquinas” (Coeckelbergh, 2020). El otro horizonte hace referencia a la capacidad que tenemos para usar las tecnologías y no ser utilizados por ellas. Un uso que se expresa de forma crítica para advertir las posibles intenciones dudosas de un arquitecto de la decisión.

El riesgo latente para la gran mayoría de población con el uso de tecnologías y plataformas digitales –vasallos de datos, como diría Cobo (2019)– consiste en decidir no decidir y, en consecuencia, en que otros decidan por nosotros, los denominados escribanos digitales. La conformidad y el *statuo quo* nos expone a los seres humanos a una confianza ciega en nuestras

interacciones digitales cotidianas; permitimos entonces que otros señalen sin miramientos el camino a seguir, una decisión política, económica o un consentimiento. Según Floridi (2019), en una advertencia sobre nuevas formas de ejercer poder y control,

el emergente nuevo “poder gris” se ejerce en relación con qué preguntas se pueden hacer, cuándo y dónde, cómo y por parte de quién y, por lo tanto, qué respuestas se pueden recibir. Y dado que una pregunta sin respuesta es solo otra definición de incertidumbre, se puede resumir todo esto diciendo que, en las sociedades de la información más maduras, la morfología del “poder gris” es la morfología de la incertidumbre. Quien controla las preguntas controla las respuestas, y quien controla las respuestas controla la realidad (p. 15).

Es de vital importancia preguntarse cómo nos desenvolvemos en un entorno altamente tecnológico y en el que estamos inmersos en un mar de información con intereses de poder, pues resulta cada vez más frecuente que en esta nueva capa de la realidad, compuesta por el entorno físico/analógico y el digital/informacional, surjan nuestros dilemas éticos y morales. Acontecimientos como el de Cambridge Analytica en las elecciones presidenciales de 2016 en Estados Unidos muestran los efectos que se pueden tener sobre la realidad social a partir de la manipulación de la información en redes sociales como Facebook, Instagram y Twitter. Dadas estas circunstancias, Secker *et al.* (2018) definen como *alfabetización informacional* la

habilidad para pensar críticamente y hacer juicios balanceados respecto a cualquier información que una persona encuentra y usa. Cobo (2019) indica que es necesario un *alfabetismo digital crítico*: “Habilidad para comprender crítica y ampliamente los medios digitales y sus implicaciones sociales, económicas y políticas. Trasciende el uso instrumental e informacional de los dispositivos y plantea interrogantes sobre el rol y los efectos de la masificación de los dispositivos digitales en la sociedad actual” (p. 166).

No es suficiente entonces con saber usar tecnologías y plataformas digitales, a propósito de un alfabetismo digital es imprescindible ejercer un discernimiento crítico sobre límites, posibilidades y afectaciones. Esta capacidad empodera a los ciudadanos para diseñar y expresar perspectivas informadas y ser miembros activos de la sociedad. Cada vez son más habituales las investigaciones con estudiantes universitarios para medir esta capacidad y experimentar con intervenciones (Head y Eisenberg, 2011). Esta capacidad se manifiesta por ejemplo en la habilidad para detectar información ambigua, falsa y con intereses de poder encubiertos para direccionar comportamientos humanos aun a costa del engaño y la afectación negativa de la autonomía y la acción colectiva.

Tengo un recelo con la tradición humanista más conservadora. Coincido con Martha Nussbaum y Nuccio Ordine en que las humanidades constituyen un refugio de nuestra libertad y democracia, pero el humanismo se ha constituido como un ideal regulativo (Piñeres, 2017), herencia del Renacimiento,

para situar límites esenciales entre lo humano y lo no humano –“nada que pueda ser lo suficientemente complicado como para ser interesante podría tener una esencia”, dice Dennett (1999) en *La peligrosa idea de Darwin* (p. 324)– y aislar el mundo de las artes y las letras de una posible conversación con otras disciplinas sobre algunos problemas contemporáneos que son acuciantes para la humanidad. Esto sin contar con el abismo que suele haber entre nuestras preferencias éticas y el comportamiento como acción observable sobre el mundo, un desafío que requiere tejer puentes. Quizás necesitamos un humanismo menos conservador, más crítico de sí mismo y dispuesto, sin temor, a considerar problemas junto con otras áreas como la ciencia y la ingeniería.

Referencias bibliográficas

Cobo, C. (2019). *Acepto las condiciones. Usos y abusos de la tecnología*. Madrid: Editorial Santillana.

Coeckelbergh, M. (2020). *AI Ethics*. Cambridge: MIT Press.

Dennett, D. (1999). *La peligrosa idea de Darwin*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Ethicas Consulting (2021). *Guía de auditoría algorítmica*. <https://www.eticasconsulting.com/eticas-consulting-guia-de-auditoria-algoritmica-para-desarrollar-algoritmos-justos-y-eficaces/>

Floridi, L. (2006). Ética de la información: su naturaleza y alcance. *ISEGORÍA*, 34, 19-46.

Floridi, L. (2011). *The philosophy of information*. Oxford: Oxford University Press.

Floridi, L. (2013). E-ducation and the languages of information. *Philosophy & Technology*, 26, 247-251.

Floridi, L. (2014). *Fourth revolution. How the infosphere is reshaping human reality*. Oxford: Oxford University Press.

Floridi, L. (2019). Marketing as control of human interfaces and its political exploitation. *Philosophy & Technology*, 32, 379-388.

GOV.UK (2020). *Online targeting: final report and recommendations*. <https://www.gov.uk/government/publications/cdei-review-of-online-targeting/online-targeting-final-report-and-recommendations>

Hernando, A. (2019). *Usted contribuye a la segregación de la ciudad al elegir dónde se toma un café*. <https://www.elespectador.com/noticias/ciencia/usted-contribuye-a-la-segregacion-de-la-ciudad-al-elegir-donde-se-toma-un-cafe/>

Harari, Y. (2016). *Homodeus. Breve historia del mañana*. Barcelona: Editorial Debate.

Harari, Y. (2018). *21 lecciones para el siglo XXI*. Barcelona: Editorial Debate.

Head, A. J., y Eisenberg, M. B. (2011). How college students use the Web to conduct everyday life research. *First Monday*, 16(4). doi:10.5210/fm.v16i4.3484

Kalogridis, L. (2018). *Altered carbon*. Netflix.

Kozyreva, A., Lewandowsky, S., y Hertwig, R. (2020). Citizens versus the Internet: Confronting digital challenges with cognitive tools. *Psychological Science*, 21(3), 103-156.

Lai, E., y Viering, M. (2012). *Assesing 21st Century skills: Integrating research findings*. Vancouver: National Council on Meauserement in Education.

Lorenz-Spreen, P., Lewandowsky, S., Sunstein, y C., Hertwig, R. (2020). How behavioural sciences can promote truth, autonomy and democratic discourse online. *Nature human behaviour*. <https://www.nature.com/articles/s41562-020-0889-7>

Nussbaum, M. (2013). *Sin fines de lucro. ¿Por qué la democracia necesita de las humanidades?* Buenos Aires: Katz Editores.

Ord, T. (2020). *The precipice: Existential risk and the future of humanity*. Oxford: University of Oxford.

Ordine, N. (2013). *La utilidad de lo inútil: Manifiesto*. Barcelona: Acan-tilado.

Piñeres, J. (2017). *Lo humano como ideal regulativo. Imaginación antropológica: cultura, formación y antropología negativa*. Medellín: Universidad de Antioquia.

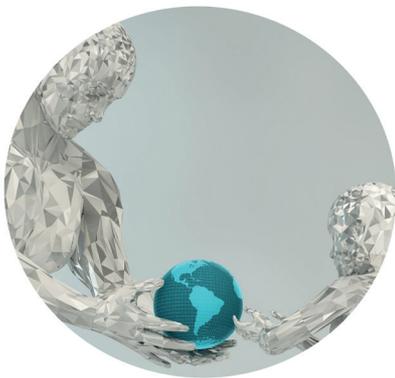
Pogrebna, G. (2020). *What is behavioral data science and how to get into it?* <https://medium.com/behavior-design-hub/what-is-behavioral-data-science-and-how-to-get-into-it-e389ed20751f>

Formar, conformar, transformar

Nociones para un proyecto humanista esencial y situado

*Adolfo Eslava Gómez**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch11>



* Decano de la Escuela de Artes y Humanidades de la Universidad EAFIT.

La tercera década del siglo XXI ha empezado enrostrándonos crisis múltiples: en la salud, la economía, la política y el clima. Desigualdades, desafección política, desinformación, depresión y otros muchos males caracterizan la interacción diaria en nuestras redes sociales análogas y virtuales. La desesperanza y la decepción son consecuencias naturales de nuestra actual relación con el mundo, que reclama a gritos reflexión y conversación.

Sin duda, es necesario comprender mejor los problemas que nos aquejan; identificar sus causas tanto para intervenirlas como para reconocer que, algunas veces, no está en nuestras manos corregirlas; tomar en consideración la suerte de los demás de cara a la magnitud de los retos; compartir puntos de vista, escuchar para enriquecer la concepción que se tiene de lo que nos rodea. De esta manera, es posible acceder a más y mejores ideas que puedan incidir en la toma de decisiones personales y colectivas encaminadas a detonar procesos de cambio que permitan, por un lado, encontrar criterios de respuesta para las preguntas existenciales más íntimas y, por el otro, también superar desafíos sociales apremiantes.

En sintonía con esta necesidad de darles protagonismo a nuestras ideas y palabras para comprender los grandes cambios

de nuestro tiempo, a continuación, se propone una reflexión sobre un proyecto humanista que tiene como componentes centrales la persona y la sociedad, esto es, una dimensión ética y una dimensión política. De allí, se acude al adjetivo *esencial* para resaltar la comprensión de lo humano, mientras que *situado* hace alusión a la pregunta por la relación del ser humano con los demás y con el mundo.

En este capítulo se ponen en juego varios elementos de una propuesta común: la educación como gran fundamento para forjar un proyecto humanista que favorezca la comprensión, la explicación y la transformación de los fenómenos actuales. Se discute, por tanto, alrededor de un proyecto humanista esencial y situado, es decir, con vocación de reflexión y de acción, que conquiste el pensamiento crítico como una condición ciudadana que permita poner en común saberes y sentimientos, teorías y vivencias con el fin de nutrir el conocimiento de cuestiones humanas tanto desde los procesos de decisiones como desde las lógicas de acción colectiva que arrojen respuestas a las demandas sociales.

Educación y ciudadanía

Un proyecto humanista esencial y situado que forma, conforma y transforma, sí, pero ¿formación en qué? En diversos ámbitos con foco en los *valores morales*. Al respecto, Adela Cortina (2017) propone una metáfora simple y potente: la vivienda que es la vida humana y las condiciones que permiten su habita-

bilidad. Estamos tentados a pensar que los valores, como en una casa, están sujetos a nuestras preferencias subjetivas; no obstante, del mismo modo que se requieren unos mínimos técnicos y estéticos para poder habitar un lugar, también las vivencias de la vida humana nos obligan a identificar lo valioso y a acondicionar nuestras actuaciones, decisiones e intenciones en función de ello. Valoramos aquello que nos permite mostrar lo mejor de nosotros, razón por la cual no se trata de otorgar valor a lo que nos complace, sino más bien de reconocer las características intrínsecas que dan valor a las personas, a sus interacciones y a las cosas. La formación en los valores morales integradores de otros valores opera en contravía del camino fácil de los gustos personales, y nos exige y prepara en el cultivo de las condiciones que garanticen el reconocimiento de lo valioso que hay dentro de nosotros mismos, en los otros y en el mundo de la vida. Se trata, entonces, de formar para reconocer los valores, moldear nuestras preferencias y poner en condiciones de habitabilidad nuestra casa común.

En síntesis, ante el relativismo que suele caracterizar la discusión sobre los valores, se propone la educación como camino de resolución, ya que permite poner sobre la mesa argumentos basados en la inteligencia, los sentimientos y el coraje, que logran ordenar las demás valoraciones del mundo de la vida, sean estas de cuño intelectual, estético o religioso. Vale decir que el desafío compete por igual al escenario conocido de la educación formal y al menos considerado escenario educativo que tiene lugar en el interior de los hogares, las comunidades

y las organizaciones bajo el rol protagónico de la informalidad y las normas sociales. Sea como fuere, la educación juega un papel central para reservar espacio y tiempo a las preguntas, las conjeturas y los análisis que surgen cuando somos conscientes de nuestra interdependencia.

Adela Cortina (2017) introduce el concepto de ciudadanía como escenario de convergencia de la inteligencia y los sentimientos humanos, de los valores y las normas asumidos como humanizadores. Por supuesto, en detrimento de las repeticiones, la memorización y los castigos, las pautas humanizadoras tienen un propósito esperanzador: el arraigo del individuo en su contexto en virtud de razones comprensibles y suficientes, pues lo que viene de su interior se sintoniza con esas normas.

Ahora bien, para que se exprese lo que está en el interior es necesaria una condición previa que solo se alcanza mediante los procesos educativos, formales e informales, que muestran lo mejor de las personas. En consecuencia, la educación y la ciudadanía van de la mano no solo como punto de partida sino como tándem a través de lo que podríamos llamar el camino de la democracia humanista. De allí, la importancia de concebir la formación personal unida a la transformación social. La persona que logra cultivarse cuenta con los elementos necesarios para contribuir al debate público; esa formación personal brinda bases para la conformación de acuerdos colectivos posibilitadores del cambio individual y social.

En este orden de ideas, Martha Nussbaum (2010) describe lo humanístico como el atributo relacionado con la imaginación, la creatividad y la rigurosidad del pensamiento crítico, que

acude a las facultades de pensamiento y emoción consecuentes con el respeto y el interés por el otro, basamentos democráticos que, a su vez, se fundan en la capacidad de ver a los demás como seres humanos en lugar de objetos de manipulación y utilización.

La sintonía deseada entre la voz interior formada y el conjunto de leyes humanizadoras puede acudir a la virtud de la civilidad, esto es, la disposición de las personas a comprometerse con los asuntos públicos. Así, sintonía deviene coherencia entre la formación personal y la conformación de colectivos, entre las motivaciones y los comportamientos, entre las intenciones y las decisiones. De este modo, la coherencia y la civilidad son la antesala de la sociedad civil de ciudadanos.

El vínculo aquí descrito entre educación y ciudadanía que conecta coherencia con civilidad encuentra asidero en el diálogo y en las condiciones que hacen posible ofrecer mis razones, escuchar otras razones y estar dispuesto a cambiar de opinión. Así, la conversación social es el medio por el cual se hace patente el proyecto humanista esencial y situado en la esfera civil de ciudadanos deliberantes con capacidad de lograr acuerdos. Esfera civil que celebra el desacuerdo porque es ocasión de conversación fértil, entiende la discrepancia como oportunidad, ya que el diálogo público fundado en virtudes cívicas permite exponer razones y sentimientos con el fin de comprometerse en la forja de nuevos acuerdos humanizadores, por ejemplo, alrededor de lo que es justo. Se trata entonces de un proyecto humanista que halla posibilidades de materialización mediante el papel central de la educación como lugar en el que todos nos

sabemos y sentimos protagonistas del cultivo de motivaciones y hábitos cívicos requeridos para la argumentación, el debate y la persuasión.

Un posible y necesario norte es la construcción de comunidades, de nosotros incluyentes, en las cuales sea posible tanto la participación como la pertenencia, es decir, grupos amplios o colectividades de los que nos sepamos y sintamos parte. El reto entonces es doble: por un lado, entender y combatir las *razones* por las cuales tiene lugar la desafección por, o la exclusión de, esas comunidades y, por el otro, discernir los *móviles* que conducen, que detonan y refuerzan atributos y capacidades comunitarias. Tanto las razones como los móviles pueden ser abordados desde los procesos educativos, formales e informales.

Se trata de un proyecto humanista de conexión con lo esencial y con los demás, de permitirse, sin ingenuidad, explorar las posibilidades de experimentar la alegría, la sensibilidad, la esperanza y, con convicción, construir escenarios de interacción para concebir nociones comunes de libertades, capacidades y oportunidades (Sen, 2000), (Nussbaum, 2012), para ensanchar lo que entendemos por justicia y, sobre todo, para empeñarnos en llevarla a la práctica.

Ethos de lo común

Ethos es carácter, comportamiento, costumbres, o bien, aquello que constituye el modo de ser de una persona o una colectivi-

dad. Como se ve, el término es polisémico y, a la manera de un caleidoscopio, sus acepciones toman las formas disímiles de quienes tienen criterio para proponerlas.

En un seminario reciente sobre ética pública y cultura ciudadana, tuve la oportunidad de conocer distintas reflexiones de los estudiantes alrededor del lugar que ocupa el diálogo social en las decisiones colectivas: la confianza y el respeto como valores orientadores, la prosocialidad como piedra desechada –tanto en el sentido del evangelista Mateo cuanto como lo entiende Reyes Mate (2013)–, la esperanza como pretexto para construir razones, todo ello con un telón de fondo de ética discursiva que cuida la palabra para construir acuerdos sobre injusticias patentes y caminos para empezar a resolverlas.

Ethos puede entenderse como un tejido de vivencias que da buena cuenta de la tensión entre tradición y adaptación que rige la vida cotidiana. Se trata de un entramado de razones, creencias, emociones, intenciones y decisiones que puede asirse mediante la observación de los hechos y la escucha del diálogo que ocurre entre los miembros de una comunidad. El criterio orientador de su comprensión pasa por el contraste entre las declaraciones y las realizaciones, pues el grado de coherencia entre ambas permite entender qué tan avanzada se encuentra la implementación del método conformado por las fases del darse cuenta, el discernimiento y la actuación consecuente.

Una colectividad exhibe acciones que, a su vez, son espejo de pensamientos y sentimientos comunes. Nos recuerda la profesora Luz Gloria Cárdenas (2021) la vigencia del decir

aristotélico “hacer, amistosamente, un uso común” fundado en la disposición para establecer vínculos con otros. Hoy hemos avanzado en el reto de darnos cuenta de nuestra interdependencia, de allí el desafío de discernir criterios de respuesta a la pregunta por nuestro *ethos*, valga decir, siempre y en todo lugar un *ethos* compartido.

Un proyecto humanista esencial y situado tiene que vérselas con esa condición colectiva que constituye el *ethos* de una comunidad. Y es que, además de activar el proyecto humanista dentro de la Universidad, resulta preciso extender esa tarea hacia la sociedad, que siempre está desafiada por el acontecer cotidiano y plantea preguntas que la academia debe atender con reflexión y acción, esto es, resolver interrogantes con sólidos argumentos y plantear recomendaciones orientadoras y pertinentes. En esa dirección apunta la agenda común y cotidiana que se esboza en la siguiente tabla.

Tabla 1. Agenda común y cotidiana

Agenda pública. Las conversaciones acerca de las humanidades no son terreno exclusivo de intelectuales pues se trata de cuestiones que nos interpelan en primera persona y nos exigen conocer miradas alternas y compartir las propias de tal manera que, con los debidos fundamentos y mediante el protagonismo de la palabra, logremos hacer de las personas –sus condiciones, atributos y capacidades– el auténtico objeto de comprensión, explicación y transformación de los estudios humanos y sociales.

Gestión de lo común. Una línea promisoriosa de trabajo puede ser trazada bajo la noción de lo común, es decir, comprender la educación humanística como caso particular de los bienes comunes del co-

nocimiento o, bien, como recurso de uso común.¹ Los procesos de generación y transferencia de conocimientos humanistas pueden encontrar criterios de comprensión mediante el análisis institucionalista que Elinor Ostrom realizó en múltiples campos para argüir en defensa del poder de la acción colectiva y del autogobierno para el adecuado funcionamiento de los arreglos que permitan su gestión.

Humanidades cotidianas. Es posible encontrar conversaciones fecundas tanto en hogares y bibliotecas como en barrios y congresos académicos. Tanto el escenario de indagación académica como el del quehacer diario de las personas son fuentes inagotables de cuestiones humanas y sociales. Se requiere, por tanto, construir los puentes que conecten las preguntas y los retos de la vida diaria con el rigor y el vigor que caracteriza la academia de calidad.

Siguiendo a Elinor Ostrom (2014), es posible conjeturar un análisis institucionalista de la educación humanística como recurso de uso común en el que la arena de acción está compuesta por profesores y estudiantes, creativos y lectores, investigadores e intérpretes, usuarios y mediadores, es decir, una comunidad de aprendizaje y de práctica de las artes y las humanidades. Las variables exógenas a esa situación son las condiciones de contexto (la democracia con sus posibilidades y límites formales), los atributos de esa comunidad (la cooperación resultante de vivencias y acuerdos) y las reglas en uso (la reciprocidad y la confianza que tiene lugar en la informalidad y la proximidad); la conjunción de la arena de acción y las variables exógenas permite obtener resultados previamente acordados y evaluar su alcance para retroalimentar las variables exógenas. De este modo, las condiciones favorables al florecimiento de la fecundidad humanista en lugar de la utilidad que se le suele exigir,

¹ El estudio de los bienes comunes ha sido liderado por Elinor Ostrom. La noción de recurso de uso común se planteó en *Gobierno de los bienes comunes* (Ostrom, El gobierno de los bienes comunes, 2009), mientras que *Los bienes comunes del conocimiento* (Hess y Ostrom, 2016) recoge un conjunto de reflexiones alrededor de la herencia cultural, las bibliotecas, el acceso a datos e información y un sinnúmero de expresiones y dispositivos mediante los cuales se genera la acumulación de saberes y se ponen a disposición de la humanidad toda.

atributos como la compasión y la confianza más que conductas egoístas, y las reglas de juego comunes y claras, le dan forma a una arena de acción en la que muy variados agentes humanistas generan y transmiten conocimientos buscando que tal acceso sea extensivo a grupos sociales más amplios e incida en las decisiones respecto a los asuntos públicos.

En este sentido, el proyecto humanista esencial y situado puede entenderse como un bien común asociativo (Levine, 2016) en el que la arena de acción tiene lugar en la Universidad, guardiana de tradiciones y promotora de innovaciones, que se nutre de los arreglos cooperativos basados en la confianza y procura que toda la comunidad universitaria se proyecte dentro y fuera del recinto académico. Se trata de un bien común asociativo que busca proyectar la tradición y la novedad del conocimiento, mediante el diálogo de saberes, hacia el entorno social y los problemas cotidianos que enfrentan personas, hogares, organizaciones y gobiernos.

Por último, vale la pena plantear el proyecto humanista bajo el provocador interrogante sobre lo que es capaz de ser y hacer una persona. Para ello, es imprescindible hacer alusión a las ideas de Martha Nussbaum (2010) acerca de la educación humanística y su rol central para cultivar civismo y consolidar una democracia vigorosa. La denominada crisis silenciosa que antepone utilidad a fecundidad y crecimiento económico a cohesión social consiste en desestimar el papel de las artes y las humanidades para hacer frente a los retos más acuciantes de nuestro tiempo.

Por el contrario, cultivar nociones y prácticas para empatizar con las circunstancias del otro, asumir la responsabilidad individual que requiere pensar por nuestros propios medios, expresar argumentos contrarios a los de los demás y hacerse cargo de las consecuencias de nuestros sentimientos y pensamientos, son aspectos centrales de un plan educativo para crear capacidades que nos encaminen por la senda del auténtico desarrollo humano. Y las capacidades humanas de imaginar, argumentar y construir nuevas realidades están estrechamente ligadas al lugar que deben ocupar las artes y las humanidades en los procesos de aprendizaje, no solo de las instituciones educativas, sino también de los hogares, las organizaciones y los gobiernos.

Si no insistimos en la importancia fundamental de las artes y las humanidades, estas desaparecerán, porque no sirven para ganar dinero. Solo sirven para algo mucho más valioso: para formar un mundo en el que valga la pena vivir, con personas capaces de ver a los otros seres humanos como entidades en sí mismas, merecedoras de respeto y empatía, que tienen sus propios pensamientos y sentimientos, y también con naciones capaces de superar el miedo y la desconfianza en pro de un debate signado por la razón y la compasión (Nussbaum, 2010, p. 189).

Estas palabras de Martha Nussbaum son tremendamente vigentes. La crisis es múltiple, no se reduce apenas a su faceta económica, tampoco se han resuelto problemas globales relacionados con la paz, la salud y el medioambiente. Se trata de la crisis que nos interpela en primera persona, del singular

y del plural, con el interrogante propio del mundo clásico y del mundo actual: ¿qué debo hacer? (Critchley, 2020). Para responder, primero debe reformularse la pregunta en un ¿qué debemos hacer?, y luego dárseles a los asuntos humanísticos la importancia que tienen en la formación, la conformación y la transformación de las personas y las comunidades.

Referencias bibliográficas

- Cárdenas, L. G. (2021). Aristóteles: sobre la expresión “hacer, amistosamente, un uso común”. *Coherencia*, 18(35), 167-189.
- Cortina, A. (2017). *Ciudadanos del mundo*. Madrid: Alianza.
- Critchley, S. (2020). *La tragedia, los griegos y nosotros*. Madrid: Turner.
- Hess, C., y Ostrom, E. (2016). *Los bienes comunes del conocimiento*. Quito: IAEN.
- Levine, P. (2016). La acción colectiva, el compromiso cívico y el conocimiento como bien común. En C. Hess y E. Ostrom, *Los bienes comunes del conocimiento* (pp. 267-294). Quito: IAEN.
- Mate, R. (2013). *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro*. Bogotá: Katz.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades*. Bogotá: Paidós.
- Ostrom, E. (2009). *El gobierno de los bienes comunes*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Ostrom, E. (2014). Más allá de los mercados y los Estados: gobernanza policéntrica de sistemas económicos complejos. *Mexicana de Sociología*, 76, 15-70.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta.

Sobre la agenda de cultura cívica

*Santiago Silva Jaramillo**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch12>



* Jefe de Educación Continua de la Escuela de Artes y Humanidades de la Universidad EAFIT.

Vivir juntos

La convivencia, esa posibilidad social de gozar de tranquilidad, paz y encuentro en la diferencia, puede depender profundamente del civismo, el entramado cultural que permite que vivamos con otros (Camps y Giner, 2014). Los esfuerzos sociales para construir una cultura cívica son esenciales y aunque buena parte puede depender de las expresiones espontáneas y las valoraciones sociales de ciudadanos y comunidades, el rol de los gobiernos en establecer políticas y acciones públicas que agencien los retos sociales de la convivencia, y las decisiones y acciones de las organizaciones que delimitan relaciones dentro y fuera de sus rangos, resulta fundamental. Las agendas de pedagogía pública, educación ciudadana y transformación cultural señalan las perspectivas para que la convivencia, con todas sus complejidades, sea posible.

Una agenda humanista para la cultura cívica se pregunta por las alternativas institucionales de agencia de apropiación ciudadana de normas sociales y comportamientos de relacionamiento social en convivencia y, a la vez, por los escenarios y las maneras en las que pueden desarrollarse conversaciones y aprendizaje en los salones de clase de estas disposiciones.

En este sentido, reconoce que “no se puede convivir –esto es, vivir con otros– sin cumplir unas reglas comunes”(2014, p. 30). También, que la cultura del civismo se puede entender como agenda de trabajo, como el fin de acciones de promoción públicas, privadas y ciudadanas, y como procesos que mejoren la manera en que resolvemos problemas colectivos y enfrentamos retos comunes. Se trata de una agenda de convivencia pluralista que involucra investigación, acción y reflexión continuas y conectadas en una serie de esfuerzos sociales adelantados por diferentes actores.

Este texto recoge las ideas sobre la comprensión de la cultura cívica como posible agenda de trabajo académico y social humanista, señala las implicaciones conceptuales de asociarla a la convivencia ciudadana, revisa su pertinencia en esta época de crisis acumuladas pues permite verlas a la luz de las perspectivas que ofrecen los estudios del comportamiento o las normas sociales, y finaliza con algunas discusiones relevantes para el futuro.

Civismo como cultura de la convivencia

Muchos problemas públicos suelen ser problemas delimitados por comportamientos. Una persona, o muchas, tiene un comportamiento que afecta a otros y pone en riesgo el bien común. Esto no la hace necesariamente culpable, pues muchas veces las personas tenemos un comportamiento inconveniente de manera inconsciente o, al menos, sin malicia ni conocimiento suficiente de sus consecuencias negativas. Pero esta ignorancia,

y posible inocencia, no significa que para resolver esos problemas no sea necesario un cambio colectivo de comportamientos de parte de las personas que los ocasionan. Así, “la mayoría de los problemas sociales más graves [...] demandan una respuesta colectiva y cívica” (Camps y Giner, 2014, p. 149).

Así como proponen problemas, muchos cambios sociales significativos en nuestra manera de relacionarnos y agenciar retos colectivos también presentan oportunidades de alinear los comportamientos ciudadanos con las expectativas generales sobre lo que es conveniente socialmente. Estos comportamientos pueden comprenderse, desde una aproximación institucional, como el producto de los repertorios y estrategias de acción de las personas y grupos que se relacionan en un entorno que se define por reglas de juego y expectativas colectivas. Estos entramados institucionales se alimentan de normas legales, normas sociales y normas morales, que son influenciadas por dinámicas políticas, intercambios de información, promoción de agendas sociales, cambios culturales, eventos inesperados y relaciones cotidianas entre actores. En este escenario, la promoción de la cultura del civismo se puede concebir como una serie de propuestas sobre normas sociales y normas morales que tienen repercusiones positivas en la convivencia.

Un ejemplo sobre la conexión entre la agenda del civismo y la comprensión comportamental se relaciona con la influencia que las representaciones que tenemos de otros tiene sobre nuestro propio comportamiento. La influencia social determina en buena medida las expectativas colectivas, parte fundamental de las normas sociales, pero también porque “[...] casi todo lo

que sabemos del mundo y de nosotros mismos” lo aprendemos de nuestros semejantes (Camps y Giner, 2014, p. 19). Las interacciones y la percepción que tenemos de los otros terminan definiendo si nos sumamos o no al cumplimiento de una norma social que genera efectos deseables en una sociedad, como respetar un cruce peatonal cuando estamos manejando, apoyar la aprobación de una ley que reconoce derechos a una minoría social, hacer uso de los canales institucionales para resolver un problema con un vecino o pagar los impuestos a tiempo; o si nos adscribimos a una norma social perversa que reproduce algún problema colectivo, como comprar mercancías de contrabando o irrespetar las señales de tránsito.

Ahora bien, podemos entender los problemas de civismo como problemas de desigualdad. Camps y Gines (2014) señalan que el civismo enfrenta dificultades por situaciones de desigualdad de recursos, el deseo de dominación de algunos miembros de una sociedad sobre otros y la presencia prevalente de egoísmo o ambición desmedida en situaciones críticas de decisión pública. La desigualdad en los medios, las motivaciones y los intereses, ejemplificados en desalineaciones de expectativas colectivas entre los miembros de una comunidad, producen problemas de civismo. La agenda de construcción de cultura cívica es una agenda de equidad e igualdad, vistos como valores democráticos y comunitarios, en muchos sentidos, como el complemento fundamental del funcionamiento democrático de nuestros sistemas capitalistas liberales.

Los argumentos prácticos sobre los beneficios de la agenda cívica son fundamentales, pero no únicos. La convivencia

no puede verse únicamente como un objetivo instrumental; vivimos con otros porque los reconocemos como prójimos, nuestra disposición social nos vincula a sus destinos y en estas relaciones podemos y solemos encontrar sentido para nuestras vidas. El civismo permite que esto ocurra y facilita que podamos adelantar proyectos colectivos que nos den satisfacción vital; vivir juntos es parte fundamental de nuestra búsqueda de la felicidad. En palabras de Camps y Gines, “nuestros amigos, amantes, familiares queridos, aliados, o simplemente las gentes amables que nos premian con su reconocimiento o su agradecimiento por algo que hacemos, guardan los resortes de nuestro contento (...) buscamos en los demás aquello que nos puede hacer felices”(2014, p. 19).

Época de cambio y necesidad

Son tiempos de cambio. Esta afirmación, que es tanto lugar común como efecto del sesgo del presente, tiene un matiz fundamental para la actualidad: la acumulación de eventos y certezas sobre crisis acumuladas. Aunque la lista de estas crisis acumuladas puede ser extensa, y su urgencia o gravedad muy discutida, hay tres que se relacionan más claramente con la agenda de promoción del civismo.

La primera es la crisis global de confianza, diagnosticada por mediciones en buena parte del mundo que señalan la degradación de la confianza de las personas en los otros y en las instituciones que representan intereses colectivos (Keffer

y Scartascini, 2022). La confianza es importante porque enlaza la vulnerabilidad natural de las interacciones sociales en las certezas de las expectativas mutuas prosociales. Es decir, permite que las personas reconozcan la confiabilidad potencial de sus semejantes y que esto influya su disposición a asumir riesgos en interacciones valiosas que dependen de esta posibilidad de confiar, desde emprender un negocio, fundar un partido político, organizar un encuentro comunitario o acogerse a una disposición gubernamental.

La segunda crisis tiene que ver con el acelerado ritmo de los cambios culturales producido por el aumento de la conexión y los intercambios globales. Los medios sociales han convertido a buena parte de la población mundial en consumidores, curadores y productores de contenido, sumando la posibilidad, centrada en algunos, pero potencial para todos, de asociar sus comportamientos, sus creencias y percepciones a los sistemas de retroalimentación social y refuerzo cognitivo creados por los mismos medios sociales. En este sentido, las agendas globales tienen canales más robustos, así puedan en ocasiones resultar problemáticos, para mover sus ideas. Esta calidad “contagiosa” de las ideas está teniendo un efecto fundamental sobre la manera en que vemos el mundo y nuestras propias comunidades, casi siempre, a un ritmo que pone presión sobre nuestras relaciones sociales y nuestra convivencia.

La tercera crisis relevante para la cultura cívica es la necesidad de reconocimiento de las responsabilidades individuales en los comportamientos que afectan a terceros, que en un mun-

do hiperconectado pueden estar a medio planeta de distancia. Quizás sea la crisis climática el mejor ejemplo para señalar la realidad, y a la vez los retos, de la interdependencia profunda, la corresponsabilidad cosmopolita que se viene consolidando como sentimiento de culpa, pero también como oportunidad de movilización ciudadana y expresión de responsabilidad con la perspectiva fundamental de la convivencia. Vivir con otros más allá de lo parroquial.

Perspectivas y aprendizajes sociales

Una lista de crisis, incluso reducida como esta, puede desembocar en pesimismo o inactividad. Ese sería el peor desenlace. Pero la cultura del civismo puede alimentarse de los trabajos adelantados en diversas disciplinas para conectar sus apuestas conceptuales y sus angustias en términos de agendas urgentes, para presentar alternativas de trabajo viables para la academia, los gobiernos y los ciudadanos.

La denominada “revolución cognitiva”, anunciada hace poco menos de una década por economistas comportamentales y psicólogos cognitivos, ha implicado una ampliación significativa en nuestra comprensión de la razones y las motivaciones del comportamiento humano. Esta ha sido una expansión de conocimiento que nos informa mejor sobre los fenómenos comportamentales, pero también ha venido acompañada de una aproximación empírica que introdujo una serie de métodos y apuestas de acción y decisión que pueden mejorar la

manera como abordamos dichos fenómenos. Los ajustes de la “arquitectura de la decisión” de Richard Thaler y Cass Sunstein, el entrenamiento cognitivo de Gigerenzer y compañía, la información de normas sociales de Cialdini, e incluso la apuesta deliberativa de las teorías de la argumentación cumplen ese propósito (Gómez, 2019).

La agenda de promoción de la cultura cívica también se beneficia de las reflexiones y los trabajos sobre prosocialidad (Mazo y Silva, 2022). En particular, señalando las limitaciones de los comportamientos prosociales y la manera como pueden incentivarse y consolidarse en las relaciones sociales cotidianas. Por ejemplo, cuando se entiende que nuestra benevolencia natural suele dirigirse y concentrarse en los más cercanos, y por eso está presta a la influencia injusta de la atención y la propaganda. Por eso, para la promoción del civismo “no basta confiar en la benevolencia natural: hay que hacer justicia” (Camps y Giner, 2014, p. 46).

Cerca de los estudios del comportamiento y la comprensión de la prosocialidad se encuentra la teoría de las normas sociales (Bicchieri, 2018). Por norma social se puede entender la suma de expectativas descriptivas, lo que la gente hace, y expectativas normativas, lo que la gente quiere que hagamos. Su influencia en la forma como nos comportamos en entornos sociales, en particular en los que hay buenos canales de comunicación y retroalimentación, es enorme. Buena parte de los comportamientos que asumimos como fundamentales para la convivencia ciudadana se pueden entender y potencialmente accionar desde la teoría de las normas sociales. Hay muchas

formas en las que se pueden construir o transformar las normas sociales para alinear los comportamientos con las expectativas colectivas o legales; pero, en particular, la normalización de imaginarios positivos y el mejoramiento en la representación del otro suelen dar buenos resultados. Esta alternativa es fundamental porque se conecta precisamente con la reproducción de la confianza social, soportada en la convicción de que “las grandes virtudes [...] existen y se manifiestan cada día” (Camps y Giner, 2014, p. 26).

Agenda

Trabajar sobre la agenda de construcción de cultura cívica obliga a reconocer la posibilidad de cambio y, a la vez, la importancia de la experiencia humana en sociedad. Implica, por principio y practicidad, estar convencido de que estamos siempre junto a otros y que nuestra vida depende de ellos y viceversa. El reto de la convivencia va más allá de las implicaciones cotidianas de la resolución de conflictos o de la ausencia de violencia en las relaciones sociales, supone la posibilidad de vivir con otros, de celebrar su existencia y proyectos vitales y de confiar en su buena disposición y motivaciones respecto a nosotros y los otros.

Desde una preocupación académica que mantenga una conexión clara con sus repercusiones sociales, la agenda de la promoción de la cultura cívica se centra en las preguntas pendientes o necesitadas de más elaboración sobre las fuentes de

la confianza, las explicaciones del altruismo, las complejidades del cumplimiento de normas y acuerdos, y los roles del Estado y las organizaciones, particularmente las empresas, en esta conversación. De igual forma, amplía nuestro conocimiento sobre la asociación de mecanismos de cambio comportamental dirigidos a la promoción de comportamientos prosociales y cívicos, la puesta en práctica de metodologías de evaluación mixtas y las perspectivas de uso de la teoría de la argumentación y las apuestas deliberativas.

Referencias bibliográficas

Bicchieri, C. (2018). *Nadar en contra de la corriente. Cómo unos pocos pueden cambiar los comportamientos de toda una sociedad*. Ciudad de México: Ediciones Paidós.

Camps, V., y Giner, S. (2014). *Manual de civismo*. Barcelona: Editorial Ariel.

Cialdini *et al.* (2016) Managing social norms for persuasive impact. *Social Influence*, 1(1), 3-15.

Gómez, J. (2019). Argumentación y cambio comportamental. *Revista Iberoamericana de Argumentación*. Segunda Época. RIA 18, 22-37.

Keffer, P., y Scartascini, C. (2022). *Confianza. La clave de la cohesión social y el crecimiento en América Latina y el Caribe*. Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

Mazo, J., y Silva, S. (2022). *Promesas mutuas: conversaciones sobre normas sociales y prosocialidad*. Medellín: Editorial EAFIT y Comfama.

Silva, S. (2021). Vivir con otros: La comprensión comportamental en la agenda de promoción de la cultura cívica en América Latina.

Análisis Carolina. <https://www.fundacioncarolina.es/vivir-con-otros-cultura-ciudadana-comportamientos-y-la-agenda-de-promocion-de-la-cultura-civica-en-america-latina/>

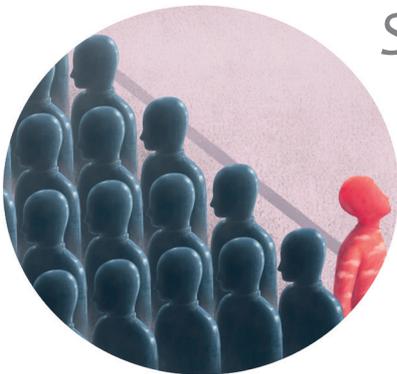
Silva, S., Garro, J. E., López, N., y Trujillo, J. P. (2019). Confianza, normas sociales y representaciones del otro. La implementación de la estrategia de cultura ciudadana “Medellín Está Llena de Ciudadanos como Vos”. En Eslava, A. (ed.), *Lo mejor de las personas. Teoría, implementación y agenda de cultura ciudadana*. Medellín: Editorial EAFIT y Alcaldía de Medellín.

Wilson, R., y Eckel, C. (2005) Trust and social exchange. En Bachmann, R., y Zaheer, A. (ed.), *Handbook of trust research*. Cheltenham: Edward Elgar.

Un humanismo cohesionador para una sociedad dividida

*Amalia Cadavid Moll, Lucía Jaramillo Mesa
Nicolás Molina Arroyave
Ricardo Pérez Restrepo
Santiago Murillo Caballero**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch13>



* Representantes estudiantiles de la Universidad EAFIT.

En medio de catedráticos y referentes que, entre otras cosas, generan una admiración profunda por su labor y trayectoria, fue inevitable para nosotros, cinco jóvenes de diferentes disciplinas, preguntarnos cuál exactamente sería nuestro papel y aporte a una pregunta tan trascendental como lo es ¿qué humanismo para qué sociedad? Entendimos, después de una reflexión colectiva, que nuestra labor cobra importancia desde el rol que nos trajo aquí, nos identifica, nos enorgullece y, de cierta manera, nos distingue en medio de tanta excelencia: ser estudiantes.

Repensar el humanismo no debería ser una reflexión abstracta, sino una que parta de cuestionarse por el tipo de relaciones sociales en las que queremos que este esté presente. Por tanto, nuestras consideraciones sobre el humanismo se basan en una preocupación profunda por el estado actual de la sociedad colombiana. Encontramos que a la par de cuestionar la sociedad en que está inmerso el humanismo, también era necesario repensar la relación entre este y su contexto: ¿qué tan vinculado está con su realidad? ¿Qué le ofrece al mundo en el que se inscribe? ¿Qué lenguaje habla y quiénes son los que entienden tal idioma? Con estas preguntas en la mente, construimos la siguiente reflexión.

Colombia es un país desigual y diverso. Estas son características marcadas de nuestra sociedad y de ellas se desprende una serie de situaciones y realidades que nos han definido: somos producto de una nación fragmentada entre bandos, enemigos y contrincantes; provincias y capitales; ricos y pobres; de montaña, valle y costa. Nuestra humanidad ha estado esencialmente dividida, o cohesionada, si acaso, por un dolor compartido durante siglos de conflicto.

Prueba de ello es, por ejemplo, tener la zona con más doctores per cápita de Latinoamérica, pero también cabeceras urbanas en donde no ha llegado el agua potable. Somos una de las economías insignia de la región, pero también somos el único país de Suramérica con riesgo de hambruna en 2022. Un territorio que ha visto crecer café, banano, palma de cera, orquídeas y frailejones, pero también innumerables hectáreas de coca. Somos una patria dividida por el narcotráfico, las desapariciones forzadas, los secuestros y los asesinatos; y conectada por escasos imaginarios colectivos, como la violencia y tal vez el fútbol. Un país que claramente conoce de límites y extremos.

En esa línea, desde nuestra experiencia como colombianos, los autores coincidimos en que nuestro país es uno profundamente dividido. Esta división se refiere, en primer lugar, a los altos niveles de desigualdad socioeconómica, que implica, entre otras cosas, que millones de colombianos no tengan las oportunidades que sus compatriotas con mayores recursos económicos muchas veces dan por hecho: servicios públicos domiciliarios, una alimentación suficiente y balanceada,

educación de calidad, trabajos dignos, acceso a la administración de justicia. En términos generales, la definición libre y autónoma de un proyecto de vida cuya materialización no se vea obstaculizada por la escasez de recursos.

Sin embargo, en Colombia no solo nos dividen las líneas de pobreza y los estratos socioeconómicos. En segundo lugar, también son factores de desigualdad, por mencionar algunos, el sexo y el género, la orientación sexual, el color de nuestra piel, la religión, el lugar en el que vivimos y los diferentes tipos de discapacidad. Todas estas circunstancias las solemos entender como obstáculos para convivir con los demás, y no como posibilidades de aprendizaje y construcción colectiva desde la diversidad.

Nos hemos habituado a entender como algo negativo el que el otro sea inevitablemente diferente a nosotros, lo que nos lleva a imponer barreras a la convivencia que están basadas en el miedo, en la ignorancia, en la aversión y en el demérito de todo lo que no sea igual a lo propio. Estas barreras –que muchas veces hemos erigido de manera inconsciente–, junto con una cruda historia de violencia nacional, tienen como consecuencia que los colombianos vivamos prevenidos, prestos a atacar antes de dialogar, temerosos del daño que pueda causarnos el otro, porque basamos nuestra seguridad en lo conocido y lo cotidiano, y nuestra incompreensión de la diferencia hace que prendamos equívocamente todas las alarmas.

Todas estas barreras, que levantamos al encontrarnos con quien no es igual a nosotros, tienen, además, otro efecto perverso que profundiza las divisiones que nos identifican como

sociedad: la violencia. Al vivir en un país marcado hasta las raíces por un conflicto armado interno, a veces nos cuesta comprender que la violencia no solo la ejercen combatientes armados, sino que cualquier espacio y momento en que nos encontremos puede convertirse en un campo de batalla.

Quizás como causa y como consecuencia de la sociedad en que vivimos, nos hemos acostumbrado a resolver nuestros conflictos, por pequeños que sean, a través de la violencia. Hemos llegado a entender al otro como un medio y no como un fin en sí mismo, por lo que pasamos por encima de su dignidad y de su existencia en busca, muchas veces, de un beneficio propio. Reproducimos la violencia cuando desconocemos las ideas de los demás, cuando ridiculizamos e insultamos a quien es diferente, cuando nos rehusamos a cumplir con nuestros deberes ciudadanos a pesar de que sabemos cuánto beneficiarían a los otros. En Colombia no ha sido extraño que esta violencia escale hasta los golpes y los disparos, lo que se convierte en un círculo vicioso que nos consume y del que es cada vez más difícil salir.

¿Dónde nos ubicamos los estudiantes en este contexto? Pertenecemos a la generación del anhelo, del afán, de la fatiga y de la información –o desinformación– inmediata; pero también a la generación de la justicia, de la conciencia, de la defensa de luchas y revoluciones ajenas que resultan propias, del amor y el desamor. Espacios donde la falta de humanismo del otro resulta cada vez más intrigante. Pero, sin duda alguna, somos la generación que clama a sus pares ser gestores de una transfor-

mación de fondo desde la ética y la honestidad. Que sean responsables de su propia humanidad y críticos propositivos del contexto que nos rodea. También, buscamos ser conscientes de la imperiosa necesidad de abrazar las tantas diferencias que creemos nos separan, para que desde el desacuerdo construyamos nuevas oportunidades, paradigmas, conciencias y verdades. O, ¿por qué no?, nuevos acuerdos y pactos sociales, más allá de la guerra que llevábamos, aparentemente, en la sangre.

Entonces, preguntarse por el humanismo que esperamos y buscamos en una sociedad todavía poco recorrida y por una humanidad todavía más ajena que propia representa un privilegio, una responsabilidad y una oportunidad para, como dice Boltvinik (2005), detenerse, mirar hacia arriba y ampliar la mirada. Sabemos que reflexionar sobre una sociedad tan diversa como la nuestra implica caer en generalizaciones y lugares comunes. Sin embargo, el humanismo que propondremos cobra especial relevancia si se considera que tiene como objetivo transformar los aspectos de nuestro país que nos dividen y que, como estudiantes llenos de ilusiones, esperamos poder relegar a la memoria y a los libros de historia.

Reconociéndonos como hijos de la violencia, lo lógico sería que el humanismo esté allí, en el campo de guerra, sirviendo como mediador entre unas partes que, a lo mejor, no son tan diferentes o irreconciliables como hemos creído. Lo cierto es que, si el humanismo tuviera una ideología, esta apuntaría a la igualdad de oportunidades que promueva la diversidad de pensamiento. La profundización en la esencia de lo humano, la

vinculación con un ideal humanista, la vivencia del sentido humano nos llevará, indudablemente, a despreciar las divisiones que hemos formado entre seres que comparten unos imaginarios que los vinculan.

Por eso, creemos que lo que Colombia necesita es un humanismo conciliador para su sociedad dividida. Esto no significa adoptar una visión homogeneizante ni olvidar las diferencias que enriquecen a nuestra especie. Se trata, en cambio, de reinterpretar esas diferencias ya no como abismos que nos separan, sino como puentes que vinculan contextos ricos y llenos de oportunidades para ambos lados. Nuestro reto está en la desigualdad, que es un enemigo del bienestar común. Es un obstáculo que fragmenta las interacciones sociales y dificulta en extremo la cooperación entre desconocidos, pilar fundamental para que una sociedad funcione. El mero sentimiento de paridad, es decir que alguien conciba a los demás como sus pares, facilita su disposición a cooperar con ellos (Cárdenas, 2021). Reconocer la desigualdad implica necesariamente pensar y repensar para encontrar soluciones, por lo que el humanismo no solo debe aceptar que existe y adaptarse a ella, sino que debe buscar el camino para formar personas dispuestas a construir una sociedad con oportunidades para cada uno de quienes la habitan.

Nuestro sentimiento frente a la idea de humanismo que pretendemos abordar tiene un reto especialmente grande que se ha evadido por mucho tiempo. Este no puede ser un humanismo de torres de marfil, aulas universitarias o colecciones

privadas. Ha de ser, entonces, uno de la calle y la trocha, de tradición oral donde no haya aún llegado el alfabeto. Debe ser capaz de trascender la academia para permear la vida cotidiana de una sociedad que necesita un humanismo vivo y constante, no uno erudito, obsoleto y excluyente. No puede limitarse a reinterpretar saberes antiguos ni a conceptualizar la existencia humana, sino que ha de ser una vivencia cotidiana que nos mueva y que nos lleve a la acción consciente. Su hogar no está en un sitio cerrado, ajeno, exclusivo; sino en las calles, los parques y cada lugar en donde la vida humana acontezca.

Buscamos y por lo tanto forjaremos un humanismo constructor, deconstructor y no destructor. Un humanismo que nos permita acercarnos cada vez más a la humanidad del otro por medio de una educación sin las barreras que hemos mencionado. Es decir, que trascienda tiempo, espacio, territorio, ideología, religión, género, orientación sexual, nacionalidad y capacidad. Un humanismo consecuente en la práctica con lo que la teoría recita, sin censura y suficientemente poderoso cuando intenten acallarlo. Un humanismo sincero, práctico, responsable, directo, equitativo y justo, para una sociedad encantada y obsesionada con desacuerdos cómodos y lejos de ser finitos.

En síntesis, la edificación de un proyecto humanista, enfocado en la conciliación de las divisiones sociales que hoy nos apremian, marcará un punto de inflexión en la formación ciudadana de quienes vivimos estos contextos. Es por esto que la generación de espacios para la reflexión diversa, conciliadora y crítica, sin ignorar las realidades que nos habitan como estudiantes, es una tarea crucial de las universidades del siglo XXI.

De esta manera, nuestro rol estudiantil no está exento de promover y propiciar herramientas y escenarios para el reconocimiento autónomo e integral de las problemáticas estructurales de nuestra sociedad, acompañados de una actitud propositiva para su mitigación y futura resolución en clave de un pensamiento incluyente y sensible ante las realidades sociales. Podemos contribuir a la construcción de imaginarios colectivos que vayan más allá de nuestra historia de violencia o encuentros deportivos periódicos. Mediante el diálogo, la participación cívica en escenarios de representación, la mediación de conflictos y la apertura a la diversidad que nos caracteriza, generaremos horizontes coherentes con el proyecto humanista que aquí exponemos.

Por último, cabe resaltar el llamado que tenemos los estudiantes a ser “gente de nueva esperanza”. Personas que, por medio del trabajo entusiasta y optimista que usualmente nos representa como jóvenes, seamos capaces de inspirar y crear transformaciones sociales basadas en una perspectiva humanista. En nosotros recae el desafío de ser y seguir siendo partícipes de la construcción de una sociedad más equitativa y humana.

Quienes hemos dialogado largamente para construir este texto esperamos que su destino no sea acumular polvo en bibliotecas a las que pocos pueden acceder. Ojalá viaje a través de caminos de arrieros, baje por ríos en lancha y llegue allá donde más lo necesitan. Pueda ser que encuentre lectores en voz alta cuando alguien no sepa leerlo. Es allí donde pertenece, pero donde el Estado aún no llega.

Referencias bibliográficas

Boltvinik, J. (2005). *Ampliar la mirada. Un nuevo enfoque de la pobreza y el florecimiento humano* (tesis de doctorado). http://www.julioboltvinik.org/wp-content/uploads/TESIS/volumen_I.pdf.

Cárdenas, JJ. C. (2021) Latin America caught between inequality and natural capital degradation: a view from macro and micro data. En Laurent, É., y Zwickl, K. *Routledge handbook of the political economy of the environment*. Londres: Routledge.

Carta a la universidad, de una ingraduable eafitense

*María José Bernal Gaviria**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch14>



* Directora ejecutiva de Fenalco Antioquia.

Me dieron el honor de escribir en este espacio. Fue incluso una invitación osada, porque se me pidió un texto en el que expresara aquello que quisiera “exigirle” a la institución a la que quiero, admiro, agradezco y de la cual me autodenomino embajadora en todos los lugares a los que voy o a los que llegan mis palabras.

EAFIT para mí no es cualquier universidad y contaré un poco de los rincones que he explorado y pretendo seguir disfrutando de esta bella institución.

Tuve el privilegio de ser seleccionada en mi colegio a los ocho años para ir a la Universidad de los Niños en 2005. Pocas cosas han sido tan importantes para mí como aprender que no hay preguntas tontas y que no debe haber miedo a preguntar, y eso me lo enseñó un equipo hermoso de talleristas y expertos que un viernes de cada mes se enfrentaban a que una horda de niños les preguntara hasta por qué existe el agua, por lo que tenían que dejar de lado sus doctorados y llegar a la esencia de los conceptos. Este, considero, es tal vez el ejercicio más duro al que debe enfrentarse todo académico que tenga la intención de que su conocimiento trascienda, se multiplique y realmente sienta bases.

Luego llegaron los grupos de investigación, compartir el último año de colegio investigando. Llegó la elección del pregrado, las citas con los jefes de carrera para definir qué camino sí y qué camino más tarde, los profesores siempre de puertas abiertas para contarme por qué hacían lo que hacían y precisamente para qué “servía” eso que hacían. Finalmente, me decanté por estudiar economía porque quería “resolver” las preguntas que se planteaban los economistas con argumentos. Quería pensar como una economista.

Me enfrenté a los semilleros de investigación, armé mi propio grupo para estudiar libros de literatura económica. Conformé el capítulo para Colombia de Students for Liberty, una organización no gubernamental conformada para más de cinco mil estudiantes en el mundo que promueve los principios de la libertad al interior de la academia. Reservé salones, agendé profesores para que dieran charlas en eventos, integré estudiantes de otras carreras y aprendí que es en equipo que se logran las metas. Y lo más importante de todo: conocí a mi mentor, el profe Luis Guillermo Vélez, a quien tengo muchísimo que agradecer y a quien todavía recurro constantemente para recibir consejos, después de casi tres años de haberme graduado.

Desde segundo semestre encontré uno de los espacios más felices para mí y que aún disfruto siempre que puedo: Ecléctico, el grupo de jazz de Desarrollo Artístico. Seis horas semanales de ensayo y un director liderando el grupo que, con el tiempo, cada vez más, adquiere un sonido y un color más propio y todo el apoyo de la universidad para potenciarse.

Fui monitora de dos profesores, trabajé para la universidad, aproveché las becas para cursos y diplomados que ofrecía el Centro de Educación Continua, y ahora curso mi maestría en Economía Aplicada y tengo una cita sin falta cada viernes a las siete de la mañana para escuchar a profesores expertos en macroeconomía analizar el país en nuestro Grupo de Coyuntura Económica, liderado por otro gran mentor, el profe Jesús Botero.

En EAFIT he establecido relaciones que cultivo, entre amigos del alma, maestros y mentores que marcan, y también he conocido realidades que contrastan en intereses y puntos de vista. Y echo todo este cuento para decir que soy una orgullosa eafitense, una “ingraduable”, como jocosamente se refiere a mí una de mis amigas al hablar de mi relación con la universidad.

Ahora bien, me preguntan qué podría exigirle a la universidad que tanto me ha dado y a la que tanto le debo, y diría que es sencillo, que solo quiero decirle dos cosas: que la investigación no riñe con la formación, y que la formación y la investigación no riñen con la realidad.

La investigación no riñe con la formación

Si bien la academia permite formar tanto al docente como al estudiante, si bien permite transformar, si bien hay siempre nuevas formas de comunicar, descubrir y explorar el conocimiento por parte de ambos, a pesar de que pueda no variar mucho a través de los semestres, el estudiante es vulnerable y

siempre tomará como ejemplo aquello que diga o no diga el profesor, aquello que haga o no haga, cómo tome decisiones, cómo evalúe la realidad y cómo decida compartir su visión del mundo con él.

La vara es alta: entender cómo funciona cada nueva generación que pasa por el aula de clase, buscar cada vez mejores formas de tocar corazones y formar en pensamiento crítico. Ser docente es una responsabilidad enorme que exige capacitación y rigurosidad en todos los sentidos.

Necesitamos profesores comprometidos con su oficio, que dediquen parte de su formación a explorar el arte de compartir y transformar vidas a través del conocimiento y que comprendan la sana necesidad de que haya un balance entre la capacidad de comunicar y formar, y la capacidad investigativa. Pareciera que en el mundo las universidades en general se regieran por una competencia de *papers* y no por la competencia de quién forma mejores seres humanos, en el sentido más integral de la palabra, que por supuesto involucra tecnicismo científico. Con esto no pretendo sacrificar la producción científica, ni bajar de categoría a ningún estudioso o semillero de investigación. Es precisamente la universidad el espacio llamado para la ciencia, pero es también el espacio llamado al encuentro de saberes y de humanos, el espacio llamado a formar en valores y en la toma de decisiones. Debemos tocar corazones, no solo retar mentes científicas.

La formación y la investigación no riñen con la realidad

Siempre hablamos de pertinencia en la educación y de cómo se capacita para el trabajo en las empresas, que son las generadoras de empleo. Siempre hablamos de cómo se debe moldear la oferta educativa, pero reducir la academia netamente a la respuesta a la demanda de empleo es quitarle las alas para soñar y crear el futuro, y de evaluar el presente sin el afán del inmediatez, pero con la responsabilidad juiciosa de dar soluciones y generar discusiones acertadas en el tiempo preciso.

Quedan muy bonitos los *papers*, son necesarias las conversaciones técnicas y profundas, pero si no sabemos comunicar para el colombiano de a pie, para el empresario del día a día, para las pequeñas y medianas empresas que componen más del 95% del tejido empresarial del país, esos hallazgos solo van a servir para impresionar a la comunidad científica y transmitir conocimiento a una selecta parte de la sociedad cuya aplicación podrá digerir en cuestión de un tiempo.

Graduamos excelentes científicos, pero si no entienden que fueron entrenados en una estructura de pensamiento determinada según su carrera profesional, que, a fin de cuentas, es la tribuna desde la cual cada uno decide interpretar la sociedad, estos profesionales van a estrellarse contra el muro cuando ingresen al mercado laboral y no sepan aterrizar la caja de herramientas que construyeron durante más de cuatro años de educación superior.

Los académicos, con el respeto y la admiración que les tengo, no pueden pretender insertarse en el mercado laboral del sector real, dar soluciones, escribiendo un libro o un *paper*. En las empresas de todo tipo se requiere ejecución, toma de decisiones tanto operativas como tácticas, y aplicación práctica y pragmática del conocimiento, y desde la academia debemos construir esas respuestas y especialmente plantear las preguntas.

No hace bien la desconexión del académico con la realidad del país, tampoco hace bien el desinterés del empresario por la producción científica y el reto está en ponerlos a conversar para plantear los problemas pertinentes y dar las soluciones acertadas. Hace falta calle, apertura, dejar el ego de lado y entender que la labor académica radica en muchas cosas, pero, sobre todo, en el servicio.

Academia para soñar y proponer

¿Qué hacer entonces? La academia es el espacio para soñar, plantear preguntas y aventurarse a explorar soluciones. El espacio para formarse como persona, fortalecer el pensamiento crítico y forjarse el futuro según se decida, de manera integral y decidida. Es el espacio para encontrar mentores, tomar tinto con los profes discutiendo temas apasionantes, ejercer liderazgo en grupos de interés, cultivar relaciones de valor para toda la vida, descubrir la ciencia y perderse leyendo libros deliciosos que inspiren a transformar realidades.

La academia no es perfecta, tiene cientos de retos y debe congregarse muchos actores para ser pertinente y efectivamen-

te líder de ciudad, región y país. Debe salir del aula, andar la calle, conversar, plantear problemas, proponer, entender realidades, investigar y generar conocimiento riguroso y científico siempre en la dirección de velar tanto por su aplicación como por su divulgación incluyente. Pero lo más importante siempre será entender que las personas que pasan por el aula de clase, profesores y estudiantes, son seres humanos sedientos de construir conocimiento integral en el sentido más estricto de la palabra, conocimiento que, ciertamente, va más allá que un texto guía, un *paper* o unas diapositivas.

Siempre seré una aliada y embajadora de esta institución y por eso mismo hago con humildad estas dos propuestas que, desde mi punto de vista en el sector privado, son innegociables para la construcción de sociedad desde la academia: la investigación no riñe con la formación, y la formación y la investigación no riñen con la realidad.

El oficio de la administración y el humanismo

*Cristina Vélez Valencia**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch15>



* Decana de la Escuela de Administración de la Universidad EAFIT.

La administración, como disciplina y como institución, está en crisis. Los títulos de las últimas conferencias que agrupan a las escuelas de negocios del planeta están llenos de llamados de atención e imperativos. Con frases como “lo que nos trajo hasta acá no nos va a llevar hacia allá”, “educando para la sostenibilidad”, “la necesidad de la flexibilidad” y referencias permanentes a los retos, al futuro y al cambio nos muestran una institución que está reaccionando a cuestionamientos profundos sobre su esencia.¹ Y no son menores. La gerencia, la mano visible del mercado, fue una de las instituciones primordiales del capitalismo democrático del siglo xx, pero ya entrados en el siglo xxi no ha terminado de definir su rumbo para lo que está por venir, ni de entender su capacidad para moldear el mundo del futuro. Sin embargo, hay cierto consenso sobre los retos que debe enfrentar la administración como práctica y la educación en negocios, de cara a su compromiso con la sostenibilidad, la inclusión y la responsabilidad. La respuesta a la pregunta de cómo dar estos giros está precisamente en su historia.

La necesidad de formar personas competentes para la gerencia y la administración de proyectos es relativamente nueva. Hasta antes de finalizar el siglo xix, el comercio, las empresas, e incluso las industrias nacientes, se manejaban en familia o

¹ A modo de referencia, el título de la conferencia anual de la European Foundation for Management Development (EFMD) de 2022 es “What brought us here might not get us there” (“Lo que nos trajo aquí puede no llevarnos allá”) (más información aquí: <https://events.efmdglobal.org/events/2022-efmd-annual-conference/>); en el programa de la conferencia internacional anual de la Association of Masters of Business Administration y la Business Graduates Association (AMBA/BGA) de 2022, el ochenta por ciento de las charlas que no tenían que

en redes de parentesco. Ese era el caso de los comerciantes en el Magreb en el año 1000, que utilizaban sus redes religiosas y familiares para compensar la enorme incertidumbre y los problemas de coordinación que surgían de tener que comerciar productos entre una esquina y otra del Mediterráneo sin certeza sobre el precio, la seguridad o incluso la posibilidad de cerrar el negocio (Greif, 1989). Los monjes cistercienses, grandes innovadores del siglo XII, aprovechaban los votos de obediencia y pobreza, y la capacidad científica de sus monjes, para emprender proyectos tecnológicos sofisticados para la época, como lo fueron los primeros molinos de agua (Baumol, 2010). La asignación de las tierras y las personas esclavizadas del modelo de encomienda de la Nueva Granada se hacía entre paisanos, consolidando redes regionales de España en el “Nuevo Mundo” (Román Tamez, 2017). Incluso, los primeros conatos de industrias en Inglaterra en el siglo XVIII eran manejados por familias (Barker, 2017, p. 78).

ver directamente con el proceso de acreditación estaban relacionadas con la respuesta de la educación superior a algún tipo de crisis, y el tema central de la reunión anual de la Association to Advance Collegiate Schools of Business (AACSB) de 2022 fue “innovar para el cambio”.

Sin embargo, los cambios que trajo consigo la Segunda Revolución Industrial, la construcción de proyectos de infraestructura de gran envergadura como el ferrocarril transoceánico en Estados Unidos, entre otros, y el surgimiento de empresas tan grandes que obligaron a la definición de leyes antimonopolio rigurosas hicieron necesario comenzar a formar gerentes profesionales. Este tipo de proyectos y de empresas no podían gerenciarse dentro de una misma red familiar y los dueños no eran capaces de tomar todas las decisiones necesarias para que siguiera avanzando la empresa. La familia, las redes de paren-

tesco, la afinidad regional o local, o los vínculos religiosos no eran suficientemente robustos para manejar proyectos de gran tamaño (Chandler, 1977).

Las universidades en Estados Unidos fueron las primeras en responder al reto de crear escuelas especializadas en administración. Las escuelas debían formar personas capacitadas para tomar decisiones y gerenciar proyectos de alguien más, resolviendo el problema del principal y el agente mediante la formación de una burocracia profesional. Como todas las burocracias profesionales, la administración debía tener sus propias reglas, un cuerpo de conocimiento propio y una serie de señales que definieran qué era eso que estaban construyendo (Khurana, 2010). Debía ganar legitimidad, como una advenediza abriéndose espacio entre las musas.

Como corolario, este esfuerzo terminó llevando al surgimiento de una nueva clase social: la clase gerencial. Personas que podían acumular riqueza y poder, que podían colarse entre las élites regionales sin ser herederos o pertenecer a determinadas redes de afinidad tradicional. De ahí surgió lo que Drucker (1974) catalogó como una institución definitivamente moderna y definitivamente occidental, que, en sus palabras, se enraizó con una velocidad y profundidad sin precedentes: “Rara vez en la historia humana ha demostrado una institución su indispensabilidad tan rápidamente y con menor frecuencia aun, se ha consagrado una institución nueva con tan poca oposición, tan pocas molestias, tan poca controversia” (p. 18).

Hace cuarenta y cinco años, en la segunda edición del *Academy of Management Review*, la revista más prominente de la

disciplina publicó un artículo teórico sobre el vínculo entre la gerencia y el humanismo. McFarland argumenta, desde una mirada ingenua, que él califica como humanista, que la gerencia y las organizaciones tenían la capacidad de cambiar las instituciones sociales, en la medida en que los problemas de la sociedad tenían más que ver con las organizaciones y las instituciones sociales, que con la naturaleza humana (McFarland, 1977, p. 206). McFarland procede a afirmar, sin atisbos de ironía, que la administración es la facultad sobre la que se cimenta la estabilidad social y la más alta de la mente humana.

Un siglo después del surgimiento de las primeras escuelas de negocio en Estados Unidos y seis décadas después de su surgimiento en Colombia sabemos que la educación gerencial y de negocios, creada en parte para darle legitimidad a la administración, es una de las responsables de su actual crisis de ilegitimidad. Por eso, tiene que repensar su posición humanista desde un humanismo crítico y no complaciente, y entender que el discurso del siglo xx se agotó. No hay heroísmo en el crecimiento sin límites, en la generación de ingresos sobre todas las cosas y en la protección de los accionistas sobre los grupos de interés. Lejos de la postura de McFarland, debe identificar sus puntos ciegos y hacerse preguntas sobre su rol frente a la inclusión, la sostenibilidad y la responsabilidad.

El surgimiento de la institución de la gerencia en el siglo xx y el cambio social que generó en el mundo occidental es evidencia de que la práctica de la gerencia y la educación gerencial pueden lograr transformaciones sociales, y, en este

siglo, profundizar la inclusión, posicionar el imperativo de la sostenibilidad y asegurar que la gerencia sea responsable, lo que generará organizaciones igualmente incluyentes, sostenibles y responsables. La administración humanista del siglo XXI exalta el oficio y la práctica como una de las expresiones esenciales de lo humano, entendiendo que ahí está su capacidad de darle forma a la realidad. De la misma manera que se adoptó fácilmente como institución con unas reglas determinadas en el siglo XX, puede –y debe– volver a hacerlo en el XXI con sus nuevos imperativos.

Referencias bibliográficas

Barker, H. (2017). *Family and business during the Industrial Revolution*. Oxford: Oxford University Press.

Baumol, W. (1990). Entrepreneurship: Productive, unproductive, and destructive. *Journal of Political Economy*, 98(5), parte 1, 893-921.

Chandler, A. D. (1977). *The visible hand: the managerial revolution in American business*. Cambridge: Belknap Press.

Drucker, P. (1977). *La gerencia de empresas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Greif, A. (1989). Reputation and coalitions in medieval trade. *Journal of Economic History*, 49, 857-882.

Khurana, R. (2007). *From higher aims to hired hands: The social transformation of american business schools and the unfulfilled promise of management as a profession*. Princeton: Princeton University Press.

McFarland, D. E. (1977). Management, humanism and society: The case for macromanagement theory. *Academy of Management Review*, 2(4), 613-623.

Román Tamez, Á. L. (2017). *Indios mineros y encomenderos: análisis sobre la composición y comportamiento de la renta de la encomienda de Opiramá, Provincia de Popayán, Nuevo Reino de Granada (1625-1627)*, Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

¿Qué puede ser más humanista que una empresa?

*Ricardo Sierra Fernández**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch16>



* Presidente de Celsia.

Francesco Datini fue un comerciante y banquero italiano. Nació en 1335 y murió en 1410 en la ciudad de Prato. Fue un intrépido negociante de tejidos, especias, vino y armas, entre otras mercancías, pero, sobre todo, se le reconoce como el padre de la empresa moderna. Datini consolidó una red de sucursales por toda Europa y creó un verdadero conglomerado en términos modernos, que quedó documentado en un sinnúmero de cartas privadas y oficiales que reflejan su forma de hacer las cosas y nos acercan a un líder obsesivo y adicto al trabajo. En términos de hoy, sería un especialista en microgerencia: esto le permitió acumular riquezas enormes para los estándares de la época. Al final de sus días decidió incorporar un criterio “humanista” y donó su herencia a una fundación para cuidar a los pobres de Prato, entidad que milagrosamente ha perdurado hasta nuestros tiempos. Quién iba a pensar que este “mercader de Prato” sería el precursor de un modelo filantrópico que ha sido usado por otros famosos como Ford, Carnegie, Rockefeller, Gates o Buffet.

Lo interesante de Datini y sus empresas es que surgen en medio de los siglos xiv y xv, cuando las ideas del Renacimiento y el reencuentro con el humanismo empiezan a ebullición impalpables, y el ser humano con sus cualidades y valores comienza

a desplazar el teocentrismo y a imponer un nuevo modelo económico basado en el libre intercambio de bienes y servicios; un modelo que rompe y destruye el obsoleto feudalismo y empieza a configurar el gran salto de la humanidad, el capitalismo. Y es que, gracias a ese nuevo sistema económico, se logra eliminar condiciones de pobreza y desigualdad que la humanidad había vivido por siglos, y, a la par, aumentar la esperanza de vida y los niveles educativos, entre otros, de una forma que no tenía precedentes. Comienzan los Datini de esos siglos de humanismo e ilustración a experimentar una evolución fascinante: de grupos de logias y artesanos a empresas industriales y comerciales, con increíbles capacidades de transformación.

Faltarán unos siglos para que Adam Smith nos dé las pistas sobre los elementos fundacionales de ese sistema capitalista que traería una prosperidad inimaginable. Pero lo cierto es que Datini y quienes le siguieron afrontaron obstáculos bien distintos a los que las empresas contemporáneas enfrentan en estos días, y eso nos lleva a preguntarnos: ¿viene una época de humanismo empresarial diferente, que sea capaz de ir más allá de la filantropía, que pase de un capitalismo de accionistas a uno consciente, y que incorpore un actuar ético y responsable en todas sus aristas?

Las empresas viven los principios del humanismo de manera inconsciente en el sentido de que son las personas el centro de todo. En una empresa las decisiones se desarrollan de forma racional y el destino final del quehacer empresarial es poder entregar bienes, servicios y experiencias a los clientes,

de modo que en un ambiente de competencia los prefieran. Es decir, enriquecen la vida de aquellos a quienes sirven y al hacerlo se enaltece la de los colaboradores que hacen esto posible. Es aquí donde vemos un verdadero sentido humano de las empresas, al contribuir a que la sociedad, como un todo, sea más rica y próspera; aunque los retos son enormes, ya que hay nuevas tendencias sociales y demográficas que confluyen en problemas globales como el del cambio climático y exigencias de comportamiento en asuntos ambientales, sociales y de gobierno (ESG, *environmental, social and governance*) que no se pueden obviar. Veamos a qué nos referimos y qué enfrentan por estos días las empresas humanistas.

Del énfasis casi obsesivo por un capitalismo del accionista (*shareholder capitalism*) se está pasando al reconocimiento de un capitalismo consciente apoyado en ligas de empresarios, movimientos, directores ejecutivos (CEO, *chief executive officer*) en varias partes del mundo, poderosos fondos de inversión, entidades financieras; todos abogando por un actuar diferente, un nuevo modelo que reconozca y valore la importancia de actuar responsablemente en el ámbito ambiental, social y de gobierno. Como líder empresarial, he laborado en un ambiente cultural que abraza hace varios años estas máximas, pero muchas veces me he preguntado si los inversores han entendido y premian estos comportamientos. No se puede negar que, en su gran mayoría, los inversionistas viven enfocados en el corto plazo, concentrados en los resultados de un reporte trimestral y que son, con contadas excepciones, incapaces de reconocer las

tendencias positivas, las capacidades que se crean y desarrollan con trabajo multianual. Es curiosa esta dinámica en la que exigen y reclaman inversiones sostenibles, que se tenga una agenda en lo ambiental, en lo social y de gobierno, pero abandonan el barco al vender sus posiciones en las compañías o presionan por cambios que privilegien rentabilidad de corto plazo cuando en un reporte trimestral no se logran las metas cuantitativas. Es triste ver compañías que han sido campeonas en muchos frentes de ESG ceder a la presión cuando los resultados financieros del corto plazo no llenan las expectativas y se ven abocadas a abandonar algunas prácticas sostenibles.

Sin embargo, veo señales para el optimismo: una de ellas, que ha motivado cambios en la industria de los fondos de pensiones, fue el de California Public Employees Retirement System (CALPERS), firma que en el 2015 anunció su énfasis en invertir en compañías que sean cumplidoras de estándares reconocidos de ESG y en presionar activamente para que las empresas que hacen parte de su portafolio adopten estas prácticas de forma responsable. Y fueron más allá, pues abandonaron la descripción de estrategia de inversión que decía “compañías que optimicen el desempeño, la rentabilidad y el retorno a los accionistas” por una que declara “la necesidad de invertir en compañías de conducta responsable en cuanto a temas ambientales, cambio climático y temas sociales, con prácticas laborales justas y que tengan diversidad en sus juntas directivas”. Finalmente, explicaron que su “deber fiduciario” es optimizar los retornos sobre múltiples generaciones, y no “maximizar las

utilidades corporativas”. La iniciativa de CALPERS ha sido copiada y adoptada por innumerables fondos de inversión y hoy se reconocen como prácticas de inversión responsable (PRI), que están siendo difundidas por muchos actores.

Los inversionistas comienzan a adoptar nuevos marcos de actuación, y esto influye considerablemente en el actuar de las entidades financieras (bancos y organismos multilaterales para el desarrollo). El mercado de bonos verdes está en ebullición, ya son billones de dólares los que se transan ahí, típicamente con una tasa inferior a la de los bonos tradicionales. Este es un mercado para empresas sofisticadas y con cierto tamaño, pero ya vemos a entidades financieras brindando tasas reducidas para proyectos amigables con el medio ambiente, que promuevan energías renovables o prácticas en diversidad. Todo este flujo de dinero incentiva, alienta y remunera a las empresas que transitan por estos caminos humanistas. Adicionalmente, se ha cerrado casi en su totalidad el mercado financiero para promover proyectos de generación de energía a carbón, y hay ya reducciones y condicionamientos muy grandes para otras fuentes como el gas, solo justificadas por las condiciones especiales de cada proyecto. Así, las empresas que se juegan el todo por un actuar responsable empiezan a sentir un verdadero alineamiento con ese actuar de parte de los proveedores del capital financiero.

Ahora, del espacio de inversionistas y entidades financieras pasemos a uno que recibe mucha atención y que ofrece una gran oportunidad para seguir en el camino de las empresas

humanistas: el de la adopción de la diversidad. Hace poco escuché un *podcast* en el que daban recomendaciones para hacer avanzar ideas y proyectos, y una de ellas sugería tener lo más tempranamente posible un equipo diverso, no solo en las típicas concepciones de género y raza, sino con diversidad generacional, de orientación sexual, de procedencia (regiones del país o nacionalidades diferentes), de formación en distintos tipos de universidades (públicas y privadas), experiencias de vida, etc.

Si retomamos el concepto de que las empresas hacemos parte de la sociedad y nos debemos a ella para contribuir a su progreso, de cierto modo deberíamos lograr que las empresas reflejen su diversidad. La sensibilidad y la resistencia en este campo son complejas y no menores, debido a que hay situaciones que se cruzan con concepciones religiosas o familiares, en las que no hay una fórmula única para que las empresas actúen. Estas barreras son en su gran mayoría inconscientes, sesgos que se presentan en la toma de decisiones frente a asuntos de diversidad y que deben hacerse visibles para poder progresar. Los valores humanistas pueden conectar nuestra razón e intelecto con la empatía y la comprensión, y nos pueden ayudar a dar el salto cuántico que se necesita para integrar equipos más diversos. Hace poco, en un conversatorio sobre diversidad, un grupo de empresarios debatíamos sobre lo complejo que es tener mediciones de los efectos de una política de diversidad bien implementada. A pesar de no tener las métricas, se goza de la clara convicción de que este camino servirá para atraer el talento necesario para generar empresas más sólidas y sostenibles.

Finalmente, un reto mayor es la evolución del trabajo mismo frente al advenimiento de la tecnología omnipresente, de los algoritmos que nos imponen burbujas de información y refuerzan nuestros sesgos cognitivos. El trabajo pospandemia ha impuesto nuevas tecnologías de comunicación, modelos híbridos, horarios flexibles, que en su conjunto buscan privilegiar la calidad de vida de los colaboradores, pero que cuestan para el mantenimiento de una cultura corporativa que tradicionalmente ha basado su fortaleza en la presencialidad, en los ambientes propios de cada lugar de trabajo, en la posibilidad de formar los equipos con el ejemplo y la interacción personal, entre otras. Se podría pensar que estamos en un gran experimento que aún no concluye, no sabemos qué modelo o combinación de formas de trabajo se impondrán, cuál será más productivo o se acomodará más a las necesidades de los clientes y colaboradores; quizás estamos ante una muy buena oportunidad de analizar estos desafíos con apertura y sin preconcepciones. Es la hora de valorar nuevos modelos de trabajo que pongan en el centro a los seres humanos y sus necesidades individuales, y ser capaces de encontrar la fórmula adecuada para cada situación; si las empresas despliegan maestría al personalizar productos y servicios para los clientes, este es el momento de personalizar el modo en que los colaboradores aportan con su conocimiento y experiencia para maximizar el impacto generado.

Lo anterior sin olvidar que es necesario humanizar la tecnología y sacarle siempre provecho. Uno de los retos es saber cómo implementarla con la velocidad y la urgencia necesarias,

sabiendo que es uno de los factores que genera más temor y resistencia al cambio por parte de los colaboradores. Es natural esta reacción ante la adopción de automatismos e innovaciones que desplazan a las personas, que modifican el día a día. Para romper este obstáculo algunas empresas se han comprometido a que nadie perderá su empleo por adoptar tecnologías más eficaces; dan la oportunidad de que los colaboradores sean reentrenados y asuman otras funciones y tareas que agreguen más valor. Este tipo de reglas de actuación y de opciones que apelen a una conexión más profunda con los colaboradores permiten una adopción más tranquila y propositiva de los cambios positivos que la tecnología nos ofrece.

Una nueva era de humanismo empresarial deberá estar acompañada de líderes que le apuesten a ese futuro, que sean capaces de encontrar el camino que permita que ese destino sea aceptado por los clientes, los colaboradores y los inversionistas. Si el humanismo que despertó en los siglos XIV y XV nos invitaba a creer en la razón y el intelecto como esa capacidad humana para superar los problemas, debemos ser optimistas en que la capacidad de los modernos “Francesco Datini” nos va a permitir desarrollar un humanismo empresarial que enfrente los retos contemporáneos. Solo así transitaremos a un capitalismo consciente en el que los inversionistas y las entidades financieras valoren y protejan a las empresas humanistas que se preocupan por los asuntos ambientales, sociales y de gobierno, y que, en particular, apuestan por un trabajo digno y edificante de un grupo diverso de colaboradores que, a la par, sueña con alcanzar nuevas fronteras.

Recordemos que toda empresa tiene una máxima, una sola, que es la que permite prosperar por generaciones: lograr la sostenibilidad al enriquecer la vida de los clientes. Adam Smith, hace más de doscientos años, nos iluminó el camino cuando escribió: “El consumo es el único fin y propósito de toda producción; y el interés del productor debe ser atendido, solo tanto como sea necesario para promover el del consumidor”.

Referencias bibliográficas

Henderson, R. (2021). *Reinventando el capitalismo en un mundo en conflicto*. Barcelona: Profit Editorial.

Mackey, J., y Sisodia, R. (2016). *Capitalismo consciente*. Cambridge: Harvard Business Review Press.

O’Toole, J. (2019). *The enlightened capitalists*. Nueva York: Harper Collins Publishers.

Sinek, S. (2020). *El juego infinito*. Nueva York: Penguin Publishing Group.

Zingales, L. (2012). *A Capitalism for the people*. Nueva York: Basic Books.

Indagando por unos mínimos básicos para un humanismo actual

*Carlos Raúl Yepes Jiménez**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch17>



* Magíster en Estudios Humanísticos de la Universidad EAFIT.
Expresidente de Bancolombia.

El abanico de respuestas a la pregunta ¿qué humanismo para qué sociedad? tiene tanto de largo como de ancho. Más que una receta completa, exhaustiva y agotada, pueden perfilarse unos insumos mínimos y básicos que podrían ser parte de las respuestas posibles. Y eso pretende este texto, contribuir con algunas ideas que nos ayuden a pensar en una sociedad humanista renovada y construida colectivamente, adaptadas a las necesidades actuales y a aquellas que consideremos que pueden hacer parte de una sociedad futura. Ojalá estas ideas que proponemos no caigan en lugares comunes y, por el contrario, contribuyan, en este corto espacio, a estimular conversaciones y reflexiones necesarias, oportunas y siempre inacabadas.

A buena hora se quieren propiciar desde la academia serias y pertinentes conversaciones, debates que motiven y que den luces sobre caminos que podemos y debemos recorrer en la búsqueda de un humanismo y una humanidad que respondan a los tiempos actuales, a sus cambios, encrucijadas, miedos y expectativas, que nos inviten a desarrollar nuevas capacidades y diálogos renovados desde las convicciones y las motivaciones personales, sociales y profesionales. Un diálogo actual con sentido futurista que nos prepare como sociedad para lo que se

viene y se necesita. Veamos cinco posibles respuestas que queremos insinuar.

Un humanismo para la dignidad

Somos humanos, pero muchas veces no parece. Y entonces, ¿cómo hacemos para ser humanos de verdad? La respuesta puede estar en lo que hacemos, en cómo vivimos, en cómo actuamos, en aquello que nos mueve para ser mejores personas, profesionales y ciudadanos, ese objetivo común que nos une: transformar nuestras sociedades de manera positiva y trascendente.

Una sociedad como la alemana, que transitó por los caminos de la barbarie, fue capaz, en su constitución de mayo de 1949, de encontrar una fórmula que, por sencilla que parezca, es una potente declaración de humanismo. En efecto, una sociedad arrasada por la desesperanza declaró en dicha constitución, en su artículo primero, la protección de la dignidad humana bajo criterios de inviolabilidad e intangibilidad. La dignidad humana es inviolable.

Tal vez uno de los textos más impactantes sobre la dignidad humana y las preguntas en la vida es *El hombre en busca de sentido* de Viktor Frankl (2015). La bajeza y el abismo profundo de las conductas del ser humano se exponen de manera dramática, eso que no quisiéramos que sucediera, esa conducta reprochable, representada en un campo de concentración, que debe sacudirnos para cuestionarnos sobre nuestra humanidad

o, mejor dicho, sobre nuestra inhumanidad. Desde la agonía, el sufrimiento y las privaciones tratamos de entender nuestras razones para vivir y para estar.

No podemos profundizar ahora, aunque quisiéramos, en el significado de *dignidad*, pero esperamos que se nos dispense de hacerlo y se nos permita tratar de esbozar a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de ella con dos valiosos aportes académicos. El primero nos lo propone Peter Bieri (2017) en *La dignidad humana. Una manera de vivir*. El humanismo para la dignidad que convocamos no es nada distinto a poder pensar en el tipo de vida que deberíamos vivir como seres humanos, a que cada uno tenga la posibilidad de preguntarse cómo soy tratado por los demás, cómo yo trato a los demás y, finalmente, cómo estoy yo en relación conmigo mismo. El segundo aporte académico que creemos nos ayuda a demarcar nuestra aproximación al concepto de dignidad nos es planteado por el profesor Dorando Michelini (2010) en “Dignidad humana en Kant y Habermas”, cuando señala que

el reconocimiento de todo ser personal, y particularmente de todos los seres humanos como personas, tiene como consecuencia fundamental que cada uno debe ser tratado siempre al mismo tiempo como fin y nunca solo como medio. De esta comprensión deriva Kant el imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca solamente como medio” (Kant, 1996, p. 44s.). Siempre que se objetiva al otro y se lo instrumentaliza

—es decir, se lo utiliza sólo y exclusivamente para los fines propios—, se lesiona su dignidad como persona.

No se nos pueden pasar por alto algunas expresiones del lenguaje de la indignidad, aquellas que lo representan, y que cuando reclamamos un espacio para el humanismo, deberíamos meditar sobre cada una de ellas, sobre todo, para ponernos en esos zapatos de quien las vive y las padece, para sentir, de alguna manera, sus efectos en nuestras vidas: humillación, esclavitud, distanciamiento, lejanía, frialdad, invisibilidad, desprecio, burla, engaño, vergüenza, destrucción, sometimiento y muchas más.

Cortina (2021), citando a Levinas, nos enseña esa dignidad en el rostro del otro, en la imagen de su fragilidad, que me impulsa a ser moral, pues la responsabilidad no viene de mí mismo, sino de fuera. No soy yo quien toma la iniciativa, sino la fuerza del rostro de quien sufre, porque las personas no somos individuos aislados, estamos vinculados con otros en una relación básica de reconocimiento recíproco, de intersubjetividad e interdependencia. Tal vez es esa la mejor forma de preservar la humanidad. ¿Acaso la dignidad no podría ser la mayor expresión de igualdad?

Un humanismo de la visibilidad (más allá de la inclusión)

“Que lo injusto no me sea indiferente”, esa expresión de una de las canciones que escuchaba de Mercedes Sosa se me volvió un

propósito de vida. Solo escucharlo me movía y me conmovía profundamente, y lo volvía pregunta: ¿y es que acaso lo injusto nos puede ser indiferente? La respuesta fue y sigue siendo un simple, contundente y preocupante sí. La indiferencia hace parte de nuestras vidas o ingresa a ellas, muchas veces sin darnos cuenta, si ignoramos nuestro entorno. El desconocimiento de la injusticia social causa indiferencia.

Muchos años consideré que una buena línea de acción para mitigar esta ausencia de humanismo era pensar y trabajar en la inclusión de las personas, en su inserción en la sociedad, en que cada vez pudieran tener acceso o más acceso a los bienes, los productos y los beneficios que la sociedad ofrecía. Y funcionaba. Por supuesto que para hablar de inclusión había que mirar hacia la exclusión y los excluidos. Sin embargo, también reconocía que pensar en los excluidos era insuficiente, porque había una categoría de seres humanos que ni siquiera hacían parte de ese grupo, y que son los invisibles. Esta es una segunda respuesta a la pregunta que se nos hace: debemos ir más allá, no ser humanos solo con los excluidos, para los que ya se tienen estadísticas, mediciones, que se sabe quiénes son, sino también con los invisibles, aquellos que existen en la vida pero no para la sociedad, esos en los que poco se piensa, porque precisamente parecen inexistentes, no se mira hacia ellos, no existe programa alguno que tenga con ellos un mínimo de humanidad y dignidad. Son aquellos a los que el Papa Francisco se refirió hace algún tiempo como los que hacen parte de la cultura del descarte, ese nombre que le dio a

nuestro actual modo de vida que antepone el ‘consumir y tirar’ al ‘reducir o reutilizar’ y que busca el confort, el placer inmediato, potenciado por la publicidad y la industria de la obsolescencia programada. En su significado más inhumano, las personas son bienes de consumo, que pueden ser usados y tirados, esclavizados, excluidos o sometidos a desigualdad y falta de recursos y derechos (Manos Unidas, 2021).

Ignacio de Loyola nos dice que tenemos que pararnos a pensar, hacer un alto en el camino, preguntarnos ¿para dónde vamos?, llevar a cabo un examen profundo de nuestra existencia y el significado de nuestros hábitos y nuestras acciones. Lo que comúnmente se llama un monólogo es el más profundo de los diálogos, el que llevamos a cabo con nosotros mismos en busca de sentido. Y si nos hacemos preguntas y nos cuestionamos, no menos importante es tener respuestas sobre nuestro comportamiento en sociedad, a qué le damos valor y a qué no, qué reprochamos y qué no, cómo enfrentamos nuestros problemas. En un mundo cambiante las reacciones y actuaciones tienen que ser ágiles, efectivas, entender los problemas, pero también proponer las soluciones. Uno de esos caminos que debemos recorrer nos es señalado por la profesora Martha Nussbaum, en su libro *El cultivo de la humanidad* (2005), cuando nos invita a “crear una comunidad de personas que desarrollen pensamiento crítico, que busquen la verdad más allá de las barreras de clase, género y nacionalidad, que respeten la diversidad y la humanidad de otros”.

Necesitamos una ética cívica, donde el ciudadano sea y se sienta parte de las decisiones que se toman en su comunidad

local, nacional y global. El ciudadano es un activista de sus expectativas y sus necesidades, ignorarlo es un craso error. El ciudadano quiere y necesita ser relevante, tiene un papel fundamental por cumplir en la búsqueda de una sociedad mejor, máxime cuando las sociedades están cambiando, están inquietas, transitando del Estado de bienestar de finales del siglo XIX a un estado de malestar en el presente siglo, en el que el ciudadano no encuentra una respuesta institucional, ni de sus comunidades, ni de los políticos y la política, en el que la democracia está siendo puesta a prueba.

El ciudadano continuará estando en el centro y también continuará su lucha por buscar y encontrar espacios para ser oído, para intervenir en lo público, para ser tenido en cuenta y ser parte de una sociedad, una especie de búsqueda permanente por un lugar en el mundo. Pensar, hablar, participar y decidir serán los verbos rectores continuos de su actuación. Las redes sociales digitales y el asedio de la información están reconfigurando su rol y su actividad, y especialmente sus intereses, expectativas y decisiones.

Adela Cortina, en su último libro, *Ética cosmopolita* (2021), hace un llamado a la justicia como valor esencial de convivencia en una sociedad donde el ciudadano esté en el centro, y señala que

quien no se interese por el valor de la justicia tampoco se preocupará por discernir qué normas son justas; quien no se indigne ante las injusticias tampoco llegará

a percibir el deber moral; quien no desarrolle las virtudes necesarias para discernir qué es lo justo y para quererlo será incapaz de participar en los diálogos (p. 37).

Y ella misma muy bien nos lo pregunta: ¿por qué va a preferir un ciudadano interesarse por el bien común y no por el egoísta, si no valora la dignidad propia ni la ajena?

Un humanismo para la resonancia

El sociólogo alemán Harmut Rosa planteaba, a manera de diagnóstico, un serio problema de nuestra sociedad en la modernidad tardía: la alienación y la aceleración, y así justamente tituló uno de sus libros. Seguramente con el paso de los años supo que diagnosticar no era suficiente y fue por ello por lo que escribió *Resonancia* (2016), que considero su respuesta al problema que había planteado y también un camino para su solución. Una solución basada en una sociología de la relación del ser humano con el mundo, “la manera en que, como sujetos, experimentamos el mundo y tomamos posición ante él”. Un humanismo desde la contemplación y la valoración positiva de sus relaciones. Un humanismo que se conecta consigo mismo y el entorno, con las personas, las cosas y la naturaleza, esto es, con lo que Rosa denomina los *ejes de resonancia*. Queremos, así, proponer como tercera respuesta a la pregunta que nos hacemos en este artículo la que se deriva de la calidad de vida de las personas y de la calidad de sus relaciones sociales, económicas, culturales y corporales, que no pueden ser medidas solo

en función de la disposición de los recursos, sino también de la capacidad de tenerlas, sostenerlas y mantenerlas. En el fondo, esto es también lo que queremos proponer, un humanismo que permita que las personas tengan experiencias, percepciones y acciones tales que puedan relacionarse positivamente en sus sociedades.

En *El cuidado esencial* de Leonardo Boff (2002) hay una visión que nos amplía y complementa los conceptos de resonancia y de ejes de resonancia, y que podríamos entender como una ética del cuidado, esto es, del cuidado de nosotros mismos, que retomando a Rosa consiste en cuidar nuestra relación con el mundo, con las cosas, las personas y la naturaleza. Si Rosa lo llama *resonancia*, tal vez Boff lo llama *convivencialidad*. Boff, al hablar de convivencialidad, habla de esa posibilidad de combinar el valor técnico de la producción material con el valor ético de la producción social y espiritual, donde conviven diferentes dimensiones que deben procurar un equilibrio multidimensional entre la sociedad y la naturaleza, reforzando el sentido de pertenencia mutua. En esta misma línea, la del cuidado de nuestras relaciones, encontramos en Victoria Camps (2021) un pensamiento que refuerza nuestra idea de un humanismo para la resonancia cuando nos invita a

poner el cuidado en el centro de las relaciones humanas y por el que en lugar de concebirnos como sujetos autónomos, racionales, capaces de dominar cualquier fenómeno adverso, nos viéramos también como seres interdependientes y relacionales, empáticos con los

semejantes y atentos a los requerimientos del planeta que estamos deteriorando.

En síntesis, hablamos de un humanismo que reivindique positivamente la calidad de nuestras relaciones, una forma de ser y de hacer, una forma de cuidar nuestro existir, co-existir y con-vivir.

Un humanismo económico consciente

El mundo económico está estrechamente relacionado con los números, la productividad, la rentabilidad, el crecimiento y la acumulación. Eso no es malo, pero lo que sí parece que no conviene es que se encierre ahí, en el mundo de los resultados cuantitativos no cualitativos, de los efectos y no las causas. Por eso queremos que la cuarta respuesta pase por pensar en un humanismo económico consciente, hacia una economía más humana. Como dice el profesor Michael Sandel (2014) en Harvard “ya es hora de que las economías de mercado tengan herramientas más humanas”.

Nos preguntamos con frecuencia si la democracia sobrevivirá a estas épocas turbulentas en las que se juntan miedos y preocupaciones individuales y colectivas por el futuro, se deteriora la calidad de las instituciones y de las organizaciones, se confía poco en las personas y el pesimismo aumenta, en las que la credibilidad y la gobernabilidad van en franca decadencia. Si esto está pasando en democracia, ¿qué podremos decir sobre lo que puede estar pasando en el mundo económico? Tanto la

democracia como el capitalismo están sufriendo cambios, los desafíos que enfrenta cualquier estructura social y política en la medida en que va pasando el tiempo, la lucha permanente por su supervivencia mientras la humanidad encuentra mejores formas de hacer las cosas. Una economía debe ser consciente de sus variables humanistas, que inspiren el desarrollo de sus modelos bajo una propuesta inclusiva, potente y transformadora que tenga en cuenta las dimensiones de la cultura, la dignidad, el propósito y la integración entre personas y organizaciones.

Ser consciente es ser capaz de comprender el mundo y lo que en él sucede, aprehender su realidad, fijarse un propósito; es un compromiso con la coherencia, la integridad y la libertad que tenemos para tomar nuestras decisiones. Un compromiso con la ética, que es un estado de reflexión permanente sobre la calidad y el impacto de nuestras decisiones basadas en valores que nos interesan a todos. Las organizaciones son el fruto de su capacidad para establecer conexiones de largo plazo con la sociedad. De ahí depende su perdurabilidad en unos entornos cada vez más complejos y desafiantes.

No se trata de una teoría aislada, se trata de una propuesta concreta que se conecta con las necesidades y las expectativas de la sociedad. Mackey y Sisodia, en *Capitalismo consciente* (2014), devolvieron el capitalismo y las empresas a su esencia para imaginarlos bajo una visión cooperativa y humana que transforme positiva y responsablemente a las personas y la sociedad; que nos devuelva la esperanza de tener un país

económicamente próspero, ambientalmente saludable y socialmente incluyente.

La medición de la prosperidad no puede seguir haciéndose solo con base en el producto interno bruto (PIB), tenemos que encontrar otros valores e indicadores que sean más amplios, que abarquen otras variables, que nos digan si una sociedad está o no progresando, pero no solo en la dimensión económica. Hace ya mucho tiempo, en su libro *Desarrollo y libertad* (2020), Amartya Sen, premio nobel de economía, nos llamaba la atención por considerar el desarrollo solo como un número, pues lo entendía como un proceso de expansión de las libertades reales de las que disfrutaban los individuos, de las libertades humanas en contraste con el PIB, las rentas personales, la industrialización o los avances tecnológicos, entre otros. Se trata de un desarrollo que exige la eliminación de las principales fuentes de privación de la libertad: la pobreza, la tiranía y la escasez de oportunidades. Debemos mirar, a manera de ejemplo, hacia los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS), los resultados del Dow Jones Sustainability Index, las empresas y el capitalismo consciente, las sociedades de beneficio de interés colectivo. La Primera Ministra de Nueva Zelanda dijo claramente en Davos en 2019 que

nadie quiere vivir en un país donde, a pesar de un fuerte crecimiento económico, hay familias sin hogar, el medioambiente se degrada con rapidez, las personas con problemas de salud mental no reciben el trato que necesitan y hay indigentes en las calles, haciendo un llamado para pensar en estándares de vida basados en

parámetros cualitativos como la identidad cultural, el medioambiente, la vivienda, los ingresos, el consumo, la adaptación del país a la era digital y las conexiones sociales, bajo un presupuesto de bienestar (Pérez Oli-va, 2019).

Un humanismo de la decencia

¿La decencia de qué? De la forma y el fondo de la manera como nos estamos relacionando y comunicando en la sociedad, y especialmente, en las redes sociales digitales. Qué estamos buscando y qué nos está pasando cuando accedemos a este mundo. En esta quinta y última respuesta nos referimos a la necesidad de proponer la humanización de las redes sociales digitales. Un llamado a la decencia (y al respeto) bajo la búsqueda de unos mínimos básicos de humanidad. No hacerlo necesariamente nos afectará no solo individualmente como personas, sino colectivamente como ciudadanos. Ignorar y dejar pasar lo que allí sucede sin preocupación alguna, sin reproche y sin sugerir herramientas que eviten la degradación, seguramente nos conducirá a unas sociedades más inhumanas, desconcertadas y dispuestas a sacrificar su libertad y sentido de convivencia en pos del progreso.

El mundo es lenguaje y significados, el mundo es una conversación y es comunicación. Las organizaciones y las sociedades son el fruto de sus conversaciones, buenas o malas, pero son el fruto de ellas.

En *Rescatar la palabra* (2020), la profesora Cortina cuestiona la corrupción del lenguaje y la dramática degradación del uso de las palabras. Para ella, es imperioso que recuperemos su valor. La palabra que nos hace sociales, que permite deliberar sobre lo justo y lo injusto, lo conveniente y lo dañino. La palabra que acontece en el diálogo. No puede permitirse la violencia que trae al diálogo el discurso manipulador, los discursos de odio que dinamitan los puentes de la comunicación y hacen imposible la vida democrática.

En el mismo sentido, Alejandro Gaviria (2019), en *Siquiera tenemos las palabras*, afirma sobre George Orwell que, más allá de los problemas de su tiempo, señaló un hecho esencial, una realidad casi antropológica: la manipulación del lenguaje por quienes detentan el poder. La crisis política del mundo actual, con su falsificación de la realidad, la multiplicación de la mentira y su polarización oportunista puede caracterizarse como orwelliana; el lenguaje político, según lo escribió Orwell, está diseñado para que las mentiras suenen veraces y los crímenes parezcan respetables.

Cuando escribí mi tesis para optar al título de magíster en Estudios Humanísticos en EAFIT, lo hice sobre la incidencia de los procesos de desinformación en la toma de decisiones, léase *fake news* en democracia. Sentí un gran alivio al hacerlo, pues me parecía que tenía la responsabilidad de manifestarlo, de expresar una preocupación y hacer evidente el fenómeno de la desinformación en redes sociales digitales y su impacto en la vida cívica de las sociedades, de los ciudadanos y en la vida íntima de las personas.

Las redes sociales digitales han cambiado y continuarán cambiando nuestra forma de ser, de actuar y de pensar. Nos han permitido acceder a un mundo ilimitado de información y de conocimiento que no había sido alcanzado antes por las personas en la historia de la humanidad. Nunca se había tenido tanta información disponible, de forma tan rápida y en tiempo real. Se trata de un fenómeno que no podemos ignorar por el impacto que tiene en todos los ámbitos de la sociedad y que llegó para quedarse y producir transformaciones.

Pero esto tiene tanto de positivo como de negativo. Por las redes sociales digitales no solo circula información, también lo hacen valores, intereses, juicios, prejuicios y emociones. Katharine Viner (citada por Casajuana, 2016) lo dice claramente: “Estamos atrapados en una confusa batalla entre la verdad y la mentira, entre los hechos y los rumores, entre los ciudadanos conectados y desconectados, entre una minoría bien informada y una muchedumbre desorientada”.

Otro análisis preciso sobre el que queremos llamar la atención en la búsqueda de un humanismo es el que hace Ralph Keyes (citado por Rodríguez, 2019) cuando afirma que a pesar de que siempre ha habido mentirosos, las mentiras se solían decir con una cierta vacilación, un poco de ansiedad, una pizca de culpa, algo de vergüenza, o al menos embarazo. Ahora, haciendo uso de nuestra inteligencia, hemos encontrado razones para manipular la verdad y así poder mentir sin remordimientos.

¿Acaso puede haber algo de humanidad cuando nos acostumbramos a estar en un modo de posverdad, esto es, cuando

distorsionamos deliberadamente la realidad, para manipular creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales?

Finalmente, para continuar hacia adelante con la conversación que se propone en este artículo, además de preguntarnos ¿qué humanismo para qué sociedad?, debemos preguntarnos también ¿qué sociedad queremos? La respuesta podría ser la sociedad que pensemos, escojamos y busquemos. ¿Y todo esto para qué? Para transformarla positivamente, buscar un mejor futuro y apoyarnos desde nuestras aptitudes, actitudes y convicciones en la construcción de una mejor sociedad. Vale la pena intentarlo.

Referencias bibliográficas

Bieri, P. (2017). *La dignidad humana. Una manera de vivir*. Madrid: Herder.

Boff, L. (2002). *El cuidado esencial*. Madrid: Trotta.

Camps, V. (2021). *Tiempo de cuidados*. Madrid: Arpa.

Cortina, A. (2020). *Rescatar la palabra*. Madrid: El País.

Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita*. Madrid: Paidós.

Casajuana, C. (2016). La erosión de la verdad. *El País*, Madrid.

Frankl, V. (2015). *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.

Gaviria, A. (2019). *Siquiera tenemos las palabras*. Ariel, Bogotá.

Mackey, J., y Sisodia, R. (2014). *Capitalismo consciente*. Barcelona: Harvard Business Review.

Manos Unidas (2021). *La cultura del descarte: pobreza y exclusión en la actual crisis ambiental, sanitaria, económica y social*. Madrid.

Michelini, D. (2010). Human dignity in Kant and Habermas. Estudios de *Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 12(1), 41-49.

Nussbaum, M. C. (2005). *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.

Pérez Oliva, M. (2019). El PIB no mide la felicidad. *El País*, Madrid.

Rodríguez, R. (2019). Postverdad y fake news en comunicación política. *Profesional de la Información*. <https://revista.profesionaldelainformacion.com/index.php/EPI/article/view/epi.2019.may.14>.

Rosa, H. (2016). *Resonancia*. Buenos Aires: Katz.

Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Buenos Aires: Planeta.

Sandel, M. (2014). *El Colombiano*. Medellín

Humanismo y optimismo

*Gabriel Mesa Nicholls**

<https://doi.org/10.17230/9789587207859ch18>



* Director del Área de Ciencias del Cuidado y de la Vida de la Universidad EAFIT.

Seguiremos viviendo simultáneamente en lo mejor y en lo peor de los tiempos

Earl G. Brown

Introducción

El optimismo es una cualidad inherentemente humana y ligada a la razón. Es, al igual que la esperanza, la doctrina y la disposición de espíritu que aguardan lo mejor y lo más positivo de todo en psicología, ética y filosofía. Es la corriente contraria al pesimismo.

El humanismo es una doctrina o actitud vital que concibe de forma integrada los valores humanos. Podríamos decir por tanto que existe un vínculo entre optimismo y humanismo. El primero no es posible sin la condición de ser humano. En este punto, cabe preguntarnos si el optimismo es algo que se da espontáneamente, como las flores silvestres, o, al contrario, si es algo que ha de cultivarse, como los sembrados de trigo.

En caso de que pensemos que para que el optimismo se desarrolle es necesario, al menos parcialmente, un componente proactivo cabe preguntarnos ¿cuál podría ser nuestra responsabilidad individual y colectiva en el desarrollo del optimismo

como capacidad para enfrentar exitosamente los retos que se presenten en el futuro? Esta pregunta es especialmente importante ahora, a comienzos de la tercera década del tercer milenio de nuestra historia, cuando las malas noticias nos invaden día a día a través de los medios de comunicación; y peor aún, a través de las omnipresentes redes sociales. El flujo permanente de información, negativa en su mayoría, parece sumirnos en una visión oscura del presente y una perspectiva desalentadora del futuro; una especie de pesimismo sin redención del que somos tanto víctimas como victimarios; causa y efecto, de los cuales no podremos escapar a menos que construyamos *proactivamente* un plan para ello (recordemos que evolutivamente los seres humanos estamos programados para captar las malas noticias sobre las buenas, eso nos ha permitido sobrevivir y ser la especie dominante en la Tierra).

¹ Los inicios del *Homo sapiens* se sitúan hace unos 300.000 años, y la revolución cognitiva, hace unos 70.000 años. Esta última hace referencia al momento en que los *Homo sapiens* empezaron a pensar, dejaron de ser unos mamíferos más y empezaron a expandirse y dominar el mundo (Harari, 2019).

Para efectos prácticos de la discusión, y para entender el papel ético y moral que jugamos como individuos en el optimismo y el humanismo del mundo contemporáneo, asumiremos que por diversas circunstancias atravesamos una crisis de deshumanización en la sociedad contemporánea (concepto que será revisitado al final de esta reflexión).

La crisis de deshumanización en contexto

En términos cronológicos, en la historia del *Homo sapiens*¹ es bastante reciente la noción de que el individuo es el constructor de su propio destino, sujeto a deberes y derechos que no

solo le permiten, sino que lo hacen responsable de lograr un disfrute pleno –lo que algunos llamarían la “felicidad”– en este corto ciclo que todos tenemos y que conocemos como nuestra vida.

No obstante, hoy, a pesar de todas las posibilidades existentes y de un mayor estado de consciencia de la humanidad en general, los índices de insatisfacción e infelicidad parecen ser inversamente proporcionales a las conquistas de la modernidad, al bienestar social y material logrado en las últimas décadas.²

Por siglos, hemos operado bajo la noción de que los seres humanos somos inherentemente egoístas, violentos y malvados (Rutger, 2020). La literatura, la historia, la sociología, la filosofía, la psicología e incluso la arqueología han intentado convencernos de eso, reforzado por la interpretación de la teoría de la evolución de Darwin, leída de manera errónea como “la supervivencia del más fuerte” (Trzeciak y Mazzarelli, 2019). Se suman también las teorías económicas vigentes hoy, y desde hace doscientos años, que pintan al ser humano como una criatura calculadora, competitiva e insaciable –el *homo economicus*–, que solo busca su beneficio propio a expensas de la naturaleza y del resto de la humanidad, sin importarles las consecuencias (Raworth, 2018).

Vivimos tiempos confusos y difíciles, marcados por tres grandes rupturas en el mundo moderno, descritas así por el profesor Otto Scharmer, del Sloan School of Management del Massachusetts Institute of Technology (MIT):

² “Tomamos estos logros por sentados: recién nacidos que vivirán más de ocho décadas, mercados repletos de alimentos, agua potable que aparece con un chasquido de los dedos y la basura que desaparece de igual manera, píldoras que borran una dolorosa infección, hijos que no son enviados a la guerra, hijas que pueden caminar las calles con seguridad, críticos de los poderosos que no son encarcelados o asesinados, el conocimiento del mundo disponible en el bolsillo. Estos son logros de la humanidad, no derechos divinos. En la memoria de muchos, y en la experiencia de aquellos en partes menos afortunadas del mundo, la guerra, la escasez,

- Una división ecológica marcada por nuestra incapacidad para relacionarnos y sentirnos parte de la naturaleza.
- Un rompimiento social determinado por la pulsión *yo versus el otro*.
- Una crisis espiritual: yo versus yo mismo y los misterios de la existencia humana (Berguis, 2021).³

Esta crisis multidimensional que afecta el mundo y a todos nosotros también ha contribuido a que experimentemos una desconfianza generalizada que nos conduce a sentimientos individuales y colectivos de incertidumbre, impotencia y desesperanza. La falta de confianza y el miedo nos llevan a una radicalización de nuestra visión del mundo, la cual se manifiesta en la polarización y es evidente en ejemplos como el Brexit, las elecciones presidenciales de Estados Unidos y del Perú, el plebiscito del proceso de paz y las elecciones en Colombia.

Al igual que en la física, un filtro de luz polarizada solo permite pasar los rayos que viajan en una sola dirección. Conceptualmente la polarización nos hace aferrarnos emocionalmente, y muchas veces de manera irracional, a nuestras ideas, haciéndonos literalmente ciegos y sordos a los pensamientos de los otros. Nos aislamos en burbujas con personas que comparten nuestra visión del mundo, evitando exponernos y entender diferentes puntos de vista, alimentando y reforzando nuestros miedos, que nos perpetúan en una sin-salida que no nos permitirá desarrollarnos ni como personas, ni como comunidad.

la enfermedad, la ignorancia, y las amenazas letales son parte natural de la existencia” (Pinker, 2018).

³ Luke Berguis define la espiritualidad como la relación con todo aquello que es más grande que nosotros.

Al impacto de las redes sociales sobre el concepto de valía de las personas y la polarización conceptual del mundo actual sumamos ahora la “posverdad” en la política (que realmente es el uso de mentiras como fin y como medio en la política con plena impunidad y a la vista de todos). Esto amplifica nuestro sentido de desconfianza, inseguridad y escasez, situándonos a todos en un plano de competición de suma cero, donde unos pierden para que otros ganen, con la ya citada supremacía del más fuerte y exacerbando la polarización característica de los tiempos actuales.

La humanidad ha ingresado en una nueva era en la que el poderío tecnológico nos pone en una encrucijada. Somos los herederos de dos siglos de enormes olas de cambio: el motor a vapor, el ferrocarril, el telégrafo, la electricidad, el automóvil, el avión y los viajes al espacio, la medicina moderna, la informática; y, más recientemente, la revolución digital, la robótica, la nanotecnología, la biotecnología, la biología artificial y la manipulación genética con el sistema de repeticiones palindrómicas cortas agrupadas y regularmente interespaciadas (CRISPR, *clustered regularly interspaced short palindromic repeats*), la inteligencia artificial y la computación cuántica, que nos acercan a pasos acelerados a la singularidad, aquel momento en que la capacidad de los computadores superará la de la mente humana, vaticinado para tener lugar en menos de una década.

Por otro lado, lo que llamaré la *eufemización* de nuestras vidas (embellecimiento artificial y aparente con el fin de crear

una ilusión) en las redes sociales ha creado un serio y progresivo problema al generar falsas narrativas personales que deshumanizan al individuo. Cuando las experiencias vividas divergen de nuestra imagen proyectada, tenemos una tendencia a sentirnos desprendidos e irreales; tan falsos como las falsas imágenes que hemos creado. Los siquiátras llaman a estos fenómenos despersonalización y desrealización (Lembke, 2021).

No podemos dejar de valorar ni de agradecer el progreso tecnológico, la energía nuclear, la biotecnología, la informática, el conocimiento de nuestro propio ADN y otras capacidades que hemos adquirido y que nos dan un tremendo poder. Mejor dicho, dan a quienes tienen el conocimiento, y sobre todo el poder económico para utilizarlo, un dominio impresionante sobre el conjunto de la humanidad y del mundo entero. Pero no es menos cierto que nunca la humanidad tuvo tanto poder sobre sí misma y nada garantiza que vaya a utilizarlo bien (basta recordar las bombas atómicas lanzadas en pleno siglo xx) (papa Francisco, 2015).

Este aterrador panorama, al menos en principio, se ve agravado por la crisis desatada por el covid-19, pandemia que ya supera los ochocientos días desde su inicio y hasta el momento de escribir estas líneas, y que nos ha puesto retos en todos los campos de la sociedad moderna, desde la salud, hasta el trabajo, la recreación, la vivienda, la familia y nuestra propia concepción de la vida y la muerte. ¿Cómo podríamos hablar de tiempos excepcionales después del panorama aquí mencionado? El siguiente apartado brinda algunas ideas para responder a este interrogante vital.

La humanización y el optimismo (basado en evidencia) como oportunidades para tiempos excepcionales y salidas para tiempos de crisis

Observando esta perspectiva, aparentemente desoladora, es difícil vislumbrar que atravesamos uno de los momentos más retadores y también más lúcidos de la historia. Riesgo y oportunidad para la humanidad. Hoy tenemos más poder como individuos y como sociedad para resolver los problemas y los grandes desafíos del planeta.⁴ Atravesamos un momento excepcional de la historia debido al bienestar, la prosperidad, los avances y desarrollos tecnológicos que nos dan el conocimiento aplicado para entender y cuidar la vida, nuestro planeta y el universo, y para entendernos como parte de la naturaleza y componentes de un frágil ecosistema donde todo está interconectado (esto nos acarrea unas responsabilidades diferentes a aquellas que teníamos cuando creíamos que éramos los dueños y señores –por encargo divino– de todo lo existente).⁵

La falsa concepción general y aprendida durante décadas de que los seres humanos somos inherentemente malvados y crueles nos hace operar como individuos y como sociedad bajo estos preceptos, generando una profecía autocumplida que a su vez desencadena un círculo vicioso de desconfianza, deshumanización, crueldad y violencia. Cabe entonces preguntarnos ¿qué pasará cuando asumamos que todo el mundo es esencialmente bueno? Esto podemos verlo en sociedades que han entendido que el proceso de rehabilitación social es compasivo antes que punitivo.

⁴ “El siglo xx, por ejemplo, fue testigo tanto de avances increíbles como de tragedias impresionantes. En 1918, la epidemia de la gripe española mató cincuenta millones de personas, la segunda guerra mundial mató otros sesenta millones. Hubo tsunamis, huracanes, terremotos, incendios, inundaciones, aún plagas de langostas. A pesar de tal inestabilidad, este período también vio descender la mortalidad infantil en un 90%, la mortalidad materna en un 99%, y sobre todo aumentar la expectativa de vida en un 100%. Al mismo tiempo, el costo de la comida se ha dividido por tres, el costo de la energía por veinte, y el costo del transporte se ha reducido a una centésima parte. De acuerdo al profesor de Harvard, Steven

Pinker, ahora vivimos el tiempo más pacífico de la historia de la humanidad... En el frente económico, no hay duda que los Estados Unidos y otras partes del mundo han experimentado un crecimiento sin precedentes en las dos décadas pasadas. Hoy, aún los más pobres en Estados Unidos tienen acceso al teléfono, la televisión y los servicios sanitarios –tres lujos que aún los más ricos no podían ni imaginar al comienzo del siglo pasado–” (Diamandis, 2012).

- ⁵ “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, y sobre las bestias, y sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra” (Génesis 1:26).

Es necesario comenzar por partes para entender la oportunidad que tenemos ante nuestros ojos, no solo para nosotros como individuos, sino para nuestro planeta y para la vida al concebir un nuevo marco de referencia o mentalidad (*mind-set*) para la especie humana. Como decíamos, por siglos hemos operado bajo la noción de que los seres humanos somos inherentemente egoístas, violentos y malvados. Sin embargo, hoy existe evidencia que demuestra lo contrario. En *Dignos de ser humanos (Humankind, a hopeful history)* el profesor Rutger Bregman se centra en una idea radical: que, en esencia, la gran mayoría de la gente es buena. Dice que a lo largo de la historia esta idea ha inquietado a gobernantes y ha sido rechazada por ideologías y religiones; ha sido ignorada sistemáticamente por los medios de comunicación y ha sido borrada de los anales de la historia.

Es una idea fundamentada empíricamente por casi todos los campos de la ciencia, corroborada por la evolución y confirmada por los hechos en la vida cotidiana, algo tan intrínseco a la naturaleza humana que a casi todo el mundo le pasa desapercibido y que, si tuviéramos el valor de tomárnoslo en serio, podría desencadenar una revolución y conducir a una forma completamente distinta de organizar la sociedad. Es una idea que, cuando comprendes lo que de verdad significa, puede tener incluso el efecto de una medicina que cambia siempre tu forma de ver el mundo (Rutger, 2020).

En Holanda el número de prisiones necesarias se reduce cada año a medida que la sociedad entiende a quienes se des-

vían de la ley como personas dignas, por su sola cualidad de seres humanos.⁶ Cuando somos tratados bondadosamente, es fácil responder con bondad y empatía. Cuando nos tratan maliciosamente, nuestra respuesta automática es responder con malicia. Si tratáramos a todos como si estuviéramos naturalmente predispuestos al bien, comenzarían a actuar de acuerdo con ese trato. Este es el efecto Pigmalión.⁷

Debemos contrarrestar la maldad con bondad para romper la espiral descendente que nos degrada y deshumaniza. Esto es posible cuando entendemos que nuestros “enemigos” son personas iguales a nosotros, con sueños y aspiraciones, que ellos y ellas además son el padre o la madre de alguien, el hijo, la hermana o la abuela de alguien. Son, en resumen, al igual que nosotros, el amor de la vida de alguien. Esa persona a quien vemos como nuestro enemigo nació y algún día, al igual que nosotros, morirá; y en este camino que es la vida, está intentando hacer lo mejor que puede quizás desde otra orilla diferente a la nuestra. Cuando miramos con compasión, cambia todo lo que vemos.

En el libro *Compassionomics*, referenciado arriba, se afirma que la compasión es la respuesta emocional al dolor o sufrimiento de otra persona, que implica un deseo auténtico de ayudar. Es diferente de la empatía, que es una mezcla de sentimiento y comprensión (consiste en detectar y reflejar las emociones de otra persona y experimentar sus sentimientos), porque la compasión también implica actuar, tener la disposición de aliviar el sufrimiento. Reforzando los conceptos del

⁶ “Aunque nadie aprobaría los crímenes o la violencia que han cometido, tras ellos hay un mundo muy triste. Repararlo lleva mucho tiempo’, dice un psicólogo forense”. La tendencia que crece es “evitar que las personas entren en prisión a menos que sea necesario. Entre las claves está, sobre todo, un exitoso programa que ofrece cuidados comunitarios a quienes sufren de problemas psiquiátricos. [...] El país ha cerrado veintitrés cárceles en cinco años y tiene la tercera tasa de encarcelamiento más pequeña de Europa: 54,4 presos por cada 100.000 habitantes. El número de sentencias de prisión impuestas en el país ha caído de las 42.000 de 2008 a las 31.000 de 2018. A esa cifra se le suma una disminución de dos tercios en las condenas a jóvenes y

un descenso en los crímenes registrados en el mismo período del 40%, a 785.000 en 2018 (Boztaz, 2019).

- ⁷ El efecto Pigmalión se conoce como la influencia que una persona puede ejercer sobre otra, basada en la imagen que tiene de ella. Las propias creencias pueden influir en el rendimiento del otro, y uno buscará que sus expectativas sean ciertas y se hagan realidad con conductas que tiendan a confirmarlas. Este efecto también se conoce con el nombre de “profecía autocumplida”: haremos todo lo posible para que aquello que consideramos o creemos que sucederá se haga realidad. El origen del efecto Pigmalión se remonta a la mitología griega. Un rey de Chipre encontró serias dificultades para enamorarse de una

profesor Rutger, la investigación apoya que la compasión es algo intrínseco a la condición humana y que los niños pequeños están naturalmente inclinados a ayudar a los demás de manera altruista. Existe un consenso general entre los científicos con respecto a que la compasión por los demás es, de hecho, evolutiva.

Nuestra percepción del mundo actual, inmerso en sistemas económicos que compiten desafortunadamente por recursos, se ha visto trastornada por una mala interpretación, tanto de las teorías de Charles Darwin como de las de Adam Smith. Lo que Darwin realmente concluyó fue que las comunidades con la mayor compasión por los demás “florecerían mejor y criarían el mayor número de descendientes”; la supervivencia del más fuerte fue la interpretación del biólogo británico Herbert Spencer, luego de leer la obra de Darwin. Por otro lado, tendemos a ver el mundo a partir de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, una obra tremendamente influyente en el estudio de la economía. Sin embargo, olvidamos que diecisiete años antes Smith había publicado la *Teoría de los sentimientos morales*, donde pretende explicar el funcionamiento de la vida moral del hombre con un principio simple de armonía y de finalidad: un Ser grande, benévolo y omnisciente se determina en mantener en el universo y en todo tiempo la mayor cantidad posible de felicidad. Este Ser ha puesto en el hombre una guía infalible que lo dirige al bien y a la felicidad.

El poder que nos ha otorgado la tecnología ha atomizado la capacidad de influencia en nuestro entorno, y ha instrumen-

talizado la posibilidad de que cualquier persona o ciudadano común tenga visibilidad mundial de la noche a la mañana. Esto permite amplificar mensajes e ideologías prácticamente sin ningún filtro ni evaluación sobre su potencial para hacer daño. Las *fake news* se han tomado las campañas presidenciales y la democracia, con lo que llega a prevalecer el principio maquiavélico de que el fin justifica los medios. Como sociedad y como personas solo podemos enfrentar esto buscando la *honestidad radical*, un concepto que la Dra. Anna Lembke expone en su libro *La nación de la dopamina*:

Decir la verdad engendra una mentalidad de abundancia. Mentir engendra una mentalidad de escasez. Lo explicaré. Cuando las personas que nos rodean son confiables y nos dicen la verdad, incluido el cumplimiento de las promesas que nos han hecho, nos sentimos más seguros sobre el mundo y nuestro propio futuro en él. Sentimos que podemos confiar no solo en ellos, sino también en que el mundo sea un tipo de lugar ordenado, predecible y seguro. Incluso en medio de la escasez, confiamos en que las cosas saldrán bien. Esta es una mentalidad de abundancia. Cuando las personas que nos rodean mienten y no cumplen sus promesas, tenemos menos confianza en el futuro. El mundo se convierte en un lugar peligroso en el que no se puede confiar para que sea ordenado, predecible o seguro. Entramos en un modo de supervivencia competitivo y favorecemos las ganancias a corto plazo sobre las de largo plazo, independientemente de la riqueza material real. Esta es una mentalidad de escasez... La

mujer, pues ninguna le parecía perfecta. El escultor Pígalión decidió realizar una escultura de marfil a la que llamaría Galatea. Tal fue el amor que este rey le profesó por su perfección, que pidió a Venus que la convirtiese en una mujer de verdad. Tanto quiso creer que la escultura estaba viva que finalmente consiguió que así fuese (paráfrasis de Psico-data, s. f.). El efecto Golem, también denominado efecto Pígalión negativo, consiste en un fenómeno que podemos encuadrar dentro de la psicología social. Este fenómeno psicológico consiste en lo siguiente: poner unas expectativas muy bajas sobre alguien (o sobre uno mismo) conduce a un peor desempeño de la persona.

pregunta es, ¿por qué tantos de nosotros que vivimos en naciones ricas con abundantes recursos materiales operamos en nuestra vida diaria con una mentalidad de escasez? La exageración de las redes sociales y la política de la “posverdad” (mentir) amplifican nuestra sensación de escasez. El resultado es que, incluso en medio de la abundancia, nos sentimos empobrecidos. Así como es posible tener una mentalidad de escasez en medio de la abundancia, también es posible tener una mentalidad de abundancia en medio de la escasez. El sentimiento de abundancia proviene de una fuente más allá del mundo material. Creer o trabajar por algo fuera de nosotros, y fomentar una vida rica en conexión humana y significado, puede funcionar como un pegamento social al darnos una mentalidad de abundancia incluso en medio de la pobreza más abyecta. Encontrar conexión y significado requiere una honestidad radical (Lembke, 2021).

La crisis multidimensional que nos afecta hoy es altamente preocupante; sin embargo, en la otra cara de la moneda descubrimos que dicha crisis se origina en nuestro mayor nivel de consciencia individual y comunitario. *Es decir, es posible que no estemos frente a una crisis de deshumanización, sino que tal vez nuestro nivel de consciencia hoy nos permita ver lo que antes era invisible para nuestra mente.* Podríamos inclusive argumentar que hoy es quizá el momento de la historia en el que tenemos mayor capacidad de autocrítica como especie; capacidad de mirarnos en el espejo de la vida, la evolución y la historia. Nuestra noción de ser arquitectos de nuestra vida y de haber tomado (o arrebatado)

do) nuestro destino de las manos de Dios –tal como nos lo inculcaba la tradición judeocristiana– genera responsabilidades propias que antes podíamos endilgar a elementos teológicos, cósmicos o teleológicos. Esto mismo conlleva un grado mayor de responsabilidad, el cual confluye con la democratización de la información, el conocimiento y la tecnología, generando un momento de empoderamiento del individuo que lo hace a su vez vulnerable (comparable al fuego de Prometeo).

En la complejidad de la vida hoy podemos ver el mundo desde muchas perspectivas, sin embargo, encontrar las posibilidades en medio de las dificultades depende en gran parte de nuestra disposición a hacerlo. Vivimos tiempos excepcionales, somos increíblemente privilegiados de vivir en momentos de cambio intenso y exponencial. Esto representa una coyuntura difícil, sin duda, pero igualmente maravillosa y llena de oportunidades: la velocidad de cambio en el mundo y en la sociedad, al igual que nuestro poder de transformación, como especie, y como individuos, son motivo tanto para inquietarnos como para asombrarnos. El poder individual y colectivo acarrea una inmensa responsabilidad, pues hoy tenemos un planeta en desequilibrio, donde existen tensiones sociales, económicas y políticas que, además de generar violencia, truncan las oportunidades de quienes más las necesitan.

Los profundos cambios generados por el covid-19 y las presiones provenientes del uso de las tecnologías de la cuarta revolución industrial, sumados a los cambios demográficos (envejecimiento poblacional, longevidad y urbanización) y a las

variaciones en el poder de la demanda (clientes empoderados, globalización del comercio unida al incremento del comercio electrónico), han puesto sobre la mesa la necesidad de replantearnos nuestra responsabilidad a la hora de consumir noticias y pararnos frente a la vida y a la sociedad. El optimismo basado en evidencia no busca negar la realidad, al contrario, quiere encontrar los hechos y datos que nos permiten ser razonablemente optimistas para construir nuevas propuestas y alternativas de futuro a partir de visiones inspiradoras. Hoy tenemos un gran conocimiento que nuestros padres, abuelos, maestros, gobernantes no tenían en el pasado, entonces, ¿cuál es nuestro deber ético y moral? La humanización de nuestra sociedad hoy nos permite mirar y construir el futuro con optimismo; porque en tiempos de crisis, la ESPERANZA es una responsabilidad.

Referencias bibliográficas

Harari, Y. N. (2019). *De animales a dioses: Una breve historia de la humanidad* (trad. Joandomènec Ros). Barcelona: Debate.

Pinker, S. (2018). *En defensa de la Ilustración: Por la razón, la ciencia, el humanismo y el progreso*. Barcelona: Paidós.

Bregman, R. (2020). *Humankind: A hopeful history* (trads. Moore, E., y Manton, E.). Nueva York: Little, Brown and Company.

Trzeciak, S., y Mazzarelli, A. (2019). *Compassionomics: The revolutionary scientific evidence that caring makes a difference*. Pensacola: Studer Group.

Raworth, K. (2018). *Economía rosquilla: 7 maneras de pensar la economía del siglo XXI*. Barcelona: Paidós.

Burgis, L. (2021). *Wanting: The power of mimetic desire in everyday life*. Nueva York: St. Martin's Press.

Lembke, A. (2021). *Dopamine Nation: Finding Balance in the Age of Indulgence*. Nueva York: Dutton.

Papa Francisco (2015). Encíclica Laudato Si Sobre el Cuidado de la Casa Común. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Diamandis, P., y Kotler, S. (2012). *Abundancia: El futuro es mejor de lo que crees*. Barcelona: Antoni Bosch Editor.

Boztaz, S. (2019). El número de presos se desploma en Holanda: así es el programa pionero que ha cerrado 23 cárceles. *elDiario.es*; https://www.eldiario.es/internacional/theguardian/holanda-queda-presos_1_1187234.html

Psicodata (s. f.). ¿Qué es el efecto Pigmalión? *Psicodata*. <https://www.psicoadapta.es/blog/que-es-el-efecto-pigmalion/>



Este libro se terminó de imprimir
en Tansparencia Dúo
para la Editorial EAFIT
Medellín, septiembre de 2022, tercer año de la peste
Fuentes: Calisto MT y Candara