



Paisaje moral: las relaciones entre identidad, juicios morales y valoraciones fuertes

Autor

Milton Alberto Valencia Herrera

**Trabajo presentado como requisito para optar por el
título de magíster en Filosofía**

Director, Tutor

Wilson-Ricardo Herrera-Romero

Escuela de Ciencias Humanas

Maestría en Filosofía

Universidad del Rosario

Bogotá - Colombia

2021

Agradecimientos

Este trabajo es fruto de reflexiones con amigos y de algunas experiencias personales. En un mundo donde la cancelación y el cierre en las propias creencias (que se toman como verdades autoevidentes) son moneda corriente, el diálogo es un bien que escasea. Peor destino ha sufrido el preguntar, esa acción que para Gadamer es el origen de toda posibilidad: “La suspensión de todo juicio y la de todo prejuicio tiene la estructura lógica de la pregunta. La esencia de la pregunta es el abrir y mantener abiertas posibilidades” (Gadamer, 2012, p. 369). La filosofía es necesariamente inactual e irritante. Lo primero porque sus cuestionamientos trascienden el propio tiempo en que son planteadas y, en la iteración futura del interrogante, se retorna siempre al origen. Incómoda al hacer patente la miríada de agujeros por los que hacen agua las respuestas fáciles, incoherentes y contradictorias. “El filosofar siempre será un saber que no solo no puede ajustarse al tiempo actual sino que, al contrario, somete al tiempo a sus criterios” (Heidegger, 2001, p. 17). Así, la filosofía es la condición de posibilidad de toda *acción* en el sentido que Hannah Arendt (2005) le da al término: la capacidad de reestructurar el mundo que se ha recibido para acercarlo a la idea de justicia que hemos forjado en común como sociedad.

Dedico este trabajo a la persona que más admiro por todo lo que ha hecho: Judy Herrera Riaño. También a María Riaño por su cuidado cuando era niño y a Blanca Flor Maldonado por estar ahí desde hace casi 20 años. Además, esta tesis está poblada por varias voces. Las primeras y más evidentes son las de María Camila Jiménez Nicholls, Bryan Triana Ancinez y Carolina Crosby Jiménez, espero que sepan reconocerse en las partes en que sus comentarios, preguntas y sugerencias fueron incorporados. El texto como proyecto surgió de las observaciones de mi tutor y entrañable amigo Wilson Herrera quien me ayudó a darle forma a las intuiciones que originaron este texto, intuiciones que son resultado de los almuerzos en el Observatorio de Tierras de la Universidad del Rosario. Gracias a mis compas Henry Alfonso Quiroga Valero y Jorge González Rodríguez porque su amistad, en los peores y mejores momentos, me hizo comprender todo el sentido de estas líneas: “Just remember, out there somewhere/ You’ve got a friend, and you’ll never walk alone again”. La lectura atenta de Beria Aguilar y David Hernandez es clave para convertir este texto en un futuro artículo, mil gracias por sus comentarios. Finalmente, a las personas que me acompañaron en la sustentación de este texto: Camila De Gamboa, Rocio Peña, Nicolás González, Lina Ortega, Bryan Triana y Carolina Vidal.

“All this claiming of superiority and imputing inferiority, belong to the private-school stage of human existence where there are ‘sides’, and it is necessary for one side to beat another side”.

Virginia Wolff

Introducción

En este artículo trato de explicar una conducta que a menudo resulta incomprensible desde el punto de vista de la ética y que permea las actuaciones de personas con posiciones opuestas en el espectro de preferencias políticas, filosóficas y religiosas: el *vaciamiento* de los juicios morales sobre aquellos que se consideran pertenecientes a otro *bando*. Lo primero es aclarar en qué sentido resultan incomprensibles. La ética es la disciplina que se encarga de analizar los juicios valorativos que realizamos sobre la conducta humana en términos de bueno y malo o correcto e incorrecto y reflexionar sobre las justificaciones que se ofrecen para valorar determinada conducta o modo de vida como bueno o malo. En la valoración de esas justificaciones juega un papel importante la coherencia y consistencia de los diferentes juicios que integran cualquier sistema normativo. Es en este nivel donde se presenta el problema que presento en el texto.

En segundo lugar, para comprender la problemática que abordaré es necesario ofrecer una definición preliminar de *bando*. Giorgio Agamben (2003), en su lectura sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt (2014), explica que el *bando* es una norma legal que determina sujetos a los que se les suspenden las garantías y derechos de la vida civil; determina el *quién* del *estado de excepción*. Excluidos y considerados así, la mayoría de ciudadanos que hacen parte del Estado que decreta el *bando* participan o permiten¹ conductas que, normalmente, consideran ilegales. Este fenómeno legal y político opera de forma similar a la conducta analizada en este texto. En vez de garantías o derechos lo que se deja de aplicar son los juicios morales con respecto a ciertos sujetos, conducta que denominó *vaciamiento* del juicio moral. El *vaciamiento* se puede resumir así: un sujeto considera una acción como mala o incorrecta cuando se dirige a un miembro de su grupo, pero la valora de forma indiferente, e incluso buena, cuando el sujeto pasivo de la acción pertenece a otro grupo. Esto resulta, desde el punto de vista de la coherencia en el juicio valorativo, incomprensible y contradictorio.

¹ No considero los casos en que algunos ciudadanos desobedecen directamente las órdenes dictadas con fundamento en el *bando*; las diferencias entre culpa política, culpa moral y culpa criminal ni el grado de responsabilidad diferenciado entre perpetradores y observadores. Si bien el concepto de *bando* suscita estas problemáticas, lo que rescato de él para aplicarlo en este texto es el fenómeno de retirar la aplicación (enforcement) de garantías y derechos a ciertos sujetos. En este texto las garantías son los juicios morales y la retirada de su aplicación la he denominado *vaciamiento*.

Mi objetivo es explicar este *vaciamiento* de los juicios morales al aplicarse a las acciones que recaen sobre sujetos que pertenecen a otro *bando* desde el punto de vista del emisor del juicio y criticar el resultado de esta operación. Varios de los ejemplos que se presentan a lo largo del texto provienen de la realidad colombiana y cualquier lector que haya residido en el país recordará casos en que ha escuchado juicios de *vaciamiento* sobre hechos similares a los aquí utilizados. Es precisamente las reiteradas ocasiones en que se presentan este tipo de juicios, su proliferación en diferentes esferas de la vida cotidiana y el uso del recurso por integrantes de diversos grupos sociales y del espectro político lo que motiva este análisis. Ejemplos extremos de la operación de *vaciamiento* se dan al calificar a ciertas víctimas del conflicto como “buenos muertos” o al justificar los abusos de la policía cometidos sobre manifestantes inermes. En ambos casos la norma de no dañar al otro se vacía de contenido y se introducen excepciones *ad-hoc*. Un caso documentado por el antropólogo Michael Taussing (2003) muestra el miedo que varios estudiantes y profesores de Cali sienten por expresar sus opiniones ¿La razón? Esto podría convertirlos en blancos del accionar de grupos armados al ser calificados como pertenecientes a determinado *bando*, acciones que un sector de la población está dispuesto a justificar. Cómo se produce esta operación y qué papel juega la identidad es lo que me propongo explorar en este texto.

Para entender cómo opera el mecanismo del *vaciamiento* utilizaré las investigaciones de Ernst Tugendhat (1997) y Lawrence Kohlberg (1992) sobre la estructura del juicio moral y su carácter de estar situado, proponiendo el concepto de *paisaje moral*. Este primer paso me permitirá poner en evidencia la estrecha relación entre la identidad del agente moral y los juicios morales. Posteriormente, elaboraré los conceptos de *enemigo* (Schmitt, 2014) y la operación del *bando* (Agamben, 2013) que ubican a determinados sujetos en un espectro de nuestro *paisaje moral*, facilitando el *vaciamiento* de los juicios morales. Finalmente, utilizando la idea de las *valoraciones fuertes*, concepto desarrollado por Charles Taylor (2007) y comentado por Leticia Naranjo (2020), explicaré cómo opera el *bando* dentro de los miembros de determinado grupo y ofreceré algunas conclusiones y líneas de aplicación para futuras investigaciones.

El enfoque en la relación entre identidad y juicios morales que he elegido para explicar cómo opera el *bando* en el *vaciamiento* de los juicios morales determina la elección de las fuentes y el marco teórico del texto. Estudios sociológico sobre la representación de otros y las consecuencias morales que de allí se derivan como los de Stanley Cohen (2002) o de psicología como los de Milgram (1980) y Zimbardo (2008), que exploran disonancias y contradicciones en los comportamientos reales de los sujetos similares a lo que aquí analizo, no desarrollan con suficiencia la conexión del problema con la identidad de los sujetos. Aunque en el caso de Zimbardo (2008) se explora la formación de grupos sociales al interior de la prisión en su experimento, estos grupos dependen principalmente de los roles asignados y su formación era parte esencial de la premisa del estudio. Otros estudios que analizan los mecanismos que operan tras estas disonancias, como los de Bandura (1999) y Kokkinos & Kipritsi (2017), explican la función de estos mecanismos como una “estrategia sociocognitiva y de autorregulación mediante la cual la persona justifica conductas moralmente incorrectas,

y así evita la disonancia cognitiva entre su sentido moral y los estándares éticos a nivel social” (Gómez y Narváez, 2019, p. 606). Sin embargo, la cuestión de la identidad del sujeto y los estándares que dice adherir a nivel social queda relegada a un segundo plano. En ese sentido, la relación que aquí trazo entre identidad, paisaje moral y el fenómeno del *vaciamiento* del juicio moral puede contribuir a complementar las explicaciones que la literatura ofrece sobre disonancias e inconsecuencias similares. Queda pendiente la tarea de aplicar lo aquí elaborado a un caso de estudio en concreto que aborde a profundidad una situación particular con grupos sociales claramente identificados, pues los ejemplos que ofrezco son generales y meramente ilustrativos de los postulados conceptuales. Igualmente, las implicaciones del paisaje moral y la aplicación del *vaciamiento* en la responsabilidad moral y penal de las personas se propone como un horizonte de investigación en las conclusiones, pero es apenas un esbozo de los posibles derroteros para futuras indagaciones.

Antes de empezar el análisis, es necesario hacer la siguiente aclaración: no es mi propósito defender la existencia de una ética deontológica² con parámetros objetivos. De hecho, mi argumento parte de reconocer que las normas morales pertenecen al conjunto de las normas sociales y son esencialmente inter-subjetivas. Esto no significa que las normas morales carezcan de justificación o que el consenso sobre ellas sea infundado. Parte importante del trabajo de reflexión ética es establecer una justificación argumentada para determinar cuándo una acción es buena o mala. Las socorridas escuelas de la ética de la virtud, el utilitarismo y la deontología son ejemplos de este tipo de trabajo. Sin embargo, no es el tipo de análisis que me propongo realizar. Mis reflexiones están orientadas a tratar de comprender las lógicas que subyacen al *vaciamiento* de los juicios morales en la vida cotidiana: en los medios de comunicación, en las redes sociales, incluso en los espacios entre amigos y familiares como los almuerzos o una cena en una cafetería. Para ello mostraré que los juicios morales están siempre situados y juegan un papel importante en la construcción de identidad de los sujetos. También pretendo alertar sobre las consecuencias perversas de crear *bandos* en el paisaje moral.

1. Juicios morales e identidad

¿Qué es un juicio moral? ¿cómo se relaciona con la identidad? Estas son las preguntas que abordaré en este acápite. A pesar de que existen diferentes definiciones sobre la naturaleza del juicio moral y sus características (Hamlin, 2012; Midgley, 1993), utilizaré la aproximación de Ernst Tugendhat (1997) porque traza una relación explícita con la identidad de los agentes morales. De acuerdo este autor, en términos formales, y atendiendo a su estructura, un juicio moral se caracteriza por ser un enunciado en el que “explícita o implícitamente, el deber práctico o una expresión de valor (‘bueno’ o ‘malo’) se presentan de manera gramaticalmente absoluta” (Tugendhat, 1997, p. 38). El deber práctico se expresa en

² “Quienes suscriben semejante concepción creen que existen ciertos tipos de actos que son malos en sí mismos, y por lo tanto medios moralmente inaceptables para la búsqueda de cualquier fin, incluso de fines moralmente admirables, o moralmente obligatorios. Los filósofos denominan a estas concepciones éticas «deontológicas» (del término griego deon, «deber»), y las contraponen a las concepciones de estructura «teleológica» (del griego telos, «fin»)” (Davis, 1995, p. 291).

los enunciados “se tiene que” o “se debe hacer o no hacer”³, mientras que las expresiones de valor adscriben una valoración a una acción o rasgo del carácter de un sujeto. “Por ejemplo: ‘es malo humillar a alguien’; con ello no queremos decir que sea malo para la víctima de la humillación⁴, ni tampoco que sea malo, por ejemplo, para la sociedad, sino: es malo pura y simplemente, y lo que significa esto queda por averiguar” (Tugendhat, 1997, p. 38).

De la anterior definición se siguen algunas características de los juicios morales: en primer lugar no dependen del juicio particular del emisor, ni hacen referencia a la persona que lo expresa ¿Significa esto que no se considera a sujetos particulares? Lo que sucede con los juicios morales del tipo “X obró mal” o “lo correcto para A es decir la verdad” es que son instancias particulares de los enunciados gramaticalmente absolutos⁵, que hacen parte de las *normas*. “Toda proposición concreta de este género que se refiera a una a situación determinada (por ejemplo ‘tienes que mantener esta promesa’, ‘si quieres alcanzar el tren, tienes que irte ahora’), remite siempre a una proposición universal del tipo tiene que (‘se tiene que mantener una promesa’, ‘si se quiere alcanzar el tren desde aquí, se tiene que partir 10 minutos antes’)” (Tugendhat, 1997, p. 40).

En segundo lugar, la característica de *ser normas*⁶, o su instanciación, implica que contienen proposiciones prescriptivas (deontológicas) que buscan incidir en el comportamiento de los sujetos a los que van dirigidas (Sánchez, Peña y Serrano, 2011). Aquí la moral y el derecho se entrecruzan, pues algunos juicios morales pueden convertirse en normas legales positivizadas respaldadas por un aparato de coacción centralizado (Kelsen, 2009). Gran parte de lo que hoy son normas legales iniciaron como preguntas éticas sobre, por ejemplo, si estaba bien que el rey pudiera enjuiciar a quien quisiera bajo cualquier cargo. Al concluir que no existía ninguna justificación para que un solo sujeto acumulara tanto poder y dispusiera de la vida de sus súbditos como a bien tuviera, se empezaron a cuestionar seriamente estos privilegios no solo como indeseables, sino como *malos*. Un libro clásico como *El segundo tratado sobre el*

³ John Simmons (1979) realiza un análisis sobre las diferencias entre los enunciados del tipo “X está obligado a hacer Y” y “X debe hacer Y”. En el corazón de esta distinción se encuentra el consentimiento del sujeto, necesario para la existencia de las obligaciones. La tesis del autor es que las obligaciones políticas carecen de ese consentimiento y por tanto no se pueden considerar como obligaciones. Tampoco se puede hablar de *un deber político* porque los deberes tienen la particularidad de ser exigibles por cualquiera, lo que rompe con la idea de apoyar y obedecer a un determinado gobierno. Aunque se trata de una postura interesante, no considero necesario reconstruir este análisis para los propósitos de este texto.

⁴ Esta afirmación de Tugendhat es discutible, pues claramente una acción *mala* como la humillación afecta profundamente a la víctima en al menos uno de los siguientes aspectos: (i) mancilla el sentido de dignidad moral del ofendido y su *amour-propre* (Dent, 1988) (ii) independientemente de que produzca una afectación en la percepción del valor propio del sujeto humillado, la acción transmite al ofendido el mensaje de que su valía como ser humano es inferior a la del ofensor. “El ofensor pretende transmitir al ofendido el mensaje de que el ofensor puede usarlo a través de su acción para sus propios fines [...] lo que resentimos de una acción dañina, en general, es que a través de ella se irrespeta nuestra humanidad” (Gamboa y Lozano, 2018, p. 245).

⁵ Que sea gramaticalmente absoluto recoge la característica enunciada de independencia con respecto al emisor del juicio o al sujeto sobre el que se comete la conducta. El juicio, en su estructura formal, no admite excepciones *ad-hoc* establecidas a conveniencia del sujeto que juzga.

⁶ Utilizo el término “norma” porque lo considero inclusivo de reglas y principios. Una regla tiene el carácter de *un mandato definitivo*, es decir que se aplica o no al caso en cuestión. Cuando dos reglas entran en conflicto por regular el mismo asunto de forma contradictoria, se debe aplicar de una sola. En contraste, los principios son *mandatos de optimización* que, de chocar con otro principio, deben aplicarse en la medida de lo posible (Alexy, 1994).

gobierno civil de John Locke (2010/1689) es un ejemplo de un texto de teoría política cargado con juicios morales y convertido en piedra fundacional de varios Estados liberales a través de su positivización en textos constitucionales. Por ejemplo, en el apartado XVI Locke afirma que es mejor para el sujeto vivir en estado de naturaleza, donde no está obligado a someterse a la voluntad injusta del prójimo, que en una monarquía donde su vida depende del arbitrio de un sujeto sobre el que no se puede ejercer control. Esto se tradujo en el principio liberal clásico de que el gobierno únicamente puede hacer lo que la ley le faculta y sus actos son susceptibles de control para verificar que no se extralimite. Aquellos gobiernos que no cumplen este principio se consideran *malos*.

Ahora bien, Tugendhat (1997) también considera otro tipo de normas a las que denomina normas de la razón. Estas establecen una consistencia entre medios y fines. Por ejemplo, si alguien quiere alcanzar el último autobús para volver a su casa, una norma de la razón dictaría: “Si quiere regresar a casa en autobús, debe tomarlo antes de las 11 pm”. Así, la norma establece un modo de actuar que es consecuente para alcanzar el fin de regresar a casa en bus; estas normas funcionan para determinar si los sujetos obran de forma racional. No me detendré para analizarlas porque mi problemática se relaciona únicamente con las normas morales.

Hasta el momento he reconstruido dos características del juicio moral: (i) es independiente del juicio particular del emisor. Retomando el ejemplo de Tugendhat, el enunciado “es malo humillar a las personas” es independiente de las consideraciones particulares del emisor, como excepciones *ad-hoc* sobre a qué sujetos aplicarlo o las razones por las cuales considera el emisor que la conducta es reprochable. La razón, que se analizará en el siguiente acápite, es que se trata de un juicio intersubjetivo compartido por determinada comunidad. (ii) Como norma contiene proposiciones prescriptivas. Estas características nos pueden llevar a preguntar: si el juicio moral es independiente del juicio del emisor ¿que lo motiva a seguir la prescripción?⁷ Aquí emerge la tercera característica de los juicios morales: (iii) poseen un *sentido* para el sujeto. Es justamente en esta dimensión donde surge el arraigamiento o situacionalidad de los juicios morales. Retomando el ejemplo del autobús del párrafo anterior, la norma establece un modo de actuar que es consecuente para alcanzar el fin propuesto. No podemos afirmar que quien incumple la norma obra mal o inmoralmente, simplemente obra de forma irracional. En contraste, quien rompe una promesa o tortura a alguien está rompiendo una norma social y se ve expuesto a una sanción social (Kelsen, 2009). Este punto es clave para Tugendhat porque el *sentido* de cumplir con las normas sociales está determinado, en buena medida, por el deseo de pertenecer a *una comunidad con una moralidad particular*.

La definición formal de un juicio moral nos permite identificarlo entre otros enunciados, pero no explica el *sentido* de valorar acciones y actitudes⁸ como “buenas” o “malas”. Tugendhat

⁷Otras posibilidades para plantear este interrogante son: ¿por qué debo obrar conforme al enunciado gramaticalmente absoluto? ¿Cuál es la razón para cumplir las normas morales?

⁸ Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* (trad. 1985), elabora la idea de las *virtudes* como formas de ser que se consideran deseables en una comunidad. Esa forma de ser o carácter es una *disposición a obrar de esa manera*

(1997) propone un primer uso *significativo* de la palabra “bueno” en un *sentido* atributivo: denota una calidad de excelencia en una acción o un objeto. En el caso particular de los juicios morales sucede lo mismo, “Se refieren al enjuiciamiento de un estado de cosas (o bien de una acción o también de una norma) como buena o mala. [...] Se refiere a un ser-bueno afirmado del que se pretende que está fundamentado” (p. 53). Pero hasta aquí el interrogante permanece: ¿cuál es ese fundamento y qué *sentido* tiene comportarse acorde a la moral para los miembros de una comunidad?

1.1 La comunidad como referente

Parte importante del *sentido* de obrar siguiendo ciertas normas sociales reside en el deseo de formar parte de una comunidad (Tugendhat, 1997). Para ello, los individuos requieren el desarrollo de ciertas capacidades que la propia comunidad ofrece. Este paso, que es crucial, denota cierto aire aristotélico. En la *Ética a Nicómaco* Aristóteles (trad. en 1985) afirma que la función principal de los legisladores es crear normas para que los ciudadanos adquieran ciertos hábitos que se conviertan en virtudes. Pero, ¿cuáles son esos hábitos? ¿Quién los identifica como buenos? Para responder a estas preguntas es necesario retomar algunas ideas de la *Política* (Aristóteles, trad. 1986). En el libro primero de la *Política* el autor se pregunta por qué es necesaria la vida en la *Polis*. Si el hogar suple las necesidades vitales y la aldea permite el comercio y la división del trabajo ¿qué añade la *Polis*? En su interpretación de los postulados aristotélicos Hannah Arendt (2005) responde que los miembros del hogar tienden a pensar de forma similar y a considerar lo justo a partir de su forma de relacionarse en el hogar. Cada hogar, desde la forma como vive, tendrá su propia noción al respecto. El intercambio de bienes en las aldeas tampoco genera diálogo o debate. En ese sentido, es la *Polis*, con su espacio de debate sobre lo justo y lo injusto, el lugar donde se intercambian esas concepciones, se discuten y se prefieren unas sobre otras. También se exaltan las virtudes y se establecen formas de vida que se consideran mejores que otras. Este ejercicio de debate permite determinar las virtudes que honran los miembros de la comunidad (Sandel, 2011). En otras palabras, se determina el ser-bueno que aplica para esa comunidad.

Ahora bien, creo que Tugendhat se diferencia de la propuesta aristotélica porque no entiende la determinación de ese ser-bueno como el resultado de un proceso, sino como un punto de partida en que siempre-están inmersos los sujetos. Si bien el método de ambos autores parte del análisis del uso y significado que las personas atribuyen a los términos (bueno, malo, virtud, felicidad, etc.), el punto central que ocupa el debate racional como proceso y fuente del *sentido* del comportamiento es reemplazado por sentimientos morales⁹ como la culpa y la vergüenza. Cuando Aristóteles indaga en la *Política* por la virtud del buen ciudadano

que se forja a través del hábito. En ese sentido, las actitudes o rasgos del carácter tienen su origen en acciones valoradas positivamente por la comunidad que se convierten en hábitos.

⁹ “Los sentimientos morales se definen como sentimientos de displacer que se construyen sobre el juicio acerca de un “disvalor” o valor *moralmente* negativo: sentimos indignación cuando reaccionamos con un sentimiento negativo frente a la acción de otro que juzgamos como mala; experimentamos resentimiento cuando una acción juzgada como mala me perjudica a mí, y culpa, o también una determinada forma de vergüenza, ante una acción nuestra que juzgamos como mala” (Tugendhat, 1997, p. 21).

(1276b-1278a), afirma que en el régimen de sujetos libres¹⁰ los ciudadanos virtuosos son aquellos que saben mandar y obedecer. En ese sentido, si bien las virtudes se adquieren a través del hábito en la infancia y juventud, el proceso de debate y deliberación moral es fundamental en los adultos para (i) comprender las razones de su propia acción y (ii) establecer o reforzar las normas que forjaran los hábitos de las futuras generaciones. Es en este proceso común con los otros miembros de la comunidad el que finaliza con un acuerdo sobre el ser-bueno para esa comunidad.

En contraste, para Tugendhat la deliberación moral inicia cuando un miembro de la comunidad no reconoce la norma como vinculante o cuestiona el porqué de la misma. Lo anterior está estrechamente relacionado con los sentimientos morales. El hecho de que se exija a los demás un comportamiento acorde con determinado juicio moral es independiente de los deseos del sujeto. “El ‘tiene que’ gramaticalmente absoluto es, precisamente en ese sentido, también en su contenido un ‘tiene que’ incondicionado; ‘precisamente en este sentido’ quiere decir: no depende de si uno quiera ser así” (Tugendhat, 1997, p. 56). La interiorización del comportamiento demandado (‘tiene que’) está relacionada con la formación de una conciencia moral que se expresa en sentimientos como la culpa, la vergüenza, la indignación y la resignación. El surgimiento de la culpa¹¹ (frente a sí mismo) o la vergüenza (frente a los demás) denotan una apropiación de la norma: es signo de una aceptación del ‘tiene que’¹². Pero, cuando ante la indignación o el resentimiento de los otros no surge este sentimiento, significa que la norma no se percibe como vinculante. Es aquí cuando inicia la deliberación moral y el ejercicio de justificación sobre la obligatoriedad de determinadas normas. Nótese que en este proceso, a diferencia de la búsqueda activa por el ser-bueno que propone Aristóteles, el ser-bueno es presupuesto y lo que se trata de hacer es explicitarlo y ofrecer razones para apoyar su carácter vinculante. En ese sentido los sujetos siempre-están inmersos en la forma de vida de su comunidad. Por ello, la explicación de Tugendhat me resulta pertinente para desarrollar la tesis sobre la *identidad moral*.

Aclarado lo anterior, ¿qué se entiende por bueno? “No hay un significado que se pueda entender como directo para el uso gramaticalmente absoluto de bueno, sino que tal uso remite a un empleo atributivo de lo excelente, donde no decimos que alguien es bueno como violinista o como cocinero, sino como hombre o como miembro de una comunidad, como

¹⁰ Recordemos que el punto clave para diferenciar las relaciones “naturales” (padre-hijo, amo-esclavo) de las relaciones políticas es el uso de la razón deliberativa (logos). En las relaciones naturales se ordena y se fuerza a cumplir, sin dar razones. En contraste, las relaciones políticas están fundadas sobre la persuasión y la palabra. “Ser político, vivir en una *polis*, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con fuerza y violencia. Para el modo de pensar griego, obligar a las personas por medio de la violencia, mandar en vez de persuadir, eran formas prepolíticas para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar y de la vida familiar, con ese tipo de gente en que el cabeza de familia gobernaba con poderes despóticos e indisputados” (Arendt, 2005, pp. 53-54).

¹¹ Culpa como sentimiento moral, en contraposición a la noción de culpa como transgresión de normas sociales que se define así: “Guilt consist in the intentional transgression of a prohibition, a violation of a specific taboo, boundary, or legal code, by a define voluntary act” (Feinberg, p. 231).

¹² El papel de la culpa varía en diferentes autores. Para Kant (1785/2012) la culpa se deriva del sentimiento de respeto por la ley moral, pero no es el fundamento de la conciencia moral. Para este autor la ley moral es lo que fundamenta la acción moral. Sin embargo, en este tipo de aproximaciones el papel de la comunidad en la formación del juicio moral y su relación con la identidad es, en el mejor de los casos, imperceptible.

compañero o como socio cooperativo” (Tugendhat, 1997, p. 53). Este uso atributivo también se extiende a las acciones. Si preguntamos qué es una buena acción, la respuesta es que se trata de la acción de una persona buena. Pero esto nos remite a otra pregunta, ¿qué es una persona buena? Es aquella que socializa adecuadamente con los miembros de su comunidad, coopera con ellos y respeta los parámetros de pertenencia al grupo. Precisamente algunos de estos parámetros de pertenencia son establecidos por las normas morales de una sociedad. En ciertas sociedades el adecuado ejercicio de los roles asignados también se considera importante para ser calificado como *bueno*.

A pesar del marcado tono aristotélico de la propuesta esbozada, es posible encontrar justificaciones diferentes de lo que hace a alguien *un buen miembro de la comunidad*. Recordemos que no pretendo ofrecer una justificación de los juicios morales, sino definirlos y comprender su forma de operar. Por eso anuncié en la introducción que mi discusión omitiría consideraciones sobre las diferentes escuelas de justificación del razonamiento moral. Ante una posible objeción del uso de la ética de la virtud como justificación subrepticia, ofrezco otras posibilidades de entender el ser-bueno para la comunidad. Por ejemplo, desde el utilitarismo es posible argumentar que seguir las normas morales redundaría en un mayor beneficio para la comunidad en general, lo que satisface el criterio fundamental de esta teoría: una acción es correcta en la medida en que contribuye a maximizar la felicidad del mayor número de personas (Mill, J.S. 1863/2015). Incluso en la teoría de Kant es posible realizar este ejercicio. Siguiendo la crítica de John Stuart Mill (1863/2015), a pesar de todo el esfuerzo kantiano por alejar las consideraciones éticas de toda implicación práctica, al demandar que la acción sea susceptible de universalización¹³ resulta evidente una preocupación por la consistencia en términos prácticos de la norma moral. En últimas, un sujeto que se comporta de acuerdo con la primera formulación del imperativo categórico también es *un buen miembro de la comunidad*.

Ahora bien, si la pregunta por cómo se justifican los comportamientos que demanda determinada *moralidad* puede ser resuelta de diferentes maneras, es claro que la pretensión por un fundamento único se destruye. Sin embargo, esto no se traduce en un *todo vale*, en un relativismo absoluto. Para ilustrar el punto utilizaré la distinción entre moralidades tradicionales y moralidades modernas propuesta por Tugendhat que, aunque no comparto terminológicamente¹⁴, considero adecuada respecto a lo que describe.

¹³ Recordemos las formulaciones básicas del imperativo categórico: «Obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal [...] Obra como si la máxima de tu acción pudiera convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza» (AA IV:421), «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio» (AA IV:429) y «El principio de toda voluntad humana como *una voluntad que legisla universalmente a través de todas sus máximas*» (Ak. IV, 432).

¹⁴ La idea de una sociedad moderna que se contrapone a una sociedad tradicional supone una especie de evolución hacia un estado superior, un progreso. Considero esta imagen equivocada por dos razones. En primer lugar, facilita la identificación de las sociedades de países africanos, asiáticos y latinoamericanos con “lo tradicional”. La segunda razón es que en el seno de las sociedades modernas por antonomasia (Europa occidental y Norteamérica) persisten comunidades que mantienen moralidades basadas en la autoridad o la religión.

En las morales tradicionales la autoridad o la religión vigente funciona como criterio de justificación y fundamento último de las normas sociales. Debido a que parte de estas normas funcionan a su vez como criterios de pertenencia a la comunidad, los sujetos se juegan aspectos de su identidad al obrar o no conforme a ellas. Por ejemplo, en la moralidad cristiana los actos que se juzgan como “malos” en términos absolutos coinciden con los actos que un buen cristiano debe evitar. Quienes socializan en este tipo de sociedades pueden preguntar a sus padres o a los adultos por qué obrar así lo hace mal cristiano. La respuesta probable es “porque a Dios le desagrada ese comportamiento”. Si continúa preguntado “cómo sabemos que Dios no aprueba esos comportamientos” la respuesta remite a los textos sagrados o la interpretación que de ellos ha realizado la autoridad religiosa. Y si cuestiona nuevamente por qué debe hacer lo que dice la autoridad religiosa, la respuesta es que si quiere pertenecer a esa comunidad debe hacer lo que dicha comunidad establece. Por tanto, estos juicios morales como criterios de pertenencia terminan siendo autorreferenciales.

¿Cómo se relaciona esta autorreferencialidad con el problema de la justificación? Las justificaciones autorreferenciales demandan aceptar premisas que nunca se justifican, por ejemplo: existe un Dios y conocemos su voluntad a través de los textos sagrados. Es por esta razón que algunos filósofos de la moral consideran que la religión no hace parte del estudio de la ética. Pojman (1995) afirma que la religión, al estar fundamentada en la revelación divina, implica una adhesión incondicionada a ciertos preceptos. No cabe entonces la pregunta por una justificación inter-subjetiva que se construya desde los propios sujetos. Este hecho, como lo anota también Tugendhat, se traduce en la imposibilidad de dialogar sobre los juicios morales con sujetos que no pertenecen a la propia religión.

En contraste, las moralidades modernas apelan a ideas como la igualdad y la libertad o procedimientos para establecer qué justifica ciertos juicios morales. A primera vista parece que se trata de discusiones desarraigadas justamente porque buscan entablar un diálogo con cualquier otro agente moral racional. Sin embargo, aquí también se juega una identidad: la del sujeto moderno. Para Taylor (2018) existen dos características fundamentales de esta identidad: (i) un ser aislado¹⁵ en el que la calidad moral¹⁶ de los sujetos depende de sí mismos y (ii) la razón instrumental como pilar fundamental para alcanzar la felicidad, que se asocia con una disciplina de producción de bienes y servicios para satisfacer las necesidades y pasiones humanas. Esta disciplina de producción implica la idea del beneficio mutuo al que, supuestamente, estamos inclinados por sentimientos como la benevolencia y la solidaridad.

¹⁵ Prefiero esta traducción a la de “ser amortiguado” (buffered self). No quiero denotar un sujeto que se construye a sí mismo en la soledad, pues sería una explicación simplista del asunto que desconoce los procesos de socialización a los que me referiré a continuación. Al usar *aislado* busco transmitir la idea de los materiales aislantes en física. El material aislante impide la libre circulación de los electrones, por lo que no conducen la corriente eléctrica. En ese sentido, el sujeto moderno estaría aislado o cubierto de un material aislante (candidatos a ser ese “material” son la razón científico-instrumental o la separación mente-cuerpo) en contraposición al sujeto poroso de la antigüedad y del medioevo, que era afectado por las fuerzas de los objetos y ritos mágicos.

¹⁶ Me refiero a dos cosas (i) el juicio moral sobre las acciones realizadas. Preguntas como ¿estuvo bien hacer X? o ¿debía hacer X? son características de esta esfera. (ii) El propio modo de vida que se construye a partir de esas acciones. Esta es la preocupación que se manifiesta en preguntas como ¿qué tipo de persona hace X? o si hago x ¿en qué me convertiré?

En otras palabras, los intereses individuales coinciden para lograr la felicidad de todos. En ese sentido, ser moderno es concebirse como parte de una comunidad que valora la autonomía. La idea del sujeto autónomo y libre está estrechamente relacionada con la concepción de procedimientos o estándares para evaluar, por sí mismo, el mérito de determinada norma.

Todo lo anterior nos permite establecer una cuarta característica de los juicios morales: *funcionan como criterios de pertenencia a una comunidad*. Esto implica que todo juicio moral está situado en un contexto social del que no puede abstraerse. El propio proceso de socialización, en el cual comprendemos las normas sociales y su significado, inicia en el hogar (socialización primaria), donde aprendemos los comportamientos que se deben evitar y a sentir indignación frente a ellos. Posteriormente, al iniciar la vida en la comunidad social se refuerza el proceso de socialización primaria¹⁷ en el que el individuo *asume* el mundo en el que viven otros comprendiendo la significación (en el contexto del juicio moral como *buenas* y *malas*) que tienen las acciones (Luckmann y Berger, 1968). Esto explica el referente de sentido del juicio moral: acciones con una dimensión significativa que se comparte intersubjetivamente.

Ahora bien, el hecho de que esto sea así y ningún sujeto cree o invente sus valores y juicios morales no significa que sea imposible reevaluar lo asumido en la *socialización*. Una vez *asumida* o *identificada* la acción como “buena” o “mala” es posible reevaluar el juicio que se emite. Tal como lo plantean Luckmann y Berger “esta aprehensión no resulta de las creaciones autónomas de significado por individuos aislados, sino que comienza cuando el individuo ‘asume’ el mundo en el que ya viven otros. Por cierto que el ‘asumir’ es de por sí, en cierto sentido, un proceso original para todo organismo humano, y el mundo, una vez ‘asumido’ *puede* ser creativamente modificado o (menos probablemente) hasta re-creado” (Luckmann y Berger, 1968, págs. 165). Esta idea, como veremos en el tercer acápite, también está presente en el proceso de elaboración de las *evaluaciones fuertes* que describe Taylor y analiza Naranjo. El sujeto no “elige” las *evaluaciones fuertes*, ni las decide o inventa de manera voluntaria. Son el punto de partida que se debe suponer dada la condición de hablante del sujeto y *miembro que pertenece a una comunidad*. Esto no implica que esté condenado a mantener esos compromisos, pero cualquier cambio o elucidación de las razones que justifican esas evaluaciones fuertes parte de reconocer su existencia previa al sujeto (Naranjo, 2020).

1.2 *Atmósfera moral* como antecedente del *paisaje moral*

La elaboración de la estructura formal de los juicios morales y la *descripción* de cómo se interiorizan las normas para juzgar las acciones, es decir, para emitir juicios morales, nos ha

¹⁷ “En la internalización de normas existe una progresión que va desde ‘Mamá está enojada conmigo ahora’, hasta ‘mamá se enoja conmigo cada vez que derramo la sopa’. A medida que otros significativos adicionales (padre, abuela, hermana mayor, etc.) apoyan la actitud negativa de la madre con respecto a derramar la sopa, la generalidad de la norma se extiende subjetivamente” (Luckmann y Berger, 1968, págs. 168-169).

permitido entender la relación que estos guardan con la identidad. El proceso de socialización y sus impactos en la forma en que juzgan los sujetos es abordado en la teoría del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg (1992). Como es bien conocido, Kohlberg a través de sus investigaciones empíricas establece tres grandes niveles en el desarrollo del juicio moral, que están relacionadas con los estadios de razonamiento lógico de Jean Piaget¹⁸ y con la toma de roles sociales: la preconvencional, la convencional y la posconvencional. En el nivel pre-convencional el individuo actúa por temor al castigo o buscando satisfacer sus propios intereses. En el nivel convencional el sujeto procura mantener las normas del grupo al que pertenece y satisfacer las expectativas sociales de comportamiento. Las normas y acuerdos sociales se respetan por el hecho de serlo. En el nivel post-convencional el individuo entiende y acepta las normas que regulan determinada sociedad, pero su aceptación se basa en la formulación de principios morales generales que ocasionalmente pueden entrar en conflicto con las normas de la sociedad. A su vez, estos niveles se dividen en estadios que reflejan las justificaciones morales que ofrecen los sujetos para la toma de decisiones (Ver Tabla 1).

Tabla 1. Estadios de desarrollo moral de Kohlberg

Nivel	Perspectiva social	Razones para actuar	Estadio	Edad de los sujetos
Nivel I o Pre-convencional	Individualista y centrada en unos pocos significativos. Las normas son algo impuesto desde afuera.	Miedo al castigo.	1	Niños menores de nueve años, algunos adolescentes y muchos adultos delincuentes.
		Satisfacción de intereses propios.	2	
Nivel II o Convencional	Miembro de una sociedad concreta que reconoce los roles asignados y las expectativas por satisfacer.	Cumplimiento con las expectativas de los demás.	3	La mayoría de adolescentes y adultos.
		Cumplimiento con las expectativas del sistema, que define los roles sociales	4	

¹⁸ Los grandes estadios evolutivos del entendimiento son: (i) el intuitivo, que permite recibir información y reproducirla (ii) el operatorio concreto, utilizado para hacer inferencias lógicas, clasificar cosas y utilizar relaciones cuantitativas concretas y (iii) el operatorio formal o de razonamiento abstracto, que permite considerar todas las posibilidades, las relaciones entre los elementos del sistema y formular hipótesis. (Piaget, citado por Kohlberg, 1992, p. 186). El razonamiento moral post-convencional requiere como condición necesaria, pero no suficiente, el desarrollo del nivel operatorio formal.

		para evitar el colapso.		
Nivel III o Post-convencional	Ha diferenciado su yo de las normas y expectativas de otros y define sus principios según valores auto escogidos.	Las normas, como producto de un acuerdo social, garantizan imparcialidad y utilidad.	5	La minoría de los adultos.
		Se consideran como válidas aquellas normas que son aceptables para <i>cualquier individuo racional</i> .	6	

Fuente: Elaboración propia con base en Kohlberg, 1992.

Para Kohlberg estas etapas se dan de una manera secuencial, de tal manera que no admite regresiones. Este planteamiento implicaba un desafío para los psicólogos que encontraron a ciertos individuos en entornos como cárceles y orfanatos que se clasificaban en un estadio tres, pero que tomaban decisiones reales con criterios de estadio dos. Por ejemplo, algunos prisioneros que enfrentaron dilemas en situaciones fuera de la prisión recurrían a justificaciones relacionadas con las expectativas de los demás, pero al enfrentar dilemas en los que se trataban situaciones de la prisión, los sujetos explicaban su comportamiento en términos instrumentales. La protección mutua, el tomar ventaja de los más débiles y engañar a los guardias para evitar el castigo son ejemplos de este tipo de razonamiento (Kohlberg, Hickey & Scharf, 1971).

Estos casos le llevaron a plantearse la pregunta sobre qué explica la regresión. Es aquí donde Kohlberg propone un concepto que resulta llamativo para esta investigación: *la atmósfera moral*, “definida como el nivel percibido de justicia en determinada institución” (Kohlberg, Hickey & Scharf, 1971, p. 6). La regresión sería entonces la consecuencia del entorno en que se encuentran los sujetos y su estructura de justicia¹⁹. “Los juicios morales de los convictos expresan lo que consideran que *deberían* realizar en la prisión. Las percepciones de la atmósfera moral se relacionan con lo que el prisionero cree que son las prácticas de justicia *reales* en la institución”²⁰(Kohlberg, Hickey & Scharf, 1971, p. 6). Tanto la prisión como los

¹⁹ La estructura de justicia es la forma en que las instituciones distribuyen derechos y deberes y determinan la participación de los sujetos en las ventajas de la cooperación social.

²⁰ Traducciones propias.

orfanatos se clasifican en ambientes de estadio dos donde las ventajas de la cooperación social se reparten con base en el avance de los propios intereses. Por ejemplo, decir la verdad como forma de satisfacer las expectativas de otros (estadio 3) o de cumplir el rol asignado (estadio 4) puede tener repercusiones negativas en los sujetos. En el caso del orfanato, un niño confiesa que es mejor no decir la verdad. “Se te rompe el corazón al decir la verdad porque a veces te metes en problemas por ello. Estaba yo jugando cuando tropecé con una piedra que golpeó un auto. Fue un accidente, se lo dije a la monja. Fui castigado por esto” (Kohlberg, 1992, pág. 212). El joven, clasificado en nivel tres según el test sobre juicio moral, entiende que en su mundo decir la verdad no significa un reconocimiento por parte de los demás. Lo mejor sería no hablar del asunto.

En estos casos límite, el sujeto se enfrenta a las exigencias contrapuestas de dos comunidades: las de la vida civil y las de ciertos espacios de confinamiento. Independientemente de si el prisionero o el huérfano desea pertenecer a la comunidad del confinamiento²¹ o si la consideran justa, ha interiorizado los comportamientos que se esperan de ellos y que los hace ser-buenos. Por supuesto que este ser-buenos en confinamiento es justamente el opuesto del ser-bueno en la vida civil. Pero esta contradicción me permite poner en evidencia una vez más, por un lado, que los juicios morales no se dan en el vacío, y, por otro lado, que la interiorización y comprensión de lo que *se espera* que haga el individuo no le impide reflexionar sobre lo deseable o justificable de esas conductas. Como conclusión, la *atmósfera moral* ofrece el panorama de lo que la estructura de justicia de la comunidad espera del sujeto y este se comporta acorde con esos juicios morales sobre lo “bueno” y lo “malo”. En este despliegue el sujeto está afirmando su propia identidad como perteneciente a determinada comunidad.

Explicado lo anterior, es necesario aclarar los puntos que tomaré para el desarrollo de mi concepto y aquellos que no comparto. Como afirmé al inicio del texto no pretendo dar una justificación de los criterios que se utilizan para realizar juicios morales o explicar los posibles criterios a los que responden las normas de una sociedad determinada. Lo que busco es describir la *inversión* del juicio moral y sus indeseables consecuencias. En la teoría de Kohlberg el nivel superior de desarrollo (post-convencional 6) es similar a la teoría moral de Kant. Esto indica que para Kohlberg, al ser la etapa superior, el *juicio moral* correcto es el que responde a una lógica similar a la del imperativo categórico. No comparto esta idea porque, como expliqué anteriormente, es posible brindar diferentes tipos de justificación intersubjetiva sobre la vinculatoriedad de los juicios morales sin caer en el relativismo.

Ahora bien, lo que sí considero rescatable es la intuición sobre los contextos de socialización y de acción de los sujetos. En esos contextos se comparten ciertas creencias centrales que no están articuladas, pero que sirven como guía para la comprensión del mundo. Este fenómeno, reconocido por Heidegger al tratar el existencial del “ser-con”, es descrito así:

²¹ En este caso las otras opciones serán siempre un rasgo secundario. Para el mundo confinado y para el mundo civil o externo son sujetos confinados (presos, huérfanos de orfanato y pacientes psiquiátricos) y ese es su principal rasgo identitario. Es la comunidad a la que *pertenecen*.

“En la utilización de los medios de locomoción pública, en el empleo de los servicios de información (periódicos), cada cual es igual al otro. Esta forma de convivir disuelve completamente al Dasein propio en el modo de ser ‘de los otros’, y hasta tal punto, que los otros desaparecen aún más en cuanto distinguibles y explícitos. Gozamos y nos divertimos como *se goza*; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura como *se ve y se juzga*; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se debe hacer*; encontramos ‘irritante’ lo que *se debe encontrar irritante*” (2009, p. 146).

En este pasaje, Heidegger señala que el ser-con-otros también moldea la forma de posicionarse, prever y anticipar del sujeto (Gadamer, 2012). En ese sentido se trata de una precomprensión, que no se ha articulado explícitamente, pero que es una guía para aproximarse al mundo y a los otros. Y esto no es necesariamente malo. En su defensa del prejuicio, Gadamer (2012) explica que este es una forma previa de ver que nos permite comprender el lugar que algo ocupa en el mundo y constituye la primera aproximación a ese objeto. En este punto puede darse una apertura hermenéutica en la que el prejuicio se contrasta con la cosa (“dejar hablar a la cosa”) o continuar con una creencia equivocada que no ha sido contrastada.

Como conclusión de este primer acápite contamos con un criterio funcional para identificar los juicios morales. Sin embargo, vimos que esta definición formal hace que el juicio moral flote en el vacío: calla ante la justificación del enunciado gramaticalmente absoluto. Es aquí donde surge el vínculo con una *comunidad* y determinadas *formas de vida*. Aquello apreciado en la comunidad según su modelo de buen miembro de la comunidad, constituye el fundamento de las normas sociales. En ese conjunto se encuentran las normas morales, que constituyen una forma del juicio moral enunciado abstractamente.

2. El paisaje moral

El fenómeno del ser-bueno para una comunidad, descrito en el acápite anterior, explica el hecho de que personas que experimentan el mundo de manera similar puedan llegar a compartir los mismos prejuicios o maneras previas de ver y, por supuesto, de juzgar. Esta idea de compartir un mundo se puede entender mejor a partir de la idea de paisaje. De acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española el paisaje es una “parte de un territorio que puede ser observado desde determinado lugar” (RAE, 2014). Esta definición implica dos cosas: un punto cero desde el que se ve, pero del que no se *es consciente de*, y la posibilidad de adentrarse en el paisaje desde ese punto y trazar una ruta o mapa para guiarnos. Ese paisaje se construye de cierta forma con los sujetos que piensan y evalúan el mundo de forma similar a la nuestra y mantiene cierta estabilidad necesaria para la identidad del sujeto y como guía para la acción. Si los criterios de ser-bueno cambiasen constantemente la propia identidad del grupo quedaría destruida. En esta sección presento el concepto de paisaje moral y su relación con el *vaciamiento* del juicio moral, utilizando los conceptos de enemigo y bando.

2.1 Un paisaje necesario, aunque peligroso

La estabilidad que requieren los compromisos del paisaje moral los convierte en un suelo inamovible que se puede reevaluar en momentos de crisis o gracias al debate con otros. A partir de este suelo o punto cero formulamos juicios morales sobre los otros miembros de la comunidad, por lo que el *ser-bueno* ideal se convierte en un criterio para partir el paisaje moral en *bandos*. Esta es una experiencia cotidiana en nuestras vidas. Cuando conocemos a alguna persona y hablamos de cuestiones de justicia o ética, sus ideas al respecto nos permiten enmarcarlo en alguna parte del paisaje moral. Para quien cree en un modelo de democracia participativa, las posturas autoritarias de su interlocutor lo inclinan a pensar que no-es-bueno para ese tipo de comunidad. Pero esta reacción inicial no es un problema en sí mismo. El diálogo que propone Aristóteles como modelo de la *Polis* tiene como telón de fondo la pregunta por la justificación del *ser-bueno* para un tipo de comunidad X y para que este diálogo se dé es necesario encontrar un punto en común entre los interlocutores o revalidar ciertas posturas.

El problema real radica en el cierre de la posibilidad de apertura, algo que Gadamer (2012) critica por ser un uso indebido del prejuicio. El contradictor se convierte en *enemigo*²² por el hecho de sostener ciertos principios que lo hacen pertenecer a otra *comunidad* o grupo social vagamente definida en el paisaje moral de quien juzga. Ahora bien, el hecho de que dos comunidades sostengan principios diferentes y opuestos entre sí no implica necesariamente el surgimiento de conflictos. El conflicto se presenta en sociedades pluralistas como la nuestra. Como veremos con Schmitt en el siguiente acápite, en comunidades homogéneas el fenómeno del bando se presenta hacia afuera de la comunidad.

Los principios opuestos se edifican, en parte, sobre los criterios de *ser-bueno* y de lo que se espera que haga el sujeto que pertenece a determinada comunidad y están profundamente relacionados con creencias sobre la justicia. Estas creencias se interiorizan en la socialización primaria y son reafirmadas en los espacios de socialización secundaria²³. Al compartir constantemente con sujetos que dan por sentado su propia visión sobre el *ser-bueno* refuerza la idea de estar en lo correcto. Además, como las características de ese *ser-bueno* están estrechamente relacionadas con el tipo de comunidad a la que se pertenece, las visiones alternativas de contradictor son concebidas como una amenaza a la propia forma de vida y a la identidad que esa comunidad provee. Para tramitar estos conflictos una sociedad pluralista puede establecer reglas de trato entre los sujetos que pertenecen a diferentes grupos sociales para dar espacio a diferentes formas de concebir la buena vida. En contraste, en las

²² La actitud con respecto al interlocutor puede variar luego de la discusión y se pueden presentar diferentes actitudes hacia él o ella como sujeto particular. Lo que trato de describir aquí es la operación que se produce cuando el diálogo ni siquiera se presenta y se juzga al individuo por pertenecer a una comunidad o grupo social que se *supone* contrario a los compromisos sobre ser-bueno.

²³ Mauricio García Villegas, en su estudio sobre la educación primaria, básica y secundaria en Colombia afirma que la educación privada ha generado un *apartheid* en el que las clases acomodadas solo comparten espacios entre sí (García, Espinosa, Jiménez y Parra, 2013). Desconocer las experiencias de los menos favorecidos y las condiciones en que viven facilita que las visiones sobre la justicia y el reparto de derechos en una sociedad se edifiquen sobre una versión parcializada de la realidad social.

sociedades homogéneas, además de las reglas de trato, se impone una forma particular de buena vida. Esas normas de trato son, en últimas, juicios morales sobre la manera de abordar las relaciones con otros, estableciendo límites a lo que se puede hacer (proscripción), lo que se debe hacer (prescripción) y facultando la realización de ciertos comportamientos (permisión). Sin embargo, cuando los juicios morales empiezan a aplicarse selectivamente a los miembros del propio grupo o comunidad, estamos ante el fenómeno del *vaciamiento*.

Por ejemplo, en las manifestaciones del 2021 en Colombia era común ver en los foros de medios de comunicación publicaciones de lectores que calificaron a los manifestantes como vándalos objeto legítimo de represión violenta por parte de las fuerzas militares. En muchos casos se trataba de personas ejerciendo su derecho a manifestar su desacuerdo de forma pacífica. Aquí, la operación era doble. Por un lado se consideraba el hecho de manifestar como un indicio de una forma de vida inferior o desdeñable con frases como “Yo no paro, yo produzco” o “Se trata de protestas alentadas por las FARC/ELN” y, por otro lado, el juicio de “hacer daño a otro está mal” o “matar a otro es malo” se vaciaba de su carácter gramaticalmente absoluto para justificar los evidentes abusos de la fuerzas de seguridad. En un informe publicado por Dejusticia (2021) se afirma que esta estigmatización, alentada por las instituciones estatales y algunos políticos, “son una herencia del conflicto armado colombiano que ya no reflejan la complejidad del descontento social actual. Además, como lo constató la Corte Suprema de Justicia en el fallo de tutela del 22 de septiembre de 2020, este es un discurso que pone en riesgo a quienes manifiestan, al considerarles una amenaza para el orden público y la estabilidad democrática” (p, 5). La amenaza a la *estabilidad democrática* está claramente relacionada con formas de vida que, para cierto sector de la población colombiana, representan una amenaza a sus valores e ideas del ser-bueno.

Con este ejemplo no pretendo desconocer que existen ocasiones en las que estos juicios morales pueden ceder a otras consideraciones, como en la legítima defensa. Pero aquí planteo dos consideraciones: en primer lugar, en muchos de los reportajes de prensa la acción de la policía va dirigida a personas que simplemente estaban marchando o bloqueando una vía. En segundo lugar, si en gracia de discusión se admite que bloquear una vía es razón suficiente para emplear la violencia “legítima”, su uso fue desproporcionado²⁴.

Esta disposición a *vaciar* el contenido del juicio moral en los casos en que *identificamos* al otro como perteneciente a determinado grupo social se explica por el espacio en que se posiciona en el paisaje moral: el lugar donde *no-se-es-bueno*. Como no se ha interactuado con ese sujeto o no se desea hacerlo, la clasificación recurre necesariamente a los rasgos de su identidad grupal²⁵. Recordemos que una de las características formales del juicio moral es su carácter de enunciado gramaticalmente absoluto. Al permitir cortapisas del tipo “está mal,

²⁴ Según Human Rights Watch (2021) desde el 28 de abril hasta el 9 de junio de 2021 se recibieron 68 denuncias de muertes creíbles, de las cuales se han verificado 34 correspondientes a dos policías, un investigador judicial y 31 manifestantes o transeúntes. 20 de las muertes se atribuyen a la Policía y 5 a civiles armados que atacaron a los manifestantes. Además, se reportaron 419 personas desaparecidas, de las la Fiscalía encontró 304 al 4 de junio de 2021.

²⁵ Esto es diferente a recurrir a las acciones del sujeto en concreto, caso en el cual más que juzgarlo como sujeto de un grupo social, se lo juzga por lo que efectivamente ha hecho.

pero X estaba protestando” o “no se debería hacer, pero X era policía” se está *vaciando* de contenido el juicio gramaticalmente absoluto. Ahora bien, no pretendo desconocer que existen algunas excepciones legítimas para incumplir ciertas normas sociales, como la legítima defensa o el estado de necesidad. Sin embargo, estas excepciones también se plantean en términos gramaticalmente absolutos, sin atender a la calidad del sujeto particular y mucho menos al grupo social al que pertenece.

2.2. Enemigos

Hemos explicado y ejemplificado en qué consiste el *vaciamiento* de los juicios y su relación con el paisaje moral. Ahora bien, ¿por qué se produce este fenómeno? Una buena explicación es ofrecida por Carl Schmitt (2014) y está a la base de su concepción de la política como determinación radical del *enemigo*. El *enemigo* es un otro “extraño” y “existencialmente” distinto que asume una forma de vida e identidad diferente a la propia, identidad que se percibe como una amenaza existencial. El conflicto que se genera con él no puede ser resuelto por un tercero u observador imparcial, por lo que debe ser decidido por las partes implicadas (Schmitt, 2014). Pero, ¿por qué no puede ser resuelto por un tercero? La respuesta que Schmitt no ofrece radica en ignorar el *punto cero* de los juicios morales asumidos, aunque no-elaborados, o sacados a la luz. Como vimos en el capítulo anterior, estos juicios guardan un vínculo estrecho con la identidad. Dada su condición de no elaborados y de supuestos incuestionados las partes carecen de una regla para resolver la disputa. Por ello, no sorprende que el conflicto que plantea Schmitt se describa usando palabras como “conflicto existencial”. Aquí quiero hacer una aclaración: no creo que el conflicto existencial conduzca necesariamente a la relación amigo-enemigo. A pesar de que pone en juego la identidad del sujeto, puede conducir a una mejor comprensión de los compromisos asumidos e, incluso, su revalidación. En otras palabras, el conflicto no tiene una connotación negativa. Esta connotación sólo surge cuando opera un cierre total al diálogo, lo que aumenta la desconfianza entre los grupos y favorece el vaciamiento del juicio moral. Lo anterior es precisamente lo que considero llamativo de la explicación de Schmitt: cerrado el diálogo, el *ser-malo* para determinado grupo social se eleva a la categoría de *enemigo*.

Por todo lo anterior, Schmitt plantea el conflicto existencial en términos de formas de vida inconmensurables, con independencia de consideraciones morales o económicas²⁶. Esto, sin embargo, parece dejar de lado el hecho de que en la base de la identidad de los sujetos, de su adscripción a una comunidad, existen juicios morales sobre el *ser-bueno* que determinan lo que el sujeto desea ser como persona. Una vez asumido ese ideal o modelo, algunas creencias se vuelven incuestionables (Frankfurt, 1982). Como resultado de la confrontación existencial extrema, frente al enemigo siempre existe la posibilidad de la confrontación física y su posible eliminación. Y es precisamente en esta posibilidad de tomar la vida del otro donde opera en su más profundo nivel el *vaciamiento* de juicios morales gramaticalmente absolutos como “matar es/está mal”. En estos casos ocurre un *vaciamiento* en el que matar es una

²⁶ “El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él” (Schmitt, 2014, p. 59).

posibilidad, última, pero virtual. Antes de llegar a ella es factible vaciar otros juicios morales como “humillar está mal” o “agredir a alguien es malo”.

Schmitt plantea su teoría sobre el *enemigo* como corolario de su definición de Estado. Para el autor el “Estado total” se caracteriza porque elimina la separación entre sociedad y Estado. Las contraposiciones y escisiones creadas por el Estado liberal entre lo religioso, cultural, económico, jurídico y científico y lo político desaparecen. “En realidad es el Estado total, que ya no conoce nada que pueda considerarse como absolutamente apolítico, el que tiene que eliminar la despolitización del siglo XIX” (Schmitt, 2014, p. 58). Esta definición del Estado me resulta problemática por dos motivos: (i) su concepción de “Estado total” en la que virtualmente cualquier campo de la vida puede ser considerado como político y, por tanto, susceptible de acción estatal. Esta característica de la acción estatal encaja en la definición que ofrece Arendt de los estados totalitarios (Arendt, 2006) y es lejana al diseño constitucional de Estados como el colombiano, que garantiza ciertos espacios vedados a la intervención estatal bajo las libertades y derecho civiles; (ii) al absorber a la sociedad y erigir una identidad comunitaria única Schmitt confunde comunidad con Estado y desconoce las diferentes comunidades de identidad que existen en los Estados contemporáneos. Así, asume una homogeneidad que no existe. Dentro de un Estado existen diferentes comunidades, como bien lo intuía Aristóteles al trazar la progresión entre hogar, aldea y polis. Para evitar esta confusión utilizaré el término grupos sociales en vez de comunidad, que explicaré a profundidad en el tercer acápite.

Por tanto, considero rescatable de la teoría de Schmitt la manera en que el conflicto se plantea en términos de la existencia de grupos sociales. El cierre de la apertura, la aplicación indiscriminada del prejuicio y la visión de peligro para la forma de vida que hace parte de una identidad son elementos claves para comprender el fenómeno del *vaciamiento* que trato de explicar y para ponernos en guardia contra esta forma de proceder por las consecuencias nefastas frente a los otros. Sin embargo, el elemento propio de la espacialidad o localización de los sujetos en el paisaje aún permanece oculto. Por ello, considero que el concepto de *bando* aporta este elemento topológico y profundiza sobre algunas de las implicaciones de la teoría de Schmitt.

2.3. La operación del *bando*

Para dar cuenta del *bando* es útil reconstruir brevemente la lectura de Agamben (2013) sobre el estado de excepción. A pesar de que el análisis del autor se desarrolla en términos eminentemente políticos y jurídicos, el concepto de *bando* que emerge es afín a los propósitos de este trabajo porque en el estado de excepción se produce un fenómeno similar al *vaciamiento* de los juicios morales. El estado de excepción se presenta como una exclusión inclusiva del ordenamiento jurídico. Es a través del propio derecho que se reconoce la sustracción de ciertas reglas para espacios concretos. En otras palabras, la excepción no se sustrae a la regla, es la regla la que se suspende. La validez del derecho positivo queda

suspendida en un intersticio que no es jurídico, porque se trata de una decisión del soberano que crea derecho sin tener derecho a crearlo²⁷ (violencia fundadora de derecho), pero tampoco es una situación de hecho porque la suspensión de las normas es creada por una norma. “La excepción soberana (como zona de indiferencia entre naturaleza y derecho) es la presuposición de la referencia jurídica en la forma de su suspensión” (Agamben, 2013, p. 31). En la última parte Agamben sostiene que la condición de posibilidad de todo sistema normativo es el estado de excepción. Dado que no existe norma aplicable al caos, este debe ser incluido en el ordenamiento jurídico a través de una zona de indiferencia entre lo interior (derecho) y lo exterior (hechos o naturaleza). Ese umbral de indiferencia es el estado de excepción. Creo que lo que Agamben trata de explicar es que en la raíz del estado de excepción se encuentra una violencia fundadora de derecho (Benjamin, 2009; Derrida, 2008) y que como tal reproduce el momento de creación del sistema jurídico.

Ahora bien, independientemente de cuál sea el fundamento del derecho en la teoría de Agamben, lo cierto es que en el estado de excepción se designan unos sujetos y espacios en los cuales resultan inaplicables las garantías y derechos que consagra el ordenamiento jurídico. Agamben denomina a esta exclusión el *bando* y designa tanto la exclusión de la comunidad como el mandato del soberano (2013, p. 43). Es la exclusión de la comunidad el punto que me interesa en esta explicación. El sujeto excluido de la comunidad a través de la operación del *bando* deja de ser parte del *bíos*, de la forma de ser propia de una comunidad. Los ejemplos que utiliza el autor para ilustrar la existencia de algunos espacios de excepción dentro del sistema jurídico son reveladores:

“Tan campo de concentración es, pues, el estadio de Bari, en el que en 1991 la policía italiana amontonó provisionalmente a los emigrantes clandestinos albaneses antes de reexpedirlos a su país, como el Velódromo de invierno en que las autoridades de Vichy agruparon a los judíos antes de entregarlos a los alemanes [...] las *zonas d’attente* de los aeropuertos franceses en las que son retenidos los extranjeros que solicitan el reconocimiento del estatus de refugiados. [Son] espacios en los que el orden jurídico normal queda suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino del civismo y del sentido ético de la policía” (Agamben, 2013, p. 221-222).

¿Qué sujetos transitan por esos espacios? Los que no pertenecen a la comunidad (aquí sí en un sentido Estatal), aquellos otros con identidades diferentes que se manifiestan en valoraciones sobre la vida, juicios morales y formas de ser. Inmigrantes o judíos. Vale la pena recordar que antes del advenimiento del nazismo al poder y la expedición de las leyes de

²⁷ La mayoría de constituciones dedican gran parte de su contenido a establecer los mecanismos para la creación de normas válidas: sujetos competentes, procedimientos, limitaciones de facultades, etc. En el estado de excepción se faculta a un sujeto (persona u órgano colegiado) para emitir normas, competencia de la que carece ordinariamente. Incluso, en algunos diseños normativos se lo faculta para disolver instituciones como el parlamento o las cortes supremas. Es decir, el soberano está situado legalmente *fuera* de ley al decidir su posibilidad de suspensión (Agamben, 2013, p. 27). Sin embargo, dado el abuso que se ha hecho de la excepción en algunos países, los diseños institucionales han incluido controles a la facultad de decretar la suspensión. En el caso de Colombia, la constitución de 1991 estableció un procedimiento de validación por parte de la Corte Constitucional (Quinche, 2008), por lo que en estricto sentido el poder de decretar el estado de excepción está *dentro* de la ley.

Nuremberg de 1935, la mayoría de los judíos eran considerados alemanes por sus compatriotas, antes que semitas. El progresivo proceso de exclusión de la vida pública y de los espacios de la comunidad estaba diseñado para crear la imagen de una identidad diferente, que amenazaba la forma de vida aria, y facilitar así la aceptación de la exclusión por parte de los alemanes que no eran antisemitas (Arendt, 2010). Pero el proceso no fue del todo exitoso. Muchos alemanes se negaban a creer que sus conocidos judíos fueran en realidad sujetos que pertenecían a otro grupo social, eran judíos “decentes”. “Según Himmler había ochenta millones de buenos alemanes, y cada uno de ellos tenía su judío decente” (Arendt, 2010, p. 196). ¿Decentes en qué sentido? Nótese que el apelativo está directamente relacionado con el *ser-bueno* que orienta a los sujetos en su paisaje moral y refleja los juicios morales que sostiene determinada comunidad. Menos éxito tuvo el proceso en países como Francia o Dinamarca. El caso de francés es interesante porque, aunque los alemanes no lograron la deportación de los judíos franceses, hasta cierto punto estuvieron prestos a entregar a los judíos apatridas al considerarlos ajenos a los valores y formas de ser de Francia²⁸.

La operación del *bando* desarrollada en Alemania, con sus topografías particulares de excluidos, es apreciable en la construcción del paisaje moral y es el paradigma de su forma de operar. Ese suelo firme sobre el que nos ubicamos y nos permite trazar un camino para nuestras acciones cotidianas, excluye de la cordialidad normal al enemigo, al del *bando* opuesto. El insulto, el acallamiento, la ridiculización, la presunción de culpabilidad son las formas de relacionamiento con aquel que se ubica en la zona del *no-ser-bueno* de mi paisaje moral y con respecto al cual se vacían juicios morales. De hecho, se produce una especie de justificación del daño en la que el sujeto se “merece” ese tratamiento.

Sin embargo, la operación del *bando* en la teoría de Agamben está relacionada con la existencia de un poder soberano y la exclusión de una comunidad política. Entonces, ¿cómo se podría aplicar este concepto de exclusión en el caso del paisaje moral? Aunque en el análisis de las comunidades políticas prima la referencia a un Estado y a un sistema jurídico, ese sistema jurídico refleja o aspira modificar (el caso de Alemania Nazi) la manera como esa comunidad política concibe sus valores morales y construye el punto cero del paisaje moral. Es claro que el *paisaje moral* es una forma previa de ver que se comparte con otros sujetos que, al ponerla en acción a través de sus actos y juicios, se consideran como parte constitutiva de nuestro grupo social. Pero, a diferencia de los casos analizados por Agamben, no existe una autoridad centralizada con la capacidad de fijar esa forma previa de ver. Entonces ¿cómo

²⁸ Si bien existen casos particulares de antisemitismo en Francia como el de Dreyfus, la discusión que generó el caso en el público francés indica que no se trataba de una actitud respaldada por toda la comunidad. Prueba de este hecho es que incluso el régimen de Vichy, que adoptó medidas especiales contra los judíos, se mostraba reacio a entregar judíos franceses para su deportación a Europa del este. “Los franceses se negaron con indignación a entregar judíos de su propia nacionalidad a los alemanes. Himmler, al ser informado de lo ocurrido, se plegó inmediatamente a los deseos de los franceses y prometió que los judíos de esa nacionalidad quedarían excluidos. Pero ya era demasiado tarde. Los primeros rumores sobre el significado de ‘reasantamiento’ habían llegado a Francia, y si bien todos los antisemitas franceses, e incluso lo que no lo eran, hubieran visto con gusto que los judíos extranjeros se establecieran en otro lugar, fuera de las fronteras de su patria, también es cierto que ni siquiera los antisemitas deseaban ser cómplices de asesinatos masivos” (Arendt, 2010, p. 241). Como explica Arendt, las medidas de deportación se aplicaron masivamente contra judíos apatridas, que se consideraban excluidos por ser extranjeros.

funciona el *bando* en el marco de un grupo social o comunidad moral? En lo que sigue trataré de mostrar que la respuesta radica en que los juicios morales, al estar fuertemente relacionados con la identidad de los sujetos, contienen evaluaciones sobre el tipo de vida que vale la pena ser vivida y preservada en contraposición a las vidas supuestamente carentes de sentido. En el siguiente acápite desarrollaré el concepto de las evaluaciones fuertes y su relación con el *bando*.

3. Las evaluaciones fuertes

En los acápites anteriores ofrecí una definición formal de los juicios morales y mostré la relación que guardan con la identidad de los sujetos, construida en parte por los supuestos sobre el ser-bueno que sostiene cada grupo social. Luego, expliqué cómo esa identidad y las formas de vida que la subyacen son empleadas, en ciertos casos, para establecer un paisaje moral²⁹ en el que ciertos sujetos se clasifican de *enemigos*. Esta operación, inconsciente o no, permite a quien juzga *vaciar* el contenido de los juicios morales cuando el sujeto sobre el que recae la acción se ubica en el bando opuesto. El paisaje moral como punto de intersección entre la identidad y la moralidad se puede convertir en una topografía particular que permite el relajamiento, e incluso el *vaciamiento*, de los juicios morales con relación a aquellos que dentro del paisaje se conciben como enemigos. Estos enemigos sostienen formas de vida que se perciben como una amenaza para la forma de vida y el-ser-bueno de quien emite el juicio. Creo que a la base de la concepción sobre el-ser-bueno y los juicios morales están las *evaluaciones fuertes* propuestas por Charles Taylor (2018). Con este concepto se cierra la relación entre juicios morales, identidad y formas de vida.

3.1 Weltanschauung

Para comprender el concepto de *evaluaciones fuertes* es necesario mencionar algunos puntos desde los que parte Taylor, que articulan nociones que he utilizado a lo largo del texto. Leticia Naranjo (2019) explica que para el autor canadiense los sujetos que juzgan y deciden no pueden ser pensados *in abstracto* o careciendo de vínculos con un horizonte, que recoge referentes normativos y de sentido que son compartidos por otros agentes. Estos referentes de sentido son incorporados en la socialización primaria y secundaria (Luckmann y Berger, 1968); forman parte de la pre-comprensión del sujeto (Heidegger, 2009). En esa *red* de significatividad el sujeto halla los referentes de sentido y valor que supone como válidos cuando juzga lo que deberían hacer los agentes en un sentido moral.

Al igual que Tugendhat (normas sociales y normas de la razón), Taylor divide estos referentes de sentido y valoraciones en dos: evaluaciones débiles y fuertes. Esta división sigue el

²⁹ El paisaje moral es ineludible. La estabilidad que proporciona el *punto cero* o punto de observación es fundamental para la construcción de identidad de los grupos sociales y como guía para la acción de sus integrantes. Sin embargo, no todas las personas que pertenecen a determinado grupo realizan operaciones topográficas como la del *bando*. La construcción de *bandos* es un peligro implícito en la construcción de todo paisaje moral y contra el que se debe estar alerta.

planteamiento de Harry Frankfurt (1998). Cuando Frankfurt se pregunta por la característica central de la agencia humana, desarrolla toda una teoría en torno a la capacidad de evaluar los deseos o motivaciones para la acción. Para explicar su teoría, el autor establece dos tipos de tipos de deseos. Los deseos de primer nivel son aquellos que se presentan al sujeto con respecto a objetos o acciones y son una característica que compartimos con los animales no humanos; ejemplos de estos deseos son el desear comer un helado o ir boxear. En contraste, los deseos de segundo orden son el rasgo distintivo de la agencia humana y responden a la pregunta ¿qué deseamos desear? En ese sentido, son producto de una autoevaluación reflexiva que el sujeto hace sobre sí mismo. La autorreflexión le conduce a pensar qué consecuencias tiene la satisfacción de ciertos deseos sobre la persona que quiere ser. Este cuidado de sí mismo en relación a un proyecto-de-ser es particular de los agentes humanos. En el fondo, y este es el punto de partida de Taylor, los deseos de segundo orden son evaluaciones (lo que deseamos desear) que justifican nuestras acciones.

Sin embargo, tener deseos de segundo orden no es suficiente para afirmar que alguien es un agente humano. Es fundamental que se conviertan en voliciones, es decir, la voluntad de realizar ese deseo. El hiato entre conocimiento (¿qué deseo desear?) y voluntad fue puesto sobre la mesa por San Agustín (trad. 1994). En el pensamiento griego, particularmente de Platón, una vez alcanzado el juicio moral correcto, la cuestión de su puesta en marcha no resultaba problemática. San Agustín advierte que esta concepción adolece de fallas y que el paso a la acción requiere el concurso de la voluntad. En el mismo sentido, Frankfurt advierte que los deseos, de primer o segundo orden, sólo se convierten en voliciones cuando efectivamente determinan la conducta de los individuos. Por eso, la enunciación que utiliza para describir este tipo de voliciones es la capacidad del agente de tener cierto deseo que se convierta en su voluntad. Por tanto, el agente humano es aquel capaz de formar una voluntad para comportarse de determinada manera. En el tema que nos ocupa sobre los juicios morales, conforme a lo que se ha expuesto a lo largo del texto, los deseos de segundo nivel se forman durante la socialización primaria y se refuerza en la socialización secundaria (Luckmann y Berger, 1968). Pero, es la voluntad de pertenecer a determinada comunidad o grupo social (y por tanto ser determinado tipo de persona) lo que convierte a esos deseos en voliciones.

Explicados los antecedentes, volvamos a la propuesta de Taylor. Las evaluaciones débiles involucran juicios sobre deseos: identificar cuál deseo es más fuerte o urgente y planificar la realización de varios deseos o, en caso de imposibilidad de satisfacción simultánea, elección de un estado de cosas cercano a un óptimo de satisfacción de los deseos. Lo característico de este tipo de evaluaciones es que el agente no hace juicios de valor sobre las alternativas a elegir. Se trata de una economía de los deseos que busca atender a los más imperiosos u organizar el orden de satisfacción. En este terreno, al igual que el ejemplo del autobús de Tugendhat, el juicio recae sobre la consistencia en la ordenación de los deseos y la racionalidad de los medios elegidos para alcanzar determinado fin.

Ahora bien, si el agente atribuye algún significado especial a alguno de los deseos, entramos en el terreno de las evaluaciones fuertes, donde el agente considera que su vida, o él mismo

como persona, pueden ser mejores o peores (Taylor, 2018). En otras palabras, son *juicios de valor* sobre los deseos. En su estudio comparativo sobre las evaluaciones del agente moral, Naranjo (2019) propone como explicación que la *evaluación fuerte* se caracteriza por *valorar* las motivaciones. Esas motivaciones serían deseos de segundo nivel en los términos de Frankfurt: deseos sobre lo que quisiera desear. En este punto Taylor agrega algo más al esquema. Entre diferentes deseos de segundo orden ya no es posible apelar a otros deseos ¿cuál es entonces el criterio para escoger? Para Taylor son los valores y formas de vida que se consideran propios del ser-bueno. Es en este ejercicio de la valoración fuerte donde emergen los *juicios morales* en su dimensión gramaticalmente absoluta. Los apelativos como “malo” “dañino” o “innoble” se emplean únicamente en el caso de las evaluaciones fuertes. Estos términos indican que se adscribe una mejor o mayor valía a la acción. Esa mayor valía no se define individualmente, sino que el sujeto apropia la o las formas de vida que se consideran valiosas para su grupo social. En otras palabras, sostiene y reproduce el ser-bueno de un determinado grupo social.

Sin embargo, este marco de referencia no se articula de forma coherente y evidente para el sujeto. Se trata del contexto en el que desarrollamos, y en parte determina, nuestras creencias. Es como la famosa imagen del mundo (*Weltanschauung*) de Wittgenstein (Kolenda, 1964): somos parcialmente conscientes de ella y sin embargo controla nuestra manera de pensar, sentir, argumentar, etc. Es el telón de fondo de nuestro pensamiento, dentro del cual pensamos, que no está formulado explícitamente y por ello permanece en un segundo plano. Es, en todo el sentido, un paisaje moral. Así como la imagen del mundo determina la posibilidad para formar ciertos pensamientos, el paisaje moral ofrece el marco de acciones posibles dentro de la concepción compartida con nuestro grupo social del ser-bueno. Las acciones que nos alejan del ser-bueno se evitan porque conducen a un lugar al que no se desea pertenecer, un lugar fuera de la comunidad o grupo social. El concepto de paisaje moral, que evoca siempre la idea de un *tópos* (*τόπος*), contiene la idea del lugar de pertenencia o lugar donde se *es* de determinada manera. Mantenerse allí motiva al individuo a seguir cierto *camino*, tomar ciertas decisiones y evitar otras que lo llevarían a torcer el *rumbo*.

Ahora bien, dado que el sujeto sostiene y reproduce juicios morales que ha interiorizado, no siempre ejerce una agencia sobre sus evaluaciones. La agencia del sujeto sobre sus propias motivaciones y juicios morales comienza con el intento por articularlos y hacerlos explícitos (Naranjo, 2020). Taylor llama a esta configuración entre identidad, autopercepción y lo que quisiéramos hacer el *horizonte valorativo*. “La noción de identidad nos remite a ciertas evaluaciones que son esenciales porque constituyen el horizonte indispensable a partir del cual reflexionamos y evaluamos como personas”³⁰ (Taylor, 1985, p. 34).

3.2. Grupos sociales y formas de vida

Como mencioné anteriormente en las sociedades contemporáneas no totalitarias existen diversas comunidades al interior de cada Estado. El desconocimiento de este hecho es una de

³⁰ Traducción propia.

las críticas a Schmitt (Habermas, 1999), que supone al interior de cada Estado una comunidad única. La identidad de los sujetos está constituida por los diferentes grupos sociales en los que transitan. Según Iris Marion Young (2000) un grupo social se diferencia de otro a través de formas culturales, prácticas y modos de vida. “Los miembros de un grupo tienen afinidades específicas debido a sus experiencias o forma de vida similares, lo cual los lleva a asociarse entre sí más que con aquellas otras personas que no se identifican con el grupo o lo hacen de otro modo” (p. 77). Esta tendencia la considero comprensible y un aspecto fundamental e innegable de la existencia del ser humano (Heidegger lo llamara una estructura esencial del Dasein o existencial). Lo que resulta preocupante, por las consecuencias que acarrea, es la operación topográfica del *bando* que algunos realizan so pretexto de este existencial. Su consecuencia virtual fue bien definida por Schmitt: la eliminación física del enemigo.

Retomando la idea de Young, la identificación con un grupo acontece en la interacción con otras colectividades que se experimentan como diferentes, incluso si consideran que todas pertenecen a la misma sociedad. Para evitar malas interpretaciones y resaltar el vínculo que guardan los grupos sociales con la identidad, la autora propone dos modelos de grupo social que considera equivocados: (i) el modelo de conjuntos, que clasifica a las personas tomando algún atributo al azar como el color de los ojos, la marca de auto que conducen, la universidad en la que estudiaron o sus genitales. Es precisamente la arbitrariedad de la clasificación la razón por la que esta clasificación no resulta útil para entender a los grupos sociales. “Un grupo social no se define principalmente por una serie de atributos compartidos, sino por un sentido de identidad” (Young, 2000, p.79).

Está también (ii) el modelo de asociaciones, que reconoce que los grupos sociales se definen por prácticas y formas de asociación específicas, pero supone que los individuos son ontológicamente anteriores al colectivo. Es decir que los individuos desarrollan una identidad aislada y luego deciden voluntariamente asociarse a determinado grupo. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del texto esta concepción no es la apropiada para dar cuenta de los grupos sociales porque ignora los procesos de socialización y la estructura existencial del ser-con que determina la pre-comprensión de los sujetos. Por tanto, el modelo de asociación “presume que el individuo es ontológicamente anterior a lo social. Tal ontología social individualista se corresponde con una concepción normativa del sujeto como independiente. El yo auténtico es autónomo, unificado, libre y hecho a sí mismo, se sitúa fuera de la historia y de las filiaciones, y elige su propio plan de vida por sí mismo” (Young, 2000, p. 81). Esta crítica a la idea de asociación no niega la posibilidad de decidir voluntariamente pertenecer a ciertos grupos o asociaciones, simplemente pone de manifiesto que antes de tomar esta decisión el individuo ya forma parte de determinados grupos sociales.

De lo anterior surge entonces la cuestión de cómo se construyen los grupos sociales. Young (2000) afirma que los grupos sociales no son sustancias, sino formas de relacionarse socialmente que se encuentran permeadas por la experiencia de un mundo en común, con significados compartidos que han sido impuestos o forjados al interior del grupo. Estos significados compartidos constituyen a los individuos y su sentido particular de la historia,

sus afinidades e incluso su modo de razonar. Además, debido a que en sociedades pluralistas el proceso de conformación de los grupos sociales se produce a través de un movimiento de diferenciación, un grupo puede aparecer porque “otro grupo excluye y etiqueta a una categoría de personas, y quienes son tratados de este modo pasan a concebirse a sí mismas como miembros de un grupo solo después de un tiempo y sobre la base de una opresión [y experiencia] compartida” (Young, 2000, p. 83). De lo anterior se desprende que es parte esencial de la identidad de las personas en sociedades pluralistas³¹ pertenecer a diversos grupos sociales. Y como hemos explicado anteriormente, esa pertenencia implica un compromiso con ciertos valores y con las personas que forman parte del grupo.

Ahora bien, Young aclara que el hecho de pertenecer a un grupo no implica que el sujeto quede atrapado en ese grupo y su identidad esté predeterminada por el grupo. En primer lugar, diariamente atravesamos por diferentes grupos que constituyen nuestra identidad: género, clase social, posturas políticas, etc. En segundo lugar, gracias al contacto con otros grupos sociales podemos cuestionar los supuestos y valoraciones fuertes que subyacen en la identidad de ciertos grupos. O, en otras palabras, repensar el suelo desde el que observo a los diferentes sujetos de la sociedad y los clasificó en mi *paisaje moral*. Pero, cuando la posibilidad de debatir esas visiones diferentes se cierra y se cae en el prejuicio, se pueden prefigurar las condiciones para la operación del *bando*. Recordemos que el conflicto existencial adquiere estas connotaciones cuando se produce un cierre al reconocimiento del otro sobre la base del prejuicio, acompañado por un vaciamiento de los juicios morales.

3.3. El *bando* en acción

Después de esta digresión, comprendemos mejor la relación entre los grupos a los que se pertenece, las evaluaciones fuertes y la identidad. La socialización en determinados grupos nos enseña qué tipo de acciones se esperan de nosotros. La forma de actuar del agente es importante porque revela *qué tipo de persona es* o el *modo de vivir* que se considera valioso. Incluso, el lenguaje que expresamos es un indicio del tipo de evaluación que estamos realizando. “Dichas formas de vida, al igual que las motivaciones y deseos con los cuales el agente los asocia de manera no accidental, son juzgadas por este como modo de ser persona y como maneras de llevar una vida a las que también califica utilizando un lenguaje valorativamente cargado” (Naranjo, 2019, p. 249). El lenguaje empleado es más expresivo que el utilizado en las evaluaciones débiles. Le permite al agente dar razones de *por qué* actúa de determinada manera. En contraste, en la mera tarea de ordenación o satisfacción de deseos la respuesta sería: porque así me apetece o porque no podía hacer las dos cosas a la vez y me gusta más X. Esto refleja la imposibilidad de dar un sentido a las razones características de las evaluaciones débiles.

³¹ “Esta visión de la diferenciación como múltiple, cruzada, flexible y cambiante conlleva otra crítica al modelo del sujeto autónomo y unificado. En sociedades complejas y altamente diferenciadas como la nuestra, todas las personas tienen identificaciones grupales múltiples. [...] De este modo, la persona individual, constituida en parte por sus afinidades y relaciones de grupo, no puede ser unificada, es ella misma heterogénea y no necesariamente coherente” (Young, 2000, p. 85).

Aquí considero que el punto de las *razones* es clave. La pre-comprensión y las *evaluaciones fuertes* son el suelo en el que el sujeto se arraiga para realizar sus juicios morales. Como tales, determinan nuestra dirección en el paisaje moral y son claves en la operación del *bando*. No obstante, generalmente se encuentran desarticuladas. La pregunta por el *porqué* de determinado juicio es el primer paso para hacer explícitos todos los supuestos de nuestro arraigo. Sin embargo, cuando nos codeamos únicamente con sujetos que pertenecen a nuestros mismos grupos sociales y que comparten nuestras evaluaciones fuertes, el proceso de cuestionamiento es difícil de lograr. Nuestros juicios morales y acciones morales se desarrollan en un marco de aprobaciones mutuas, pues se comparte la misma idea sobre la vida que vale la pena ser vivida y preservada. Retomando la idea de Aristóteles (trad. 1986), la vida en la *polis* contribuye a que los diferentes grupos se encuentren, cuestionen sus supuestos, articulen sus visiones y debatan.

Ese intento por articular el *sentido* de nuestras evaluaciones y hacer explícitos nuestros compromisos se frustra de raíz al calificar otras formas de vida como carentes de sentido (caso en el cual el sujeto se comporta de forma arrogante) o, en el peor escenario, como una amenaza a mi propia forma de vida. El desconocimiento del otro y el cierre sobre el prejuicio es la forma como opera el *bando* en estos casos. No es una operación impuesta por un sujeto particular o por el poder soberano, aunque pueda ser alentada por ciertas figuras públicas o grupos de intereses. Esto también explica porqué no se presenta entre todos los miembros de un grupo social. El fenómeno descrito hasta aquí se presenta entre algunos de los integrantes de los grupos sociales y, como he tratado de mostrar, una de las explicaciones es el cierre a la discusión y al debate cuando se opera el *bando*, que convierte al otro en enemigo.

En el ejemplo sobre la protesta social en Colombia observamos la aplicación de evaluaciones fuertes sobre el tipo de vida que se considera vale la pena ser vivida. Al considerar sistemáticamente a todo manifestante como una amenaza a la estabilidad democrática (aquí vale la pena preguntarse qué entienden por democracia quienes así actúan) y contrario a ciertas características del ser-bueno de grupos conservadores (trabajo, familia, propiedad y religión), estos grupos justificaron e incluso participaron en la represión las fuerzas de seguridad. El juicio moral de *matar está mal* se vacía cuando se introducen limitaciones ad hoc del tipo *pero se debe acabar con los “vándalos”*.

4. Conclusiones

Los compromisos valorativos no han sido creados por la persona ni elegidos. Se apre(he)nden en la socialización primaria y secundaria y forman parte de la identidad de los grupos sociales. Sin embargo, no significa que se esté condenado a mantener esos compromisos. Así como en el prejuicio gadameriano (2012) se puede validar en la experiencia del sujeto, lo propio puede suceder con los compromisos que se sostienen luego del debate y la articulación de los supuestos subyacentes al paisaje moral. Esto ya es una ganancia en dos sentidos: (i) se reconoce al otro como contradictor con puntos que deben ser tomados en serio, sin ser un

enemigo. Puede suceder que los argumentos del otro presenten problemas, pero la disposición a escuchar cancela la operación del *bando* (ii) el ejercicio de interpelación producto del debate nos hace conscientes del punto desde el que dibujamos nuestro paisaje moral y nos demanda una justificación de posturas que dábamos por sentadas.

Una de las consecuencias que considero trascendentales del *bando* es el efecto que produce sobre los juicios de responsabilidad moral de los individuos. Esta es una nueva investigación que requiere la elaboración previa de algunos conceptos además de los de paisaje moral y *bando*. Sin embargo, quisiera ofrecer algunas consideraciones al respecto que funcionan como guía para emprender la nueva labor. Una de los logros de la moral liberal es desligar la responsabilidad moral y criminal del sujeto del grupo al que pertenece³². La responsabilidad por los actos de otros y la responsabilidad colectiva son ciertamente excepcionales en las sociedades liberales modernas y se relacionan principalmente con las consecuencias económicas de los actos realizados por otros. Joel Feinberg (1974) explica que la responsabilidad colectiva era una medida que tenía sentido en los antiguos sistemas sociales que se caracterizaban por la formación de grupos estables de individuos que compartían intereses³³ vitales comunes, en los que se cuenta con cierto control sobre las acciones de los demás y no existe un sistema eficiente de vigilancia policial. El grupo (clan, tribu o familia) era responsable por las acciones de los individuos frente a otros grupos y debía castigar al infractor o asumir las consecuencias. En las sociedades modernas los sujetos transitan en diferentes espacios y grupos, donde el control sobre los actos de los demás es escaso o nulo y existe un aparato encargado de sancionar los delitos.

Cuando opera el *bando* se produce un *vaciamiento* de principios como el de presunción de inocencia o la responsabilidad por los actos efectivamente realizados. Las culpa de un sujeto que pertenece a determinado grupo social se convierten en culpa de todos los miembros del grupo. Esto facilita el consiguiente vaciamiento de otros juicios morales y crea un escenario de justificación para ciertos daños que el individuo que ejecuta el *bando* no estaría dispuesto a permitir en otras circunstancias. Un ejemplo es el atentado perpetrado en 1938 por Herschel Grynzspan, un joven judío polaco, contra la embajada del Reich en París en el que resultó muerto un funcionario alemán. Este hecho fue utilizado para justificar el pogromo de la *Noche de los Cristales Rotos*, en la que todos los judíos debían pagar por sus ataques contra Alemania y sus valores. Ahora bien, mostrar este peligro no significa desconocer casos en los que existe una genuina responsabilidad moral colectiva. Los linchamientos de afroamericanos

³² No trataré el tema de la responsabilidad o culpa política porque los supuestos para su aplicación son diferentes a los juicios de responsabilidad moral. Para Karl Jaspers la responsabilidad política se fundamenta en la contribución o aceptación del surgimiento de determinado régimen político “¿Tenemos que responder nosotros los alemanes por las atrocidades que hemos sufrido por parte de otros alemanes o por aquellas otras de las que nos hemos librado? Sí, en tanto que hemos tolerado el surgimiento de un régimen tal entre nosotros. No, en tanto muchos de nosotros en nuestro fuero interno éramos contrarios a toda esa maldad, por lo que no tenemos que reconocer en nuestro interior complicidad moral por ningún acto o motivación. Hacer responsable a alguien no significa declararle culpable moralmente” (Jaspers, 1998, p. 80).

³³ “There has to be, first of all, a large community of interest among all members, not merely a specific overlap of shared specialized interest, of the sort that unite members of a corporation's board of directors. A community of interest exists between two parties to the extent that each party's integrated set of interest contains as one of its components the integrated interest-set of the other” (Feinberg, 1970, p. 234).

en el sur de los Estados Unidos después de la Guerra de Secesión, en los que participaron activamente (ejecutando, promoviendo o prestando ayuda) o pasivamente (encubriendo) grupos de estadounidenses blancos, constituyen verdaderos ejemplos de responsabilidad colectiva (Feinberg, 1974).

Lo anterior hace que nos tomemos en serio la estructura formal de los juicios morales como enunciados gramaticalmente absolutos a la hora de juzgar o responsabilizar a sujetos sobre los que no conocemos nada más allá de su pertenencia a determinado grupo social. Cosa diferente es juzgar determinadas acciones de los sujetos o su carácter independientemente del grupo social al que pertenece, pero en ambas circunstancias se demanda un mayor conocimiento de la persona que trasciende la operación del *bando*. Este texto es un llamado al lector para que reflexione sobre la manera cómo juzga y a precaverse contra el *vaciamiento* de los juicios morales por las perversas consecuencias que se siguen de esta operación. Desde el prejuicio, a la justificación de acciones violentas cometidas por otros contra miembros de un determinado grupo social hasta la ejecución de las propias acciones violentas. Todo este espectro de posibilidades está arraigado en el fenómeno que he tratado de describir aquí. En últimas, es un llamado para que ese punto cero del paisaje moral no se convierta en una peligrosa pendiente resbaladiza hacia la aceptación de la violencia y la opresión.

Bibliografía

- Agamben, G. (2013). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Alexy, R. (1994). *El concepto y la validez del derecho*. Barcelona: Gedisa.
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Bogotá: Paidós.
- Arendt, H. (2006). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2010). *Eichmann en Jerusalén*. Bogotá: DeBolsillo.
- Aristóteles. (trad. 1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (trad. 1986). *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bandura, A. (1999). “Moral disengagement in the perpetration of inhumanities”. *Personality and social Psychology Review*, 3(3), pp. 193-209.
- Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Cohen, S. (2002). *Folk devils and moral panics*. New York: Routledge
- Davis, N. (1995). “La deontología contemporánea” en *Compendio de ética* (Ed) Singer, P. Madrid: Alianza Editorial.
- Dejusticia. (2021). *Colombia 2021: una nueva amenaza de crisis en materia de derechos humanos-Informe de situación de las protestas ocurridas en Colombia desde el 28 de abril al 5 de mayo de 2021*. Disponible en: <https://www.dejusticia.org/wp-content/uploads/2021/05/Informe-de-la-situacion-en-materia-de-protesta-social.pdf>
- Dent, N. (1988). *Rousseau*. Oxford: Blackwell Press.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley*. Madrid: Tecnos.

- Feinberg, J. (1974). *Doing & Deserving*. Princeton: Princeton University Press.
- Frankfurt, H. (1982). "The Importance of What We Care About". *Synthese*, 53(2), 257–272.
- Frankfurt, H. (1998). *The importance of what we care about. Philosophical essays*. New York: Cambridge University Press.
- Gadamer, H. (2012). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gamboa, C. y Lozano, J. (2018) "El perdón interpersonal en contextos de justicia transicional" en *Justicia Transicional y derecho penal internacional* (Eds) Ambos, K., Cortés, F. y Zuluaga, J. Bogotá: Siglo del Hombre.
- García, M., Espinosa, J., Jimenez, F. y Parra, J. (2013). *Separados y desiguales. Educación y clases sociales en Colombia*. Bogotá: Dejusticia.
- Gómez, A. y Narváez, M. (2019). "Mecanismos de desconexión moral y su relación con la empatía y la prosocialidad en adolescentes que han tenido experiencias delictivas". *Revista de Psicología*, 37 (2), pp. 603-641.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios sobre teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Hamlin, A. (2012). "Theory, ideal theory and the theory of ideals" en *Political studies review*, 10, pp. 48-62.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Human Rights Watch. (2021). *Colombia: Brutalidad policial contra manifestantes*. Disponible en: <https://www.hrw.org/es/news/2021/06/09/colombia-brutalidad-policial-contra-manifestantes>
- Jaspers, K. (1998). *El problema de la culpa. Sobre la responsabilidad política de Alemania*. Barcelona: Paidós.
- Kant, I. (1785/2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del derecho*. Ciudad de México: Porrúa.
- Kohlberg, L (1992). *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Kohlberg, L., Scharf, P., & Hickey, J. (1971). The Justice Structure of the Prison-A Theory and an Intervention. *The Prison Journal*, 51(2), 3–14. <https://doi.org/10.1177/003288557105100202>
- Kokkinos, C. M. y Kipritsi, E. (2012). "The relationship between bullying, victimization, trait emotional intelligence, self-efficacy and empathy among preadolescents". *Social Psychology of Education*, 15, pp. 41-58.
- Kolenda, K. (1964). "Wittgenstein's weltanschauung" en *Rice University Studies* 50 (1). Rice University: <https://hdl.handle.net/1911/62869>.
- Locke, J. (2010/1689). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Luckmann, T. y Berger, P. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Midgley, M. (1993). *Can't we make moral judgments?* New York: St. Marten's Press.
- Milgram, S. (1980). *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Descleé de Brouwer.
- Mill, J.S. (1863/2015). *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Naranjo, L. (2019). *Tres modelos contemporáneos de la agencia humana*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Pojman, L. (1995). "What is ethics?" en *Ethical theory: classical & contemporary readings*. Ed Louis Pojman. Belmont: Wadsworth.
- Quinche, M. (2008). *Derecho constitucional Colombiano. De la Carta de 1991 y sus reformas*. Bogotá: Ibañez.
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa.
- San Agustín, (trad. 1994). *Confesiones*. Madrid: Altaya.
- Sánchez, C.H.; Peña, J.I y Serrano, G. (2011). *Argumentación y lógica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Sandel, M. (2011). *Justicia ¿hacemos lo que debemos?* Bogotá: DeBolsillo.
- Schmitt, Carl (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Simmons, J. (1979). *Moral principles and political obligations*. Princeton: Princeton University Press.
- Taussing, M. (2005). *Law in a lawless land: diary of a limpieza in Colombia*. Chicago: University of Chicago Press.
- Taylor, C. (1985). *Human Agency and Language*. Cambridge University Press.
- Taylor, C. (2018). *A secular age*. Cambridge: Belknap Press.
- Wolff, V. (1929/2018). *A room of one's own*. Londres: Penguin Random House.
- Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Barcelona: Cátedra.
- Zimbardo, Philip. (2008). *El efecto lucifer. El porqué de la maldad*. Barcelona: Paidós.