

Gonzalo Gamio. *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica*. Lima: ICB-CEP, 2007, 268 pp.

Alessandro Caviglia

Pontificia Universidad Católica del Perú

Gonzalo Gamio ha entregado su primer libro para el debate y la reflexión sobre la filosofía práctica y las cuestiones públicas. Se trata de un conjunto de ensayos, muchos de los cuales han tenido versiones preliminares publicadas en diferentes revistas y libros tanto en Perú como en España. Quien lea en su integridad el libro puede interpretarlo de diferentes maneras. Una de esas maneras permite ver en él una obra donde los ensayos guardan una misma actitud filosófica y apuntan a defender determinadas posiciones comunes al interior de los problemas y las discusiones que cada texto está enfrentando. Esta lectura es posible y coherente. Otros podrían tener la tentación de señalar que cada ensayo no guarda relación alguna, ni en el tema que se aborda, ni en el temperamento filosófico que lo anima. Si bien es cierto que se puede leer cada ensayo por separado, no es posible decir que éstos no se encuentren habitados por un espíritu común. Quiero proponer una tercera clave de lectura del libro que Gonzalo Gamio ha ofrecido a nuestra discusión: se trata de una obra que contiene un eje director de reflexión filosófica, en cual se encuentra en el segundo ensayo, *La racionalidad de los conflictos éticos*. Este ensayo presenta y esclarece los conceptos fundamentales con los que Gamio aborda los problemas que trabaja en el resto del libro. De tal manera que el segundo ensayo funciona de eje articulador del texto. En ese sentido no es casual que el autor haya elegido una variante del título para denominar todo el libro.

Si mi interpretación del libro de Gonzalo Gamio es plausible, podríamos decir que lo que está en juego en cada ensayo no es que en ellos se traten distintos conflictos éticos, sino que en cada uno se cuestionan de manera rigurosamente argumentativa diferentes posiciones filosóficas (el procedimentalismo, el utilitarismo, el contractualismo) y no filosóficas (el fundamentalismo en ética y teología) desde una posición que ha ganado de Aristóteles, de las tragedias griegas, de Isaiah Berlin, de Bernard Williams, de Martha Nussbaum y de Charles Taylor el que la reflexión ético-política ha de asumir un punto de vista que muestre la riqueza de las prácticas humanas y los conflictos valorativos inherentes a ellas. Es decir, el conflicto al que se alude no es entre las diferentes posturas filosóficas y no filosóficas que se

discuten en el libro, sino que es el que se desarrolla entre los diferentes bienes que forman parte del horizonte de la vida de las personas cuando tratan de enfrentar problemas ético-políticos. Pero en esto se dice algo más: estos conflictos cuentan con una racionalidad. Aquí el término “racionalidad” no implica que por medio de un uso correcto de la razón se pueden eliminar los conflictos entre los diferentes bienes de nuestra vida (como lo proponen Kant, Bentham o Mill), sino que se trata de la posibilidad de sopesar en cada contexto determinado los bienes (o los males) que están en conflicto para poder tomar una decisión. Este ejercicio invoca una especie de sabiduría práctica que Aristóteles denominaba *phrónesis* y que se suele traducir con el término “prudencia”.

La primera parte de *Racionalidad y conflicto ético* lleva como título *perspectivas sobre la justicia* y cuenta con el ensayo *¿Qué significa “dar a cada cual lo suyo”?*, donde se recoge una interrogante respecto de la justicia que se remite a la *República* de Platón, a saber *¿qué significa dar a cada uno lo que se le debe?* Tal pregunta remite directamente a la justicia distributiva. Pero el sentido de la justicia que el autor discute no es el de la justicia interpersonal, sino el de la justicia al interior de la comunidad política. Al respecto, el ensayo emprende el cuestionamiento de una de las concepciones sobre la justicia distributiva más influyente y debatida en la filosofía contemporánea, a saber, la concepción desarrollada por el filósofo y jurista estadounidense John Rawls, presentada en su *Teoría de la justicia* y posteriormente en su *Liberalismo político*. Para realizar este cuestionamiento, Gonzalo Gamio recurre a la concepción de la justicia elaborada por Michael Walzer. Pero a fin de contextualizar conceptualmente el cuestionamiento de Walzer a Rawls, se comienza presentando la reflexión sobre la justicia que desarrolló Aristóteles en su momento. El estudio sobre la justicia en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles le ofrece a Gamio un lenguaje respecto de los bienes para evaluar los diferentes enfoques sobre la justicia. Dicho lenguaje distingue entre los bienes internos –las virtudes– y los bienes externos –placer, riqueza, salud, seguridad, honores y amistad, entre otros. Las virtudes son bienes internos porque son disposiciones interiores que articulan una vida buena, en cambio, los bienes externos complementan la vida buena con el bienestar. Al interior de este lenguaje, la justicia constituye una virtud y, por lo tanto, un bien interno.

El objetivo de Gamio en este estudio sobre la justicia en Aristóteles es esclarecer los diferentes principios que tiene la justicia distributiva en el pensamiento del estagirita. Es por ello que comienza distinguiendo la justicia total – que indica que un hombre justo es aquél que ha adquirido todas las virtudes éticas– de la justicia parcial –que se refiere a la virtud de la justicia propiamente dicha. Pero, a su vez, la justicia parcial tiene dos especies diferentes: la justicia conmutativa o correctiva y la justicia distributiva. La primera, propia del derecho penal, “se ocupa los modos de trato en la comunidad... esto es, el castigo de los delitos” (p. 25). El principio

que rige en este tipo de justicia es la igualdad, de modo que “la ley sólo mira la naturaleza del daño y trata a ambas partes como iguales” (p. 25, EaN.1132^a). Así, en la justicia conmutativa el juez es ciego ante todos los elementos no relevantes al resarcimiento del daño. Si en la justicia correctiva el principio es de igualdad, la justicia distributiva opera bajo un principio diferente: el de proporcionalidad. Sobre la base de este principio se reparten entre los ciudadanos bienes exteriores. El objetivo de la justicia distributiva es promover el bienestar y la estabilidad de la comunidad política. La justicia aquí opera buscando la igualdad proporcional. A este tipo de igualdad Aristóteles la denomina geométrica y la distingue de la igualdad aritmética, que es la propia de la igualdad conmutativa. La primera es una igualdad compleja, porque busca establecer la proporción entre las clases de persona y las clases de bienes, mientras que la segunda es simple, porque opera simplemente buscando el resarcimiento del daño por medio de la restitución, es decir, de la suma y la resta. Ahora bien, para la búsqueda de la proporción correcta en la justicia distributiva es necesario la presencia de la *phrónesis* o sabiduría práctica que permite determinar qué se le debe a cada cual desde el punto de vista de la distribución de bienes exteriores.

Como resultado del análisis de la justicia en Aristóteles podemos recoger que la justicia es una virtud compleja que cuenta con diferentes criterios y que la justicia distributiva misma es también compleja e invocará también una diversidad de criterios que permitan establecer la proporcionalidad en cada caso. Este resultado nos proporciona herramientas de juicio para evaluar la concepción de la justicia de Rawls. Ésta se centra, siguiendo la tradición que proviene de Hobbes y Locke, en donde la justicia distributiva es de carácter procedimental, es decir, establece un procedimiento formal-racional que permite establecer un contrato adecuado para la distribución de bienes, derechos y libertades. Pero, tal como señala acertadamente Gonzalo Gamio, para justificar la necesidad de un procedimiento formal de distribución Rawls establece una distinción entre lo justo y la vida buena. A su vez, la justificación entre lo justo y la vida buena se encuentra en el *factum de la diversidad de concepciones sobre el bien*.

El recurso a un modelo contractualista parece tener su justificación histórica en un contexto de guerras de religión en el cual establecer un contrato que, por medio de un procedimiento ademado, acabe con las luchas entre las facciones beligerantes parece ser necesario para alcanzar la paz. Pero, tal como Gamio entiende perfectamente, la justificación histórica y la paz no son lo sinónimo de la justificación filosófica y la justicia. En otras palabras, el contractualismo que sigue presente en el enfoque rawlsiano no hace justicia a la justicia. La razón de este error de enfoque reside en que el contractualismo relega las cuestiones de los bienes y los fines de la vida (es decir, el sentido de la vida) –los *tele*– quedan relegados al ámbito privado. En esta situación Gamio se pregunta, con razón, “¿de qué bienes se ocupa el Estado?” (p. 39). Y una vez que la adquisición de virtudes han sido retirados

de la competencia del cuerpo político, se han vuelto asunto de la recta conciencia. Entonces “[e]l Estado buscará... garantizar para los individuos la *posibilidad de acceso a* lo que Aristóteles llamaba ‘bienes exteriores’” (p. 39). En el enfoque de Rawls, la distribución de estos bienes no se realiza, como en el enfoque aristotélico, a través de una pluralidad de principios sino según sólo dos principios: el principio de igualdad de derecho y libertades y el principio de diferencia. Puesto que estos principios son alcanzados a través de un artificio racional que hace las veces de contrato y que Rawls denomina “posición original”, éstos no son sensibles ni a la naturaleza de los bienes que se distribuyen, ni a los contextos comunitarios en los que se realiza la distribución de los mismos. Con esto, señala Gamio, el enfoque de Rawls, denominado “justicia como imparcialidad”, produce una abstracción que desnaturaliza los bienes que se están distribuyendo, porque considera que la imparcialidad supone tomar distancia de las diferentes concepciones de vida buena, que es donde los bienes adquieren contenido, distinción y significación para las personas.

Esta desnaturalización de los bienes que el contractualismo de Rawls produce conduce al autor a apoyar la concepción de la justicia de Michael Walzer. El enfoque hermenéutico de Walzer permite actualizar, en el debate contemporáneo sobre la justicia, un lenguaje de los bienes que no los desubstancialice y que sea sensible a su diversidad. En su estudio de *Las esferas de la justicia* de Walzer, Gamio gana dos ideas importantes: a) los bienes que la justicia distributiva hace circular en la sociedad son bienes cargados de significado social, y b) éstos se distribuyen por diferentes principios que brotan de sus propios significados sociales. Ahora bien, esta concepción de la justicia cuenta con una característica distintiva: se trata de una teoría liberal. Tal característica la distingue del enfoque aristotélico y lo acerca a la visión de Rawls. Pero mientras que el liberalismo de Rawls, por su raigambre kantiana, resulta ser abstracto y no sensible a la diversidad de los bienes, el liberalismo de Walzer, por su carácter hermenéutico, hace justicia a la pluralidad de bienes.

Llegado a este punto, la pregunta sobre cómo Walzer puede llegar a esta clase de liberalismo hermenéutico cae por su propio peso. La respuesta que Gonzalo Gamio nos ofrece es plenamente convincente: Walzer entiende el liberalismo como “el arte de la separación”. Citando a Walzer, Gamio señala que “[e]l liberalismo es un mundo de muros y cada uno de ellos engendra una nueva libertad” (p. 64, Walzer, *El liberalismo y el arte de la separación*, en Guerra, moral y política, Barcelona, Paidós, 2001, p. 93). Así, el liberalismo es concebido como una doctrina política y jurídica que establece diferenciaciones entre esferas de la circulación justa de los bienes, levantando muros que eviten que ciertos bienes predominen en la esfera de distribución en relación a otros bienes por razones que no corresponden en absoluto a sus significados sociales. Al levantar cada muro, es decir, al establecer cada distinción entre las esferas, el liberalismo hace surgir una nueva libertad.

Esto es lo que sucede desde el inicio de la tradición liberal, desde John Locke, donde se levanta el muro que separa el poder político de la religión. Con este muro se da nacimiento a la libertad de conciencia religiosa. Con esto se señala que la circulación del bien “poder político” circula por una esfera distinta y por criterios completamente distintos al bien religioso “salvación”. Cuando el bien “poder político” invade la esfera de circulación del bien “salvación” se produce el predominio de un bien sobre el otro, y quien controla el bien predominante ejerce una tiranía. Con esta concepción Walzer reivindica una de las características más importantes del liberalismo, a saber, el ser una concepción de la política y del derecho que se levanta contra todo tipo de tiranía. Esto le ofrece a Walzer hacer una crítica al neoliberalismo imperante en el mundo contemporáneo: éste no es ningún tipo de liberalismo, sino que expresa la tiranía del bien dinero sobre todo el resto de bienes de la sociedad.

Llegado a este punto, Gamio realiza un balance de su análisis de respecto de los bienes y señala que el término “bien” tiene tres acepciones: a) “los fines que buscan lograr los agentes que comparten una práctica social, una disciplina, o pertenecen a una institución o comunidad de vida”, es decir, bienes internos, b) “aquellos propósitos, actividades o modos de actuar que son críticamente relevantes para convertir la vida del agente en ‘buena’ o llena de significado (los *téle* o bienes de la vida buena)”, c) “aquellas formas de estimación, reconocimientos y recursos que podemos intercambiar, dividir o compartir en el curso de nuestra vida y la de nuestros grupos sociales” (p 71). Si bien Aristóteles recoge los tres aspectos del concepto de bien, enfatiza especialmente el segundo sentido, mientras que Rawls sólo acepta la tercera concepción del bien. En el caso de Walzer desarrolla ampliamente el primer y el tercer concepto del bien, enfocando algunos aspectos del segundo.

Inmediatamente después de analizar los sentidos del término bien, el autor traza la ruta de la argumentación del resto del artículo: en primer lugar “voy a examinar las conexiones entre la comprensión de la vida buena en el contexto de la propuesta liberal” (p. 74), enfatizando la concepción contractualista del liberalismo, para luego ocuparse brevemente del rol de la actividad política en la concepción democrática de la justicia distributiva. Para desarrollar el primer punto del resto de su argumentación Gamio utiliza la imagen de *El lecho de Procastes* a fin de realizar la crítica al contractualismo. En la concepción de la justicia de Rawls, el contractualismo se expresa bajo la forma del “velo de ignorancia”, que opera como un mecanismo de eliminación de lo particular a fin de asegurar la pureza racional de la teoría. Pero con esto, el yo debe ser concebido como anterior e independiente a los fines de la vida. Autores como Tocqueville y Hegel han denunciado las pretensiones de objetividad del contractualismo, en general. Hegel señala que el contractualismo representa el derecho abstracto. En la filosofía política reciente, Michael Sandel ha reactualizado la crítica a la abstracción del yo respecto de sus fines que la concepción de Rawls contiene. Así, la concepción procedimentalista de Rawls simplifica las posibilidades de la distribución justa.

Finalmente, respecto del rol de la actividad política en la concepción democrática de la justicia distributiva, el autor señala que “[s]i la justicia es...una empresa cooperativa llevada a cabo por los miembros activos de una institución o comunidad dadas, entonces la vida política y la amistad cívica ocupan... un lugar central en las teorías liberales de la justicia” (pp. 86-87). Esta recuperación de la actividad pública requiere aclarar el concepto de la libertad y de los consensos prácticos. Esto exige sobrepasar los límites del contractualismo, señala Gamio. Esto supone salir de las visiones de los intereses individuales para abrir paso a una concepción de la libertad y de los consensos prácticos al interior de una comunidad cívica donde los ciudadanos establecen lazos éticos. Se trata de realizar una interpretación de la actividad política liberal desde parámetros renovados de los bienes compartidos de la vida pública. Esto exige la articulación de “escenarios abiertos a la deliberación pública y la interacción ciudadana” (p. 85).

La segunda parte del libro por título *Ética y racionalidad práctico* e incluye tres artículos: *La racionalidad de los conflictos éticos*, *La comprensión de la práctica social* y *La cuestión del “relativismo” y los peligros del fundamentalismo*. El primer artículo se orienta a la comprensión de la experiencia de la deliberación práctica “como un *proceso pedagógico* basado, en parte, en la configuración del juicio práctico y en la interpretación crítica de los conflictos éticos que afrontamos en los diversos escenarios de la vida pública y privada” (p. 89). Esta manera de comprensión de la vida práctica tiene sus fuentes en la antigüedad griega –en las tragedias y en Aristóteles– y rivaliza con dos posiciones que pretenden eliminar la posibilidad de los conflictos éticos: la educación moral basada en “valores”, de carácter conservadora, y la posición procedimentalista de origen kantiano (ésta última constituye lo que Gamio denomina la *secreta victoria kantiana*). Como bien comprende el autor, la posición conservadora de la educación moral no tiene la consistencia de la posición procedimentalista, motivo por el cual la estrategia argumentativa aquí será, primero, exponer la visión clásica de la deliberación de los conflictos éticos, para luego emprender el cuestionamiento de la posición kantiana. Sin embargo, ello no impedirá anotar críticas fulminantes a la perspectiva conservadora.

La comprensión clásica de los conflictos éticos constituye una perspectiva fenomenológica. Dicha perspectiva “implica necesariamente someter al examen crítico los modos de pensar y sentir que tienen lugar en las experiencias en las que plantean cursos de acción que entrañan colisiones entre bienes y entre males” (p. 93). Esto supone abandonar la consideración del sujeto como abstraído de las circunstancias –como lo propone la filosofía moral de orientación kantiana– y concebirlo como inserto en las vivencias sociales donde se experimentan los conflictos éticos. Ahora bien, las consideraciones términos como “mejor”, “peor”, “bien”, “mal” indican categorías que caracterizan la calidad de nuestra vida en términos de aquello que le confiere plenitud. Para ello, Gamio utiliza el concepto de

evaluaciones fuertes acuñado por Charles Taylor, las que se constituyen como “percepciones de los bienes propios de la forma de vida que hace que aquél que la lleva sea considerado como un agente moral” (p. 95). Se trata de las articulaciones de valor a las que damos forma a través de la interacción, la reflexión y el discurso. Esto constituye a las personas como agentes que se articulan a través de su historia, que deliberación, que ejerce una reflexión crítica. Esta capacidad deliberativa se da en el horizonte de relaciones y vínculos de pertenencia frágiles, expuestos a las circunstancias de la acción de los demás y al influjo de las circunstancias externas.

Uno de los signos más básicos de esta finitud humana lo constituyen los conflictos prácticos: “situaciones en las que desearíamos –en nombre de buenas razones– realizar las acciones o fines A y B, pero las circunstancias hacen imposible lograr ambas cosas: si hago A, debo renunciar a B, y viceversa. No se trata de solamente de conflictos en los que debo sacrificar opciones claramente satisfactorias; estoy describiendo situaciones en las que debo elegir entre cursos de acción que encarnan potencialmente bienes que reconozco nítidamente como constitutivos de la forma de vida que aspiro a llevar como parte de lo que considero mi identidad moral, los fines propios de una vida buena” (p. 97). Esta consideración sobre el conflicto entre bienes (o entre males) la extrae Gamio del análisis que el filósofo británico Isaiah Berlin realizó respecto del pluralismo entre los bienes que constituyen el horizonte moral de una persona insertada en una comunidad y una historia. Ya Berlin había dado cuenta de la posibilidad de que los bienes en la vida de una persona puedan entrar en colisión o conflicto. Lo que caracteriza a estos bienes es que son incommensurables, es decir, son tan radicalmente heterogéneos que ninguno de ellos se puede reducir o subsumir bajo los términos del otro, pero a la vez todos son valiosos para la vida de los agentes. Pero no sólo Berlin había dado cuenta de éste fenómeno, sino también la reflexión ética entre los griegos, especialmente los autores de tragedias, y ciertamente Aristóteles, quien tematiza el proceso de razonamiento o deliberación práctica bajo la forma de prudencia (*phronesis*).

Una vez ganada la perspectiva de la colisión entre bienes, el autor pasa a ejercer una crítica tanto a las éticas del procedimiento como al utilitarismo (ambos modelos ilustrados), los han considerado el conflicto entre bienes como imposible o como síntomas de la irracionalidad. Kant sugiere al respecto que la racionalidad supone la posibilidad de llegar a conclusiones unánimes si seguimos correctamente los procedimientos adecuados demarcados por el imperativo categórico, de tal manera que el conflicto entre leyes o normas es solamente aparente. “El utilitarismo, por su parte, creyó encontrar en el placer una instancia que pudiese commensurar las diferentes alternativas para la elección práctica, de manera tal que el agente pudiese *calcular* entre diferentes expectativas de placer o displacer y decidir en función del más o el menos” (p. 109). De esta manera, el utilitarista desconoce el carácter heterogéneo de los bienes.

Frente a estas opciones erradas es necesario desarrollar una formación del discernimiento ético en las personas que tenga a la *phrónesis* como centro, propone Gamio, de modo que los agentes puedan desarrollar las capacidades y excelencias necesarias para reconocer, y *discutir con otros*, la complejidad de los valores que eligen" (p. 114). Este tipo de formación articula la importancia de la autonomía con el cultivo de los lazos comunitarios, puesto que el sujeto deliberativo es, ante todo, un agente encarnado. Si en las tragedias griegas es donde se ha mostrado de manera más clara el conflicto entre bienes, de la experiencia de la contemplación de éstas surge lo que los griegos llamaban *katharsis*, que era la experiencia de compasión y temor que despierta un razonamiento práctico acompañado de emociones que permite evaluar adecuadamente la situación de conflicto de modo que la tragedia se convierte en un camino para la formación y el esclarecimiento del juicio práctico.

Pero este modo de formación ética es cuestionador de la llamada formación en valores, que elimina por completo la autonomía y que paraliza el juicio de los agentes. Este camino conservador procede por medio de lo que William James había denominado en su libro *El pragmatismo* "falacia sentimentalista", que consiste en derramar lágrimas sobre la justicia, la generosidad, la belleza en abstracto pero nunca llegar a conocer esas cualidades cuando uno se las topa en la vida cotidiana. Los valores eternos e inmutables que la formación en valores de orientación conservadora propone resulta ser así abstracta y cooptora de la autonomía de los agentes. De esta manera, el artículo central del libro de Gonzalo Gamio coloca a la *phrónesis* al centro de la deliberación y la formación éticas.

En *La comprensión como práctica social* el autor presenta la epistemología de las ciencias sociales desarrollada por Charles Taylor. A partir de ella somete a discusión la relación entre *prácticas, reglas sociales y formas de vida*. Las fuentes de la reflexión de Taylor se encuentran en la argumentación trascendental desarrollada por Wittgenstein y por la fenomenología, especialmente por Merleau-Ponty y Heidegger. El objetivo concreto del artículo es "someter a crítica... la herencia ilustrada en la en la práctica contemporánea de las ciencias sociales, vinculada a un concepto puramente intelectualista de la racionalidad" (p. 122). Tal crítica se realiza a través de la recuperación de los conceptos aristotélicos de *praxis* y *phrónesis*, además de la valoración de la concepción postmetafísica de la racionalidad que Wittgenstein articula en torno a la noción de *regla*, según la cual "el significado de una palabra implica saber aplicar correctamente las reglas que rigen el juego lingüístico que juegan aquellos usuarios de una forma de vida que comparte el léxico donde esta palabra puede ser usada de forma inteligible" (p. 123). Sin embargo, nunca estaremos seguros de que estamos siguiendo una regla correctamente. Toda explicación al respecto requerirá una explicación adicional, de manera que la cuestión nos conduce a un regreso al infinito. Esto sucede cuando asumimos un punto de vista epistémico que termina

conduciendo al escepticismo, razón por la cual se hace necesario asumir un punto de vista práctico, que nos sitúa en el punto de vista del agente y no el del observador, y en el cual lo que significa seguir una regla se esclarece en la misma práctica. Este giro hacia la práctica supone asumir la perspectiva del agente encarnado. De aquí surge la crítica tayloriana, con la que Gamio se encuentra comprometido, de la razón desvinculada. Frente a esta razón desencarnada se propone una razón encarnada en el mundo cotidiano u ordinario. Este argumento invoca la presencia de un horizonte trascendental en cual nuestra vida práctica se encuentra inmersa y cobra sentido. Desde la perspectiva de Taylor, –indica el autor– Pierre Bourdieu es un sociólogo que ha asumido la perspectiva de Wittgenstein en el ámbito de las ciencias sociales, a través del concepto de *habitus* (“disposiciones sociales y somáticas a actuar de cierta manera ‘desarrollando’ consideraciones valorativas o creencias inscritas en un horizonte compartido” (pp. 133-134)

Ahora bien, como bien señala Gamio, a esta perspectiva inmersa en la práctica, los filósofos y científicos sociales suelen acusarla de relativista. Pero inmediatamente se indica con acierto, este enfoque no es relativista en absoluto, sino etnocentrista, en el sentido en que sólo disponemos de las creencias de nuestro *ethos* para poder orientarnos en nuestra práctica. Esto no implica que tales creencias no puedan transformarse. Pero siempre a través de la práctica misma. Es más, es posible que desde el interior de nuestro *ethos* podamos ejercer la práctica de la crítica social, tal como Gamio recoge del pensamiento de Michael Walzer.

En el último artículo de la segunda parte Gamio discute con quienes sostienen, desde la teología, la política y la moral, la existencia y la supuesta dictadura del relativismo en la cultura contemporánea. Tales personas sostienen que el relativismo consiste en la laxitud moral que rechaza cualquier estándar trascendente de verdad o de rectitud. El objetivo del artículo es mostrar, en primera instancia, que el relativismo es un fantasma inexistente, pero que, en segunda instancia, tal denuncia contra el relativismo encubre los intentos de una política desplegada desde las canteras del fundamentalismo. En la tradición filosófica se suele adjudicar la defensa del relativismo a Protágoras de Abdera, quien había formulado la tesis del *homo mensura*, según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas”. El análisis acucioso del autor sobre esta tesis permite distinguir dos sentidos del término “hombre”: como individuo o como ser genérico. Si examinamos la primera alternativa, pronto se verá que nadie se ha comprometido seriamente con ella, pues esta es inconsistente, pues supone la verdad de dos afirmaciones que se contradicen: “a) No existe forma alguna de parámetro moral que trascienda las percepciones y las elecciones del individuo. Los valores que le otorgan significado a la vida son fruto exclusivo del arbitrio individual; y b) Nadie ‘tiene derecho’ a juzgar los valores de los demás o a intervenir en sus planes de vida sin el consentimiento de los involucrados” (p. 148). La contradicción performativa que ambas posiciones guardan entre

sí consiste que mientras que la primera afirmación tiene un carácter subjetivo y relativo, la segunda guarda una pretensión universal. La otra opción es que la afirmación de Protágoras se refiera al hombre como ser genérico. La cual apunta al carácter encarnado del ser humano y a la naturaleza hermenéutica de sus concepciones sobre la vida. De esta manera nos encontraríamos lejos de una posición relativista. No obstante esto, señala el autor, los sectores fundamentalistas consideran que esta posición hermenéutica no escapa del relativismo, y el argumento que esgrimen es que ella no se ajusta a los estándares trascendentes de verdad. Pero este argumento esconde en el fondo el intento de los sectores fundamentalistas de combatir el pluralismo y restringir las libertades.

La tercera y última sección del libro se titula *Una defensa del pluralismo* y está compuesta de cuatro artículos: *La filosofía como preparación para la muerte, Ética, contacto humano y utopía tecnológica, Ética y eclipse de Dios, y Liberalismo y universidad*. El primero, que lleva como subtítulo *Metánoia, escepticismo y fundamentalismo*, se inicia con una cita del *Fedón* de Platón según la cual “los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir” (p. 167), la cual hace alusión a la separación del cuerpo y el alma. Pero además Cicerón y Michel de Montaigne añaden a la filosofía la imperturbabilidad del espíritu ante la conciencia de que en cualquier momento nos espera la muerte. Es justo en este sentido que la filosofía, al ser “la premeditación de la muerte es la premeditación de la libertad” (p. 168), nos abra al horizonte de la libertad. La apertura de este horizonte trae consigo, como señala Gamio, una actitud de pensamiento que denomina “escepticismo metodológico” y el ejercicio de un “cambio en el modo de pensar y de sentir” que es la *Metánoia*, que consiste en el autoexamen de nuestras creencias gracias al libre encuentro entre argumentos. De esta manera esta preparación para la muerte trae consigo el sentido de extrañamiento de lo que es obvio para el sentido común.

De esta manera, queda claro que la actitud del filósofo va a contrapelo de la actitud de la ortodoxia que declara su “propia interpretación sobre determinados valores y creencias o cierto cuerpo de opinión como la única ‘correcta’ (*orthodoxa*), frente a la diversidad de perspectivas sobre el sentido de la realidad y la vida buena” (p. 173). Así, mientras que el filósofo no teme a la muerte de sus prejuicios, la ortodoxia aspira a la permanencia de sus creencias. Pero esta resistencia de la ortodoxia no es políticamente inocente, sino que a través de ella sus defensores aspiran al control. Se convierten así en los guardianes del orden establecido. De otro lado la filosofía no nos hunde en el nihilismo, pues el espíritu crítico que la caracteriza acompaña –no elimina– nuestras creencias, de modo tal que nos previene contra la actitud dogmática de la ortodoxia, y no contra la creencia. Con esto la filosofía deviene una defensa del pluralismo, ya que no nos arroja al nihilismo, que no deja creencia en pie, ni nos conduce al dogmatismo de la ortodoxia, que combate la diversidad de maneras de ver el mundo y de creer.

En *Ética, contacto humano y utopía tecnológica*, Gonzalo Gamio parte del estudio de la novela de Aldous Huxley, *Un mundo feliz*, para desembocar en una crítica a la sociedad tecnológica que pretende eliminar la deliberación y la acción humanas, cancelando toda posibilidad de libertad. Huxley, señala Gamio, “intenta bosquejar lo que sería una realidad *posible* si se llevase a sus radicales consecuencias ciertas tendencias morales presentes en el occidente moderno en lo que respecta al énfasis en el consumo, la competencia económica y en los métodos de manipulación psicológica a través de medios audiovisuales” (p. 186). Lo que está en juego en esto es la concepción instrumentalista de la racionalidad práctica que elimina nuestro sentido del bien y nuestra capacidad de comprender.

Gamio encuentra en Galileo uno de los profetas de esta sociedad tecnológica, colocando sus bases metafísicas. Así, Galileo coloca la intelección pura y los cuerpos extensos susceptibles de medición y cálculo matemático como los elementos centrales de la racionalidad, razonamiento al que Descartes dará fundamentación metafísica. Este razonamiento va a ser prolongado tanto por el utilitarismo como por la ética procedimental iniciada por Kant. Frente a ello se levanta la racionalidad práctica de orientación aristotélica. Esta incluye una remisión al sentido de la vida y al carácter teleológico de las actividades propiamente humanas. La pregunta que se levanta desde la racionalidad aristotélica es si la vida que el mundo tecnológico-utilitarista, que hace abstracción de los fines últimos, es en realidad una vida buena. La respuesta que Gamio da es “en absoluto”. La felicidad que el mentado *mundo feliz* propone “no es propia de una vida plenamente humana” (p. 201). Una vida a la altura de la condición humana debe incluir el contacto interpersonal que Martin Buber presentaba como el encuentro *yo-tú*, es decir, la interacción dialógica inmersa en una historia narrativa que tiene en vista las contingencias de la misma vida. Pero en especial, una vida que merece vivirse tiene una consideración respecto a las cuestiones últimas, cuestiones que le otorgan sentido.

En *Ética y eclipse de Dios* Gamio examina la actitud de la modernidad con relación a la religión. Allí señala que la cultura moderna se comprende a sí misma como una cultura post-religiosa. La Ilustración y la modernidad, a pesar de todos los bienes que trajo consigo (la nueva ciencia médica, la cultura de los Derechos Humanos, la democracia) también significó la liberación de la superstición y de los poderes tutelares y, con ello, la liberación de la religión como fuente de superstición y tutelaje. El hombre moderno considera que gracias a la ciencia moderna puede hacer frente a todos los desafíos de la vida y eliminar las contingencias de la vida. De esta manera, la ciencia moderna pretende eliminar la *tyché* a través de la *techné*. Es por esta razón que se rechaza la religión, pues ésta hace consciente al hombre de su vulnerabilidad y la necesidad de ser sostenido por su creador. De esta manera, se opera en la modernidad un eclipse de Dios, pues la ciencia moderna se

interpone en medio de la relación de Dios y los seres humanos. Siguiendo a Martin Buber, Gamio abona en dirección a la importancia interpersonal entre el yo y el tú concretos, además de la idea de que relación religiosa entre el hombre y Dios remite necesariamente a esta relación interhumana fundamental. Frente a ello la modernidad ha instaurado el paradigma del subjetivismo desvinculado. Esta manera de verse del ser humano tiene sus raíces en la física moderna de Galileo, que privilegia lo cuantificable, y que cuando es asumida por Descartes termina por desvincular al sujeto de sus relaciones con el mundo y con los otros hombres. Así, la razón del sujeto se convierte en un espectador desvinculado y privilegiado del mundo supuestamente inmune a la *tyché*. En Hobbes esta perspectiva es extendida al ámbito de la sociedad, la cual es entendida como un mecanismo gigantesco diseñado geométricamente. El mundo social deviene, de este modo, en un agregado de individuos atomizados gobernados a través de las técnicas de administración pública.

Frente a esta situación se ha hecho necesario un giro hacia el yo encarnado que permita abrir la mirada a los horizontes somáticos y de relación comunitaria. Esta inserción de los individuos en sus contextos comunitarios permite abrir espacios para la libertad, pero no para una libertad abstracta, sino situada socialmente. Al mismo tiempo, este cambio de perspectiva permite una apertura al *tú* en un doble sentido: al otro ser humano y al diálogo, así como a la recuperación de las dimensiones religiosas que la modernidad tecnológica había eclipsado.

Liberalismo y universidad es el título del artículo que cierra tanto la tercera sección como el libro que Gonzalo Gamio nos ha presentado. En él el autor presenta lo que la universidad significó durante ocho siglos: la libre búsqueda del conocimiento y la vigilancia del poder. Pero desde los años 90 en el Perú, en virtud del decreto 882, que autoriza la creación de universidades con fines de lucro (colocando a la universidad bajo la lógica de las empresas privadas), la universidad en el Perú corre el riesgo de perder su libertad frente al poder del dinero. Es por ello que Gamio señala que la tesis central que busca defender es que “el ‘lenguaje’ y las ‘prácticas’ propias de la institución universitaria son irreductibles al vocabulario instrumental y atomizado de los organismos económicos” (p. 247). El lenguaje que se ha introducido a la fuerza en las universidades peruanas convierte a las autoridades universitarias en “promotores” y “gerentes”, a los alumnos en “clientes” y a los profesores en “empleados”. Con ello se destruye la democrática política universitaria. Esta injerencia del mercado en la universidad penetra inclusive en la malla curricular, tratándola de hacerla más atractiva a los “clientes”, con los esfuerzos de desaparecer cursos y reducir (o eliminar, si es posible) los Estudios Generales. Lo paradójico de esta injerencia en la autonomía universitaria es que sus gestores se proclaman liberales. En realidad, las universidades-empresa resultan ser de carácter profundamente antiliberal.

El verdadero liberalismo, nos recuerda Gamio, aboga por la separación de las instituciones. El mismo Adam Smith (tan mentado por los gestores de la empresa) postula distinguir claramente las instituciones, como el mercado y el Estado.

Una de las cosas centrales que distingue las universidades de las empresas es que mientras las segundas se encuentran en búsqueda de bienes individuales y divisibles (como la riqueza), la universidad tiene en vista bienes compartidos como la investigación y el saber. Es por esa razón que lo propio de las universidades es la búsqueda de la integralidad de los saberes que sólo el cultivo de las humanidades otorga. Pero, además, el bien común que las universidades buscan es la teoría, tal como la entendían los griegos, y en especial Aristóteles. De esta manera Gamio señala que “Aristóteles sostenía...que el saber más alto (que él caracterizaba como *la ciencia que se busca*), encontraba en sí mismo su propio fin” y no en alguna utilidad “práctica”. Pero la búsqueda de este saber no se encuentra reñida con el cultivo de las artes particulares. Lo que busca la universidad es que la profesionalización del conocimiento no conduzca a la fragmentación del saber. Justamente este es el fin de los Estudios Generales. Pero hay dos cosas más respecto de la universidad, señala el autor: la primera es la labor de formar ciudadanos comprometidos y la de cumplir una misión profética, que forme ciudadanos preparados para el cambio de mentalidades.

De esta manera, esta primera obra de Gonzalo Gamio da testimonio de un pensamiento inserto en una tradición robusta de la filosofía ético-política. Los argumentos son sólidos y las posiciones de las que parte son claras. Ciertamente, estos puntos de partida no le permiten valorar tanto como él mismo quisiera las posiciones morales y políticas que brotan de las canteras del kantismo, como, por ejemplo, la defensa de la Ilustración. Pero el autor es completamente coherente en ello, pues el lenguaje de los bienes que proviene de la hermenéutica y del hegelianismo actualizado no permite dar ese paso con entera justicia. Así, por ejemplo, el rechazo del procedimentalismo no le permite expresar algo que intuye con claridad, que es que si bien la justicia no se reduce a un procedimiento formal, el procedimiento es un componente importante en un proceso de justicia. Es una característica de varios autores contemporáneos en ética y filosofía política el rechazar, junto con el atomismo, el procedimentalismo y el formalismo, elementos sustanciales de la justicia y de la ética, como quien tira el niño con el agua.