

EL PENSAR Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDADANÍA

Ética para ciudadanos

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ ¹

Profesor Emérito de la Universidad Nacional de Colombia

"La ciudad; un organismo para la comunicación"

RICHARD M. HARE

INTRODUCCIÓN

Cuando en momentos de crisis y pese a la impotencia palmaria de los procedimientos meramente coactivos, se sigue aplaudiendo a quienes en nombre del Estado de derecho democrático y con su autoridad creen que pueden mofarse de los procesos de educación ciudadana, no habría que extrañarse de lo profundo que se está llegando en la pendiente. Esto es todavía más grave cuando se estima que medidas meramente pragmáticas -así se trate de las más extremas como la pena de muerte- son las que han de salvar una imagen de democracia que no se quiere legitimar por los conductos regulares de la formación cívica, de la participación política de los ciudadanos y de la depuración de las instituciones. No puede hablarse legítimamente de democracia, si por ello se entiende algo sustantivo y material y no meramente una manera de decir, sin al mismo tiempo identificarse con ciertos principios programáticos que en la modernidad fueron acuñados como pilares de la convivencia. Entre estos ocupa un lugar fundamental el de la educación para libertad, para la mayoría de edad y para el ejercicio de los derechos y deberes fundamentales de la democracia². El uso inteligente y no bruto de la fuerza, cuando fuere necesario, y en general todos los procedimientos coactivos se enmarcan en este horizonte normativo de la naturaleza eminentemente ética, en las fronteras tanto de la moral como del derecho. El que los ciudadanos comprendan la íntima relación entre dichos procedimientos y las actitudes éticas y el que aprendan a comportarse de acuerdo con ello tiene que ser el propósito de procesos educativos para la democracia. Desesperar de su eficacia, minusvalorarlos, desconocer su sentido profundamente político y humano es resignar definitivamente ante las dificultades que conllevan los ideales libertarios de la modernidad.

Una de las características más significativas de la discusión contemporánea en torno a problemas de la ética es el afán por articular el discurso moral en situaciones concretas y en contextos determinados. Este sentido de "aplicación" (Cortina, 1993) supera sin

¹ Filósofo y teólogo.

² Quiero referirme expresamente a la amplia discusión en torno a "Educa Democracia" presentada en dos números monográficos de la *Revista Iberoamericana de Educación*, No 7 y8, OEI, enero-abril y mayo-agosto de 1995.

duda lo trivial de las aplicaciones en otros ámbitos, para enriquecer su sentido mismo, como es propio de un discurso "que trata de la práctica" y que "debe pasar la prueba de los hechos" (Camps, 1992, p. 27). Pero entonces se malinterpreta el "retorno a la ética" si no se entiende este sentido de "aplicación", y se lo confunde con una "inflación socializada de la referencia ética", como le acontece a Alain Badiou (en Abraham, 1995, p. 98):

"En verdad, ética designa hoy un principio de relación con 'lo que pasa', una vaga regulación de nuestro comentario sobre las situaciones históricas (ética de los derechos del hombre), las situaciones técnico-científicas (ética de lo viviente, bio-ética), las situaciones sociales (ética del ser-en-conjunto), las situaciones referidas a los medios (ética de la comunicación), etc. Esta norma de los comentarios y de las opiniones es adosada a las instituciones, y dispone así de su propia autoridad: hay 'comisiones nacionales de ética' nombradas por el Estado. Todas las profesiones se interrogan sobre su 'ética'. Asimismo se montan expediciones militares en nombre de la 'ética de los derechos del hombre'".

Compartiendo la necesidad de un pensamiento sustantivo y radical con respecto a los principios éticos, nos parece sin embargo que esta reedición del fundamentalismo moral, priva a la vida diaria de aquellas razones y motivaciones que, sin ser los últimos fundamentos del obrar humano, sí se inspiran en ellos y al mismo tiempo son ayuda para el ciudadano del común en lo relacionado con la convivencia. Vamos a intentar por tanto dar algunos elementos con respecto a ese tipo de discurso articulado, contextualizado y "aplicado" de la ética a situaciones y circunstancias determinadas, en este caso a la ciudad, cuando se la piensa en su especificidad y en su sentido contemporáneo. Es obvio que el término "ciudadano" va más allá de los límites de la ciudad, -dado que también los habitantes del campo son ciudadanos-, pero aquí quisiéramos entenderlo centrado precisamente en ella y ganando a partir de ella su significado más específico y complejo.

Una ética para ciudadanos es parte de una filosofía que "reconstruye un saber práctico cotidiano e intuitivo" como el de los habitantes de la ciudad, y que por su "afinidad con el sentido común" se relaciona íntimamente con la totalidad del mundo de la experiencia (*Lebenswelt*) que nos es familiar. Esto hace de los filósofos unos especialistas de lo general: "desde Sócrates los filósofos también van a la plaza de mercado" (Habermas, 1994, p. 32). Pensamos por ello que una ética para ciudadanos debería inspirarse en aquella tradición en la que se caracterizó el *ethos* precisamente en el contexto de la *polis* (1) y debería además responder a quienes a nombre de una crítica a ciertos desarrollos de la modernidad (2) han hecho diversas propuestas, en esa rica gama entre el racionalismo y el nihilismo, que por ser cada una de ellas demasiado cerrada con respecto a las otras no parecen decir mucho en su exclusivismo al habitante de la ciudad contemporánea; quizá, propuestas más "eclécticas", en consonancia con el ser complejo y heterogéneo de la ciudad actual pudieran dar más sentido al encuentro de las personas y a la comunicación entre los ciudadanos (5).

I. LA POLIS GRIEGA Y EL "PODER COMUNICATIVO"

Uno de los temas recurrentes en la discusión moral acerca de los principios de la modernidad es el de la posible contradicción entre libertad e igualdad. Hannah Arendt es quizá una de las que mejor ha analizado esta situación a partir del pensamiento griego. La igualdad no es un peligro para la libertad. Todo lo contrario, si se entiende de qué forma se logra la única igualdad posible, la política:

"Esta igualdad dentro del marco de la ley, que la palabra isonomía sugería, no fue nunca la igualdad de condiciones (...), sino la igualdad que se deriva de formar parte de un cuerpo de iguales. La isonomía garantizaba la igualdad (*isotees*), pero no debido a que todos los hombres hubiesen nacido o hubiesen sido creados iguales, sino, por el contrario, debido a que, por naturaleza (*physei*) los hombres eran desiguales y se requería de una institución artificial, la *polis*, que gracias a su *nomos*, les hiciese iguales. La igualdad existía sólo en esta esfera específicamente política, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como personas privadas (...) La igualdad de [*a. polis griega.*], su isonomía, era un atributo de la *polis* y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no en virtud del nacimiento..."

Este sentido constructivo de la *polis* con respecto a la libertad y a la igualdad es el que va a dar su valor específico a una política deliberativa y a un sentido radical de democracia en forma de participación democrática, en la que puedan articularse de manera fundamental la autonomía privada y la autonomía pública de los ciudadanos.

Por ello continúa Arendt indicando cómo para los griegos nadie podía ser libre sino entre sus iguales: por consiguiente, ni el gobernante, ni el guerrero, ni el déspota, ni el jefe de familia son libres en cuanto tales, así se encuentren totalmente liberados y se crean autónomos en su obrar, al no ser constreñidos por nadie; sólo son libres en el ámbito de la *polis* y en relación con sus conciudadanos.

"La razón de que el pensamiento político griego insistiese tanto sobre la interrelación existente entre libertad e igualdad se debió a que concebía la libertad como un atributo evidente de ciertas, aunque no de todas las actividades humanas, y que estas actividades sólo podían manifestarse y realizarse cuando otros las vieran, las juzgasen y las recordasen. La vida de un hombre libre requería la presencia de otros. La propia libertad requería, pues, un lugar donde el pueblo pudiese reunirse: el ágora, el mercado o la *polis*, es decir, el espacio político adecuado" (Arendt, 1967: 37-38).

Esta función determinante de la ciudad con respecto a la generación de poder político a partir de un "poder comunicativo" se explica porque el único factor material indispensable en los orígenes del poder es la reunión de los hombres. Es necesario que los hombres vivan cercanos los unos de los otros para que las posibilidades de acción estén siempre presentes: sólo así pueden conservar el poder, y la fundación de las ciudades, que en cuanto ciudades se han conservado como ejemplares de la organización política occidental, ha sido la condición material más importante del poder.

Pero como estos procesos articulan la "soberanía popular", es decir, son atribuciones de un poder del pueblo, es necesario mostrar cómo este poder se teje con carácter fundacional, constitucional, como poder comunicativo, según la concepción de H. Arendt (1967: 185-6): "el poder sólo aparece allí y donde los hombres se reúnen con el propósito de realizar algo en común, y desaparecerá cuando, por la razón que sea, se dispersan o se separan". Esto constituye "la sintaxis del poder: el poder es el único atributo humano que se da en el espacio secular interhumano gracias al cual los hombres se ponen en relación mutua, se combinan en el acto de fundación en virtud de la prestación y cumplimiento de promesas, las cuales, en la esfera de la política, quizá constituyen la facultad humana superior". El poder comunicativo, no la libertad subjetiva, como síntesis de perspectivas y propósitos, constituye algo nuevo: un espacio y un estilo político en el que puede construirse el derecho como objetivación de voluntades puestas de común acuerdo acerca de determinados fines. La democracia es la síntesis del principio discursivo con la forma del derecho. Esto constituye "una génesis lógica de derechos" que se deja reconstruir progresivamente (Habermas, 1992: 155).

Según esto, el principio discursivo se articula en la libertad no sólo desde el punto de vista privado; también, en lo público, donde se expresa el sentido de un proyecto de vida de quienes han decidido convivir orientados por principios éticos y por leyes constituidas con base en acuerdos mínimos. Los derechos humanos fundamentales, si se reconstruyen como competencias, y la autonomía pública que funda el Estado de derecho no son realidades independientes, se determinan recíprocamente. Por ello, las instituciones jurídicas democráticas se debilitan sin ciudadanos formados en cultura política capaces de ejercer sus derechos.

La ciudad en este sentido es el escenario, el prototipo, el organismo de esa comunicación que genera y construye el poder ciudadano: para bien y para mal. No todo poder es dominación, no todo ejercicio del poder es coactivo. El poder comunicativo que se crea en y por la ciudad puede animar los procesos educativos y políticos, se articula en las instituciones y en las leyes, y si se conserva vivo en la ciudadanía dinamiza la democracia participativa, para la solución de conflictos y realización de programas de cambio.

2. EL LENGUAJE DE LA CIUDAD MODERNA

Giuseppe Zarone en su *Metafísica de la ciudad* (1993, pp. 35- 36) destaca cuatro características claves de la ciudad moderna en relación con la *polis* griega:

"La *primera* consiste en la ausencia de un sólido anclaje de la vida en una *Kultur*, en el seno de una consolidada tradición de fe ideal y ética que resuelva la necesidad propia de la existencia humana de reconocerse y casi reconstruirse cada vez de nuevo a partir de sí misma..."

"La *segunda*. Igual que en el mito arcaico el *edificar* se sabe garantizado sólo por una sacralidad cósmica, ahora, en plena modernidad, el construir pretende estar garantizado sólo por el *carácter cósmico* de la técnica, o mejor por el naturalismo mitológico de la técnica artística..."

"La *tercera*. No sólo no se puede demonizar, con romántica nostalgia, la industria y la técnica industrial, sino que es preciso asimilarla como la más grande posibilidad que aún se ofrece al futuro del hombre y de su cultura..."

"La *cuarta*. Podríamos definirla como un neo-humanismo cósmico que consiste en la investigación de una originaria *naïveté* de la 'forma' artística y técnica y, como se sobreentiende, también gnoseológica. Las ocultas posibilidades de la forma van rastreándose no sólo a través del estudio de la 'naturaleza' y de las 'materias', sino de la misma experiencia vivida del hombre..."

En el caso de la ciudad moderna se trata de una secularización total, la misma lograda en todos los ámbitos por el desarrollo de la ciencia, la técnica y la tecnología, con las consecuencias emancipadoras para el hombre moderno, resaltadas en la consigna cartesiana del "amo y poseedor de la naturaleza", pero también con los riesgos destacados en la metáfora weberiana de la jaula de hierro que reduce cada vez más el sentido libertario de la existencia humana.

Ante los problemas que acarrea al hombre la ciudad moderna, tanto desde el punto de vista de los valores tradicionales como desde la perspectiva de su relación con otros y de su identidad cultural, no se trata ahora de reclamar nostálgicamente la reconstrucción de la *polis griega*. La ciudad moderna está llamada a responder a necesidades materiales y sociales impostergables. Lo que se echa de menos es que un desarrollo material del mundo de la vida tenga que darse necesariamente a expensas de su dimensión simbólica. Lo que parece tener todavía vigencia es un sentido *de polis*, más allá de todo funcionalismo moderno, que facilite el encuentro, la solidaridad, la cooperación y la convivencia de los ciudadanos. Esto es lo que entendemos por la necesidad de recuperar el *lenguaje de la ciudad*, aquel que logre dinamizar la comunicación de los ciudadanos en todo sentido.

Ante todo la ciudad moderna se concibe y constituye como lugar de encuentro, de comunicación de diversos saberes, instituciones y formas de vida. En el prólogo a su *Antropología en sentido pragmático* (1798), en forma autobiográfica, expresaba Kant lo que para él era su ciudad:

"Una gran ciudad, el centro de un reino, en la que se encuentren los órganos del gobierno, que tenga una universidad (para el cultivo de las ciencias), y además una situación favorable para el comercio marítimo, que facilite un tráfico fluvial tanto con el interior del país como con otros países limítrofes y remotos de diferentes lenguas y costumbres, -una tal ciudad, como por ejemplo Königsberg a la orilla del Pregel, puede ser considerada como un lugar adecuado para el desarrollo tanto del conocimiento de la humanidad como del mundo: donde dicho conocimiento puede ser adquirido inclusive sin tener que viajar".

De nuevo, a la ciudad moderna se le dan las condiciones y recursos para responder a las múltiples necesidades del hombre en sociedad.

Este renovado humanismo de la ciudad permite pensar toda la actividad citadina y en torno a ella, en función y al servicio del hombre:

"La ciudad es una tecnología multidisciplinaria sin límites puesto que no se puede decir de antemano y *a priori* qué disciplinas intervienen... Todo lo que concierne al hombre, de cierta manera, converge en la concepción y distribución de la ciudad" (Ladrière, 1986).

Esta complejidad y heterogeneidad propia de la ciudad moderna no puede ser resuelta en el sentido reduccionista del funcionalismo. Si el eje para determinar el sentido de todas las funciones es precisamente el hombre en sociedad, entonces sí podemos comprender la ciudad más que como una morada o como una máquina maravillosa, como un organismo para la comunicación. Esto es lo que permite destacar "la función" protagónica de la ciudadanía:

"como el ejercicio de los derechos y responsabilidades de los habitantes que hace la calidad de una ciudad, sea grande o pequeña, se defina por la forma como sus ciudadanos se tratan entre sí, lo que implica el marco institucional y cultural en el cual se dan las relaciones de los ciudadanos con el Estado, con las formas -ancestrales y presentes- de producción y de expresión, con la naturaleza y con el medio ambiente construido" (Viviescas, 1995, p. 100).

Planteadas así las funciones de la ciudad moderna, hay que preguntarse si efectivamente en ella el mundo social adquiere aquella unidad que es fundamento de una cultura, teniendo en cuenta la complejidad de actividades, de intereses y de puntos de vista que están en juego en la ciudad. ¿Se ha realizado el ideal de una complementariedad entre los subsistemas dinero, poder y solidaridad, que pueda responder a las necesidades reales de los ciudadanos? ¿O la ciudad moderna ha demostrado que mientras se satisfacen las exigencias de una economía y de una burocracia, alejadas de la población, las políticas urbanas avanzan hacia la colonización del mundo de la vida con el deterioro consecuente de la cultura ciudadana?

Esto justifica y explica la crítica a una modernidad que se ha dejado reducir a meras acciones de modernización: los postulados funcionalistas no bastan para desarrollar una renovación estético-moral de la cultura contra el sentido caprichoso y unidireccional del proceso de modernización capitalista (Wellmer, 1985, p. 118). El propósito vulgar del funcionalismo al servicio de procesos de modernización se agota en favor de los intereses de la valorización del capital y en alianza con los imperativos burocráticos de las oficinas de planeación urbana. Esto termina por sancionar una desertización total, consecuencia de políticas orientadas sólo por el dinero y el poder administrativo, al margen de toda sensibilidad social y de formas elementales de solidaridad humana.

"Lo que se ha perdido en este proceso de modernización es la ciudad como espacio público, *como* conglomerado y red de una multiplicidad de funciones y formas de comunicación, o - en palabras de Jane Jacobs - la ciudad en el sentido de 'complejidad organizada' (Wellmer, 1985, p. 121-122).

Esta ciudad compleja, la que procediendo del sentido constructivo de política de *la polis* griega, en la tradición occidental llegó a ser lugar de la libertad ciudadana, centro de la vida cultural, eje de las relaciones entre sociedad civil y Estado y, en este sentido,

escenario privilegiado del sistema democrático. De acuerdo con la caracterización de arquitectura dada por T. Adorno (1977, p. 387- 389), según la cual, ésta debería ser de alguna manera la síntesis de materiales, formas y finalidades humanas, se puede hablar de la ciudad como de una configuración especial de expresiones, significados y lenguaje. Se trata pues de una "funcionalidad" más compleja en la que se puedan articular espacios conformados por la creatividad humana, autoobjetivaciones de una subjetividad, que a la vez lucha por recrear estructuras cada vez más ricas en sentidos que posibiliten nuevas formas de vida. "Espacios habitables y con sentido vital, objetivaciones de relaciones comunicativas y de potenciales de sentido" (Wellmer, 1985, p. 123).

El sentido, por tanto, de una crítica a la modernidad, reducida a mera modernización en el ámbito de la ciudad contemporánea, sería el de una liberación integral y radical con respecto a las simplificaciones y limitaciones del racionalismo tecnocrático. Se supera este sentido unidimensional de técnica mediante la apertura que implica el lenguaje de la arquitectura a múltiples formas de participación ciudadana en los diversos aspectos de la planeación y organización de la ciudad. Una tal participación permitiría hacer realidad en la *polis* contemporánea la razonabilidad comunicativa para conformar las condiciones de convivencia en toda su complejidad, en su más rica "claridad laberíntica" (Van Eyck en *Frampton*, 1980, p. 293) de acuerdo con los intereses más variados de los ciudadanos.

No se trata por tanto de un retorno al pasado ante la positivización de la técnica y la tecnología, sino de conformar de tal manera la ciudad en que éstas sean ayudas de convivencia, solución de problemas de subsistencia y comunicación, y no sólo instrumentos de la burocracia y de la acumulación del capital. Los aspectos de participación ciudadana, de comunicación y solidaridad que se han acentuado permiten superar la lógica alienante y devastadora de la racionalidad instrumental y desarrollar un auténtico sentido de práctica de la democracia en referencia con los problemas de la ciudad contemporánea.

En este sentido pueden comprenderse aquellas críticas a la modernidad que ven en la arquitectura posmoderna, como Charles Jencks, una apertura hacia la naturaleza comunicativa de la ciudad:

"Una edificación posmoderna habla a dos estratos de la población a la vez: a los arquitectos y a una minoría comprometida que se interesa por problemas específicamente arquitectónicos, y a la vez a un público amplio o a los habitantes del lugar, que se ocupan de asuntos relacionados con la comodidad, con las formas tradicionales de la construcción y con el modo de vida" (Jencks, 1988, p. 85).

En esto consiste el aporte de lo posmoderno: superar las pretensiones elitistas de una minoría, sin abandonar sus intenciones estéticas, para ampliar su lenguaje con respecto a lo tradicional, a lo autóctono, a lo mundovital, al hombre de la calle (p. 88). Para lograr esta comunicación cada vez más amplia y compleja se vale la arquitectura posmoderna del principio de la metáfora: "Cuanto más metáforas tanto mayor la dinámica y cuanto más se delimiten a insinuaciones tanto más inciertas". Se trata de superar el fracaso de una modernidad que ya no dice nada a nuestros ciudadanos, evitando naturalmente caer en problemas que surgen al buscar un posible equilibrio entre lo elitista y lo popular, con

el peligro de la cursilería y de la mistificación, enfrentándose también a las tentaciones de la sociedad de consumo. Esto se logra si se puede responder a los diversos gustos e intereses, y esto hace del arquitecto un "eclectico". Este eclecticismo no es otra cosa que apertura a la comunicación en el horizonte de sentido, de un mundo de la vida, que se resiste a la colonización planificadora y tecnocrática y se abre al reino de la multiplicidad: de culturas, formas de vida, intereses, perspectivas de mundo, concepciones del bien, de la vida y del hombre.

Esto exige tener siempre en cuenta el contexto en el que se construye, las funciones específicas que se buscan y los gustos de los usuarios (92-93). En este sentido la arquitectura, como políglota, es momento hermenéutico determinante de una concepción comunicativa de la vida social: es el "corazón", para usar la expresión de Jencks (p. 94), cuya fuerza depende naturalmente, también, de toda una serie de condiciones y de una retórica articulada con contenidos sociales y materiales sustantivos del mundo de la vida. La articulación "espiritual" de tales contenidos en la sociedad civil es lo que llamamos ética.

3. ÉTICA COMUNICATIVA PARA CIUDADANOS²

Ciertamente que una ética para ciudadanos, de acuerdo con lo planteado al inicio de este trabajo, no es sólo una rehabilitación de la urbanidad. Ésta, entendida en el sentido más amplio del término "urbanitas" -propia de quienes viven en la urbe-, debería ser objetivo primordial de los primeros esfuerzos educativos. Esta urbanidad puede caracterizarse como condición necesaria, aunque no suficiente de la convivencia. En este sentido la tradición tiene mucho que aportar a la renovación de la identidad ciudadana. Pero dicha urbanidad siempre debe ser entendida en un marco más amplio de perfiles éticos y políticos, en los cuales encuentra su justificación, para dejar sin piso a quienes siguen proclamando métodos autoritarios de educación ciudadana. Es el autoritarismo dogmático el que forma ciudadanos intolerantes, se encuentren estos en las mayorías o reclamen privilegios a título de ser minorías.

Robert Hughes caracteriza con ironía los extremos a los que puede llevar una "cultura de la queja" en nombre de las minorías, cuando se pretende que las diferencias raciales, religiosas, sociales, y de género deben ser no sólo reconocidas políticamente sino recompensadas jurídicamente mediante la discriminación afirmativa que implanta un multiculturalismo mal entendido.

"El discriminar está en la naturaleza humana. Elegirnos y emitimos juicios a diario. Estas elecciones son parte de la experiencia real. Están influidas por los demás, desde luego, pero fundamentalmente no son el resultado de una reacción pasiva a la autoridad. Y sabemos que una de las experiencias más reales de la vida cultural es la desigualdad entre libros, composiciones musicales, pinturas y otras obras de arte. Algunas nos parecen mejores que otras, más articuladas, más llenas de contenido. Quizá nos cueste decir por qué, pero la experiencia pasa a formar parte de nosotros. El principio del placer es enormemente importante, y aquellos que lo quieren ver postergado en favor de la expresión ideológica me recuerdan a los puritanos ingleses

que se oponían a cazar osos con trampas, no por el sufrimiento del oso, sino porque divertía a los espectadores" (Hughes 1994: 215-6).

Probablemente el campo más profundo de ejercicio de la tolerancia es el de las convicciones morales. Esto no es lo usual cuando se consideran las diversas formas de argumentación en moral en la filosofía contemporánea: entonces, se suele destacar su antagonismo más que su posible complementariedad. Aquí queremos hacer el ensayo de relacionar algunos de estos tipos de argumentación en un modelo "sincretista", que sin ignorar la sistematicidad de cada una de las diversas propuestas éticas o morales, evite el peligro de su absolutización. Dicha propuesta podría desarrollarse en los siguientes pasos:

3.1. *Una fenomenología de lo moral*, para explicitar cómo la moral se ocupa de sentimientos y experiencias concretas, así tenga necesariamente que expresarse no en sentimientos, sino en juicios y principios. La ciudad como horizonte concreto de fenómenos morales podría ser considerada tanto en sus aspectos de infraestructura, como en sus posibilidades de encuentro, de fomento de la cultura y de fortalecimiento de la solidaridad ciudadana. Los fenómenos morales pueden explicitarse desde tres puntos de vista por lo menos:

3.1.1. El *sujeto moral*, aquel que se constituye en la sociedad civil en situaciones problemáticas y conflictivas, en las cuales puede estar o "desmoralizado" o "bien de moral", expresiones éstas muy queridas en una tradición orteguiana y retomadas por José Luis Arangurén y sus discípulos, Adela Cortina y Javier Muguerza. Es posible reconocer en este sujeto moral al funcionario de la humanidad de la fenomenología de Edmund Husserl, capaz de reflexionar sobre el todo y de dar razones y motivos de su acción, de acuerdo con la antigua tradición griega del *logon didonai*, pero también es moral, en sentido fuerte, el sujeto capaz de disentir de Javier Muguerza (1989), sujeto que toma posición ante situaciones concretas hasta llegar a la desobediencia civil y a la protesta ciudadana. Este es el sujeto de los derechos humanos.

Este es sobre todo el sujeto capaz de formarse, del cual dijera Kant que ha de acceder a su mayoría de edad, al atreverse a pensar por sí mismo y por tanto, responsabilizarse de las situaciones que lo rodean. En este sentido se habla con toda propiedad de una "ética de la autenticidad" (Taylor, 1994), la cual se desarrolla a partir de una estructura fundamentalmente contextualizada -en el mundo de la vida, en la historicidad, en la sociedad civil, en la ciudad, en la comunidad- de la constitución del sujeto moral: responsable de... y con respecto a... El habitante de la ciudad moderna, si no quiere desaparecer en el anonimato propio de los procesos de modernización y si quiere participar en los procesos culturales de la modernidad, ha de esforzarse por la autenticidad propia del ciudadano.

3.1.2. Los *sentimientos morales*, que se me dan en actitud participativa en el mundo de la vida, y que pueden ser analizados a partir de las vivencias tematizadas por la fenomenología husserliana, antes de ser formalizados en la clásica fenomenología de los valores de Max Scheler. En esta dirección, puede ser útil considerar la propuesta de P. F. Strawson (1974) acerca de los sentimientos morales, "resentimiento, indignación y

culpa", en los cuales se han apoyado recientemente Ernesto Tugendhat (1990) y Jürgen Habermas (1985). Se trata de todas formas de dotar a la moral de una base fenoménica sólida, de un sentido de experiencia moral, de sensibilidad ética, que inclusive permita caracterizar algunas situaciones históricas como críticas por el "*lack of moral sense*" de las personas y otras como prometedoras por la esperanza normativa que se detecta en una sociedad preocupada por el "*moral point of view*" de sus miembros.

Es importante destacar en este lugar la estructura eminentemente comunicativa de una fenomenología de los sentimientos morales, en la cual, por ejemplo, el resentimiento ayuda a descubrir situaciones en las que quien se resiente es lesionado en sus relaciones intersubjetivas; la indignación lleva a tematizar situaciones en las que un tercero ha sido lesionado por otro tercero, y la culpa me hace presente situaciones en las que yo he lesionado a otro.

Es claro que dichos sentimientos morales no constituyen la sustancia de una ética de la sociedad civil. Ellos explicitan un sentido de moral que debe ser JUSTIFICADO intersubjetiva y públicamente. Quien se indigna ante determinadas acciones tiene que estar dispuesto a justificar públicamente, aduciendo razones y motivos, el porqué de su indignación. Lo mismo podría decirse de los otros dos sentimientos. Esta competencia para dar razones y motivos en relación con el comportamiento público y los sentimientos que eventualmente puede suscitar en los participantes, es la que va conformando determinadas culturas ciudadanas.

3.1.3. Es parte importante de la fenomenología de lo moral *desarrollar la sensibilidad moral* para detectar y vivenciar los conflictos morales como se presentan a diario en la sociedad civil y para contextualizar posibles soluciones. De hecho este sistema de sentimientos morales que hemos descrito constituye una especie de complejo social, en el cual nos relacionamos con los demás como sujetos de derechos y deberes, ellos y nosotros. Esto es lo que caracteriza una sociedad bien ordenada: aquella en la que sus miembros reconocen, previa toda coacción, estas relaciones entre sus miembros. Aquí debería inspirarse el papel de denuncia y concientización y la función propositiva de los medios de comunicación.

Es en estos contextos mundovitales de la sociedad civil en los que se confrontan consensos y disensos, en los que se aprende a respetar a quien disiente, a reconocer sus puntos de vista, a comprender sus posiciones, sin necesariamente tener que compartirlas. Es importante tener en cuenta en el proceso educativo todo el problema de la sensibilidad moral. El fomentarla, formarla, sin caer en moralismos extremos, pero destacando los comportamientos ciudadanos, es labor tanto de la familia como de la escuela, advirtiendo que normalmente ésta última cuenta con mejores elementos teóricos y con situaciones existenciales más complejas y ricas para lograrlo.

3.2. Como lo indica J. Habermas (1985), se busca ahora un *principio puente*, una especie de *transformador*, que nos permita pasar de sentimientos morales, de intereses, de todas formas comunes a muchos en situaciones semejantes, a principios morales. Se busca la manera de pasar de juicios espontáneos de aprobación o desaprobación de determinados comportamientos por parte nuestra o de nuestros conciudadanos a juicios morales

propriadamente dichos, aquellos que pretenden ser correctos, normativamente válidos para todos los participantes en la sociedad. Se trata, en términos kantianos, de pasar de máximas subjetivas a leyes universales objetivas. Este principio puente es el principio de universalización, análogo -¡no igual!- al principio de inducción en las ciencias: es pasar de lo particular a lo universal a partir de la experiencia. Este principio puente, este transformador es en la filosofía kantiana el imperativo categórico; en la propuesta de una ética comunicativa, es un principio dialogal, que puede ser formulado así:

"En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que sea ley general, tengo que presentarles a todos los demás mi máxima con el objeto de que comprueben discursivamente su pretensión de universalidad. El peso se traslada de aquello que cada uno puede querer sin contradicción como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal" (Sobrevilla, 1987: 104-105).

Quiere decir que el puente se construye comunicativamente y que en el diálogo radica toda fundamentación posible de la moral y de la ética. El mismo Habermas propone como fundamento discursivo común tanto de la moral, por un lado, como, por otro, de la ética, la política y el derecho, el siguiente principio: "sólo son válidas aquellas normas de acción con las que pudieran estar de acuerdo como participantes en discursos racionales todos aquellos que de alguna forma pudieran ser afectados por dichas normas" (Habermas 1992: 138).

Pero entonces es importante analizar las *estructuras de la comunicación humana*, que son tan complejas, que en su explicitación podemos reconocer fácilmente otros modelos de argumentación moral, otras formas de puentes o transformadores que nos permiten llegar de la experiencia a principios morales. En la disponibilidad de los diversos transformadores posibles, en su riqueza propositiva, puede radicar la clave de una cultura ciudadana no sólo tolerante, sino pluralista.

3.2.1. En su intento por pensar la ciudad como "un organismo para la comunicación", buscando el sentido de una "ética de la planeación urbana", el filósofo moral anglosajón Richard M. Haré parte de una fenomenología del vivir en la ciudad que le permite llegar a la conclusión relativamente simple: "Las ciudades deben adaptarse a las preferencias y al estilo de vida de las personas que viven en ellas" (Haré, 1995, p. 190). Cuando esto no ocurre se acentúan sus problemas: superpoblación y pobreza, contaminación ambiental, criminalidad y todo lo relacionado con el tráfico caótico y en general, con las dificultades cada vez mayores de comunicación.

La pregunta es si una ética concreta relacionada con estos asuntos puede ayudar a solucionar los problemas de la ciudad y recomponerla en el sentido de ser organismo cada vez más rico en comunicación ciudadana.

Hare, acude a un principio puente en el que relaciona sugestivamente el kantismo y el utilitarismo:

"Si, como lo exige Kant, considerarnos la humanidad como un fin y en consecuencia tomamos los fines de todos los hombres como nuestros, tendremos que procurar fomentar todos estos fines de igual forma. Esto es lo que nos inculca también el utilitarista. Es decir: si encontramos mucha gente que será afectada por nuestras acciones y que persigue otras metas o tiene otras preferencias, tenemos que pensar para nuestras acciones máximas que podamos aceptar como leyes universales. Estas serán precisamente aquellas, cuya aplicación a todas las situaciones en las que hipotéticamente pudiéramos encontrarnos, fuera la que más fácilmente pudiéramos aceptar. Serán por tanto aquellas máximas que con respecto a los fines y preferencias de las personas, entre quienes una cualquiera podría ser uno de nosotros mismos, en todas aquellas situaciones en todo sentido pueden motivar a realizar lo mejor. Y esto de nuevo está en consonancia con el pensamiento utilitarista" (*Íbid*: 194).

Se trata pues de urgir el sentido de transformador moral del utilitarismo, de la lógica medios-fin, de la satisfacción de las preferencias de las mayorías.

En el caso que nos ocupa nadie duda de la coherencia del argumento:

"Puesto que una ciudad es un organismo para la comunicación y sin transporte no puede darse ninguna comunicación, éste es por tanto un problema medular para el funcionamiento correcto de una ciudad (...) Hay mucha gente que dice que el tráfico es una especie de enfermedad de las ciudades; pero en realidad es su vida (...) la solución debe ser tal que la función comunicativa que espera la gente de su ciudad sea cumplida cabalmente, sin frustrar naturalmente otras preferencias como las de poder vivir libres de contaminación, ruidos y peligros" (*Íbid*: 199).

Naturalmente que la propuesta utilitarista, así se la relacione de manera tan habilidosa con el kantismo, tiene sus condicionantes y límites. En efecto, en los procesos y problemas urbanos, por ejemplo, para lograr aquellos medios que más fomenten la comunicación, es necesaria una política de información a la ciudadanía que vaya más allá del oportunismo y sensacionalismo de los medios; tampoco basta con crear las condiciones estructurales necesarias para la comunicación, sino que es igualmente relevante el fomento del sentido mismo de la comunicación, de su substancia, de la calidad de sus contenidos, gracias a procesos educativos, al influjo positivo de unos medios de comunicación independientes y críticos y a la participación ciudadana. No basta pues con crear las mejores condiciones estructurales de comunicación, dado que la vida en la ciudad es más rica y más compleja en sus variadas potencialidades comunicativas; es necesario avanzar en procesos de formación ciudadana que permitan a los participantes expresarse más auténticamente, vivir más realizados, encontrarse en contextos más simbólicos, culturales y políticos.

El utilitarismo entendido como necesidad de buscar las preferencias más universales podría considerarse la forma más consecuente de un uso pragmático de la razón práctica, necesario desde todo punto de vista, pero limitado, dado que hay que relacionarlo con los otros usos de la razón: el ético y el moral.

3.2.2. Momento inicial de todo proceso comunicativo es el que podríamos llamar *nivel hermenéutica* de la comunicación y del uso del lenguaje, en el cual se da la *comprensión*

de sentido de todo tipo de expresiones, incluyendo las lingüísticas, las de los textos y monumentos, las de las tradiciones, y otras, gracias a las cuales nos podemos acercar en general a la comprensión y contextualización de las situaciones conflictivas, de las propuestas de cooperación social,... Este momento comprensivo es *conditio sine qua non* del proceso subsiguiente. Se trata de un reconocimiento del otro, del derecho a la diferencia, de la perspectividad de las opiniones personales y de cada punto de vista moral. Es un momento de apertura de la comunicación a otras culturas, a otras comunidades, formas de vida y puntos de vista, para asumir el propio contexto en el cual cobra sentido cada perspectiva y opinión.

No olvidemos que toda moral tiene que comenzar por la comprensión y reconocimiento del otro. Naturalmente que comprender y reconocer al otro no nos obliga a estar de acuerdo con él. Quienes así lo temen, prefieren de entrada ignorar al otro, ahorrarse el esfuerzo de comprender su punto de vista, porque se sienten tan inseguros del propio, que más bien evitan la confrontación.

Charles Taylor insiste en hacer fuertes las funciones hermenéuticas del lenguaje: primero su función expresiva, para formular eventos y referirnos a cosas, para formular sentidos de manera compleja y densa, al hacernos conscientes de algo; segundo, el lenguaje sirve para exponer algo entre interlocutores en actitud comunicativa; tercero, mediante el lenguaje determinados asuntos, nuestras inquietudes más importantes, las más relevantes desde el punto de vista humano, pueden formularse, ser tematizadas y articuladas para que nos impacten a nosotros mismos y a quienes participan en nuestro diálogo (Thiebaut en *Taylor* 1994, 22).

Este momento hermenéutico del proceso comunicativo puede ser pasado a la ligera por quienes pretenden poner toda la fuerza de lo moral en el consenso o en el contrato, pero precisamente por ello es necesario fortalecerlo, para que el momento consensual no desdibuje la fuerza de las diferencias y de la heterogeneidad, propia de los fenómenos morales y origen de los disensos, tan importantes en moral como los acuerdos mismos.

En este origen de la comunicación en la comprensión hermenéutica se basan las morales *comunitaristas para reclamar que la comunidad*, la tradición, el contexto socio-cultural, la *polis*, son el principio puente. Efectivamente, la ciudad es lugar privilegiado de encuentros y desencuentros, que exigen de las personas y de las comunidades descontextualizarse para poder recontextualizarse. Las tradiciones conservadas y rescatadas arquitectónicamente se convierten en la sustancia ética de la ciudad: sus costumbres, usos, posibilidades reales, conforman esa identidad ciudadana que puede llegar a ser fuerza motivacional para bien y para mal. Este es el límite de todo contextualismo. La unilateralidad y reduccionismo de los comunitaristas consiste precisamente en hacer de este momento de la identidad, con base en la pertenencia a una comunidad determinada, el principio mismo y el único transformador valorativo. A su vez, el riesgo de otros tipos de argumentación puede ser ignorar o bagatelizar los argumentos comunitaristas, cuyo aporte debería ser el de contextualizar las situaciones morales y dinamizar los aspectos motivacionales de las mismas. De manera semejante a como Husserl decía que es necesario reconocer la verdad del escepticismo para poderlo, no refutar, sino superar, podríamos decir en moral que es necesario reconocer el

acuerdo del comunitarismo, para poder superar su unilateralidad. Nos encontramos aquí con un privilegio del uso ético de la razón práctica, el cual tampoco debe ser absolutizado, como si un uso pragmático y un uso moral de la misma no fueran igualmente necesarios.

3.2.3. Como ya lo hemos advertido, la competencia comunicativa busca superar el contextualismo en aquellos casos en los cuales los conflictos o las acciones comunes exigen algún tipo de consenso. En el asunto que nos ocupa se habla, pues, con toda propiedad de la necesidad impostergable de *un pacto urbano* (Ministerio de Desarrollo Económico, 1995: 29). Los acuerdos sobre mínimos están en la tradición del "*contrato social*", en la cual se apoyan las propuestas liberales contemporáneas de corte neocontractualista. Se trata de ver si para lograr una sociedad bien ordenada, en la cual puedan realizarse las personas, es posible llegar a un *consenso entrecruzado* (*overlapping consensus*) (Rawls, 1993: IV: 4, 150-154) a partir del hecho de que en la sociedad contemporánea conviven e interactúan varias concepciones englobantes del sentido de la vida, de la historia, del hombre, concepciones omnicomprendivas, tanto religiosas, como morales y filosóficas, *^pluralismo razonable* hace posible intentar dicho consenso en torno a principios básicos de la justicia: la igualdad de libertades y de oportunidades y la distribución equitativa de los bienes primarios. Este sería el sentido de una concepción política de la justicia (Rawls, 1993).

Es cierto que la estructura subyacente al contrato social puede ser la de la comunicación. Pero, la figura misma del contrato y su tradición parecen inspirar mejor los desarrollos del sentido ético de la política y de una concepción política de justicia y de sociedad civil. En el momento que tanto la comunicación al servicio del consenso, como el contrato social mismo tiendan a absolutizarse, se corre el peligro de que en aras del consenso o de las mayorías se niegue la posibilidad del disenso y los derechos de las minorías.

La consolidación del contrato social en torno a unos mínimos políticos puede constituirse en paradigma de orden y paz, cuando de hecho los motivos del desorden social y de la violencia pueden estar en la no realización concreta de los derechos fundamentales. Por ello mismo, las necesidades materiales, las desigualdades sociales, la pobreza absoluta, la exclusión cultural y política de poblaciones enteras y de grupos sociales debe ser agenda prioritaria, para quienes aspiran a que el contrato social, la concepción política de justicia y sus principios fundamentales sean principios reales de la sociedad y de la convivencia ciudadana. Mientras no se logre efectivamente esto, hay lugar para las diversas formas de manifestación del disenso legítimo.

3.2.4. Se puede ahora afirmar que un elemento integrante del principio puente son las tradiciones y los contextos en los que se conforman situaciones moralmente relevantes. Esta es la verdad de un comunitarismo de estirpe republicana y conservadora. Pero, también, forma parte del principio puente la posibilidad del contrato social, en lo cual radica la verdad del contractualismo de herencia liberal. También, los utilitaristas, quizá en sus planteamientos más pragmáticos, por ello mismo más independientes de posiciones ideológicas o políticas, reclaman ser tenidos en cuenta en este intento "sincretista" de ofrecer razones y motivos para la acción correcta de los ciudadanos. Se

busca ahora la relación entre estas propuestas éticas en la competencia comunicativa. *Si el principio puente se cohesiona gracias a la comunicación*, ésta debe partir del uso informador del lenguaje, articulado en el numeral 3.2.1, y del sentido contextualizador de la dimensión expresiva y simbólica del mismo lenguaje (numeral 3.2.2), para intentar dar *razones y motivos*, un uso de lenguaje diferente, en el cual se articula el "poder de la comunicación" y la fuerza de la argumentación. Esta debe orientarse a solucionar conflictos y consolidar propuestas con base en acuerdos sobre mínimos (numeral 3.2.3) que nos lleven por convicción a lo correcto, lo justo, lo equitativo. La competencia argumentadora no desdibuja el primer aspecto, el de la constatación de las preferencias, menos el de la complejidad de las situaciones, que desde un punto de vista moral, son comprendidas. La argumentación busca, a partir de la comprensión, llevar a acuerdos con base en las mejores razones, vinieren de donde vinieren. La actividad argumentativa en moral es en sí misma normativa, lo que indica que en moral el principio comunicativo y dialogal es fundamental.

Este es el lugar de retomar los principios de la argumentación jurídica, propuestos por Robert Alexy (1989), como lo hace J. Habermas (1985), para el proceso discursivo de desarrollo de las normas morales.

Dichos principios explicitan cómo toda persona que participa en los presupuestos comunicativos generales y necesarios del discurso argumentativo, y que sabe el significado que tiene justificar una norma de acción, debería aceptar implícitamente la validez del postulado de universalidad. En efecto, desde el punto de vista de lo lógico-semántico de los discursos debe procurar que sus argumentos no sean contradictorios; desde el punto de vista del procedimiento dialogal en búsqueda de encendido mutuo, cada participante sólo debería afirmar aquello en lo que verdaderamente cree y de lo que por lo menos él mismo está convencido.

Y finalmente desde el punto de vista del proceso retórico, el más importante, valen estas reglas:

- a. Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión.
- b. Todos pueden cuestionar cualquier afirmación, introducir nuevos puntos de vista y manifestar sus deseos y necesidades.
- c. A ningún participante puede impedírsele el uso de sus derechos reconocidos en a) y en b).

A partir de estas condiciones de toda argumentación, se ve cómo el principio de universalización es válido. Este nos puede llevar al principio moral más general: únicamente pueden aspirar a la validez aquellas normas que pudieran conseguir la aprobación de todos los participantes comprometidos en un discurso práctico.

Pensamos que este es el momento de mostrar la conveniencia, oportunidad e inclusive necesidad de aprender a argumentar, a dar razones y motivos en moral y ética, para superar los dogmatismos, autoritarismos y escepticismos que se han ido camuflando en el proceso político y en la sociedad civil, apenas reflejo de un proceso educativo poco

crítico y reflexivo, montado, más bien, en modelos y estrategias curriculares de aprendizaje.

Pero el diálogo y la comunicación pueden llegar a constituirse en principio puente único, absoluto y válido por sí mismo, y convertirse así en principio meramente formal, no muy distinto de la pura forma del imperativo categórico. La condición para que *la comunicación no se formalice* es su vinculación con los aspectos utilitaristas y pragmáticos de las decisiones con base en intereses y preferencias, la explicitación del condicionamiento hermenéutico y contextualizador del lenguaje y el reconocimiento de las diversas posibilidades de llegar a acuerdos sobre mínimos, con base en formas de expresión más ricas que las de la mera lógica formal, como son, entre otras, la retórica, la negociación, los movimientos sociales, la misma desobediencia civil, y otros.

3.3. La relación entre *consenso* y *disenso* debe ser pensada con especial cuidado. Absolutizar el consenso es privar a la moralidad de su dinámica, caer en nuevas formas de dogmatismo y autoritarismo. Absolutizar el sentido del disenso es darle la razón al escepticismo radical y al anarquismo ciego. La relación y la complementariedad de las dos posiciones pone en movimiento la argumentación moral.

Todo consenso debe dejar necesariamente lugares de disenso y todo disenso debe significar posibilidad de buscar diferencias y nuevos caminos para aquellos acuerdos que se consideren necesarios.

Esta dialéctica entre consensos y disensos nos devuelve al principio, al mundo de la vida y a la sociedad civil, en la cual los consensos tienen su significado para solucionar conflictos y buscar posiciones compartidas, y los disensos a la vez nos indican aquellas situaciones que requieren de nuevo tratamiento, porque señalan posiciones minoritarias, actitudes respetables de quienes estiman que deben decir "no" en circunstancias en las que cierto unanimismo puede ser inclusive perjudicial para la sociedad, en las que los mismos medios de comunicación manipulan la opinión pública, al convertirse en cortesanos o en aduladores del déspota.

Precisamente la capacidad de disentir se va cualificando en la competencia crítica propia de una escuela que forma ciudadanos con base en informaciones, respeto a las preferencias de las mayorías, reconocimiento de las tradiciones, investigación seria y discusión libre de todo tipo de coacciones. La escuela culta, la que abre los diversos campos del saber, la que mantiene vivo el sentido de pertenencia social e histórica de sus actores, la que se desarrolla como *paideia* social en procesos de reflexión discursivos, forma de esta manera no sólo para el ejercicio respetuoso de la urbanidad, sino para participar democráticamente en la ciudad; este sentido de participación se hace presente en la sociedad civil como aquel móvil que conserva su movimiento en la interrelación comunicativa entre lo científico-técnico, lo moral-práctico-político y lo personal-estético-expresivo (Habermas, 1985).

3.4. Finalmente, no habría que olvidar que en estas formas de argumentación se encuentra la posibilidad de explicar *las diferencias entre moral, ética, política y derecho*: lo moral en la dirección de aquellos mínimos que pudieran generalizarse, lo

ético en la dirección de aquellos que requieren más contextualización, lo político y lo jurídico en relación con la racionalidad estratégica (Habermas, 1990).

El desarrollo de esta distinción en íntima relación con el sentido mismo de moral aplicada supera las pretensiones del presente ensayo (cf. Hoyos, 1993).

CONCLUSIÓN

Partimos de los fundamentos de la *polis* griega en el poder comunicativo de los ciudadanos, que se convertiría en momento constitutivo de las democracias modernas. Por ello pensamos que un aspecto determinante de la crisis de la modernidad es cuando la ciudad moderna pierde su *Sprachlichkeit* (Wellmer), su lenguaje específico. Esta pérdida de la comunicación en la ciudad moderna permitió que la modernidad se desarrollara unilateralmente como modernización. En el funcionalismo se ha tratado de simplificar la ciudad para ser instrumento al servicio del individuo o masificar a las personas al servicio de una ciudad, instrumento ella de la productividad. Pensar la ciudad hoy, desde una perspectiva ética, exige una gran confianza en los procesos educativos de los niños y jóvenes y en las actividades formativas de los ciudadanos. Sólo así se puede reconstruir el tejido comunicativo que dinamiza la ciudad y le devuelve su "claridad laberíntica". Una ética de la comunicación para crear y recrear ciudad, no es ni el arte por el arte de la comunicación, el juego y el símbolo, como tampoco una rehabilitación del racionalismo en búsqueda de consensos absolutos, inflexibles y dogmáticos. Es más bien un proyecto para relacionar discursos y prácticas inspiradas en el utilitarismo y el pragmatismo en relación con la información y la infraestructura comunicativa de la ciudad, en el contextualismo y comunitarismo fomentados por la ciudad como red de solidaridad, y en el neocontractualismo de un renovado pacto urbano que haga de la ciudad realmente lugar de encuentro y convivencia.

De esta forma, una propuesta ética de la comunicación en lugar de absolutizarse ella misma en el consenso, busca relativizar aquellas propuestas que a su vez pretenden ser absolutas: el poder de la información y de la planificación, el de la comunidad y su identidad cultural y el del contrato con base en las mayorías. Reconociendo un pluralismo razonable es posible que los acuerdos sobre mínimos efectivamente permitan crear ciudad, fortalecer el sentido de la participación y enriquecer la convivencia.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAM, Tomás; BADIOU, Alain; RORTY, Richard. *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva Visión. 1995. ADORNO, Theodor W. "Funktionalismus heute" en: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp. 1977; 10 (17)

ARANGUREN, José Luis. *Ética y política*. Barcelona, Orbis. 1985. ARENDT, Hannah. *Sobre la revolución*. Madrid, Revista de Occidente. (1967) CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo y SALMERÓN, Fernando. *Concepciones de la ética*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía -EIAP-, Volumen 2. Madrid, Trotta. 1992.

- CORTINA, Adela. *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid, Tecnos. 1993.
 ---- *La ética de la sociedad civil*. Madrid, Anaya. 1995.
- FLÓREZ OCHOA, Rafael. *Educación ciudadana y gobierno escolar*. Bogotá, Viva la Ciudadanía. 1996.
- FRAMPTON, Kenneth. *Modern Architecture*. New York, Oxford University Press. 1980.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península. (1985)
- *"Moderne und postmoderne Architektur"* en: *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988: pp. 11-29.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Complementos y estudios previos. Madrid, Cátedra. 1989.
- *"Acerca del uso ético, pragmático y moral de la razón práctica"* en: *Filosofía*, N° i, Mérida, Venezuela. 1990.
- *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt, a.M., Suhrkamp. 1992.
- HABERMAS, Jürgen y SCHWERING, Markus. *"Entrevista con Jürgen Habermas: 'Los filósofos también van a la plaza del mercado'"* en: *Humboldt*, N° 113, Bonn, Inter Naciones, 1994: pp. 32-34.
- HARE, Richard M. *"Wofür sind Städte da? Die Ethik der Stadtplanung"* en: Christoph Fehige y Georg Meggle (Hrsg.), *Zum moralischen Denken*, Bd. 2, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995: pp. 187-209.
- HOYOS VÁSQUEZ, Guillermo. *"Ética discursiva, derecho y democracia"* en: *Análisis político*. N° 20, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, septiembre a diciembre, 1993: pp. 5-19.
- *"Modernidad y postmodernidad: hacia la autenticidad"* en: *Estudios Sociales*, N° 7, Medellín, FAES, Junio, 1994: pp. 44-65.
- *Derechos humanos, ética y moral*. Bogotá, Viva la Ciudadanía. 1995.
- *"Ética comunicativa y educación para la democracia"* en: *Revista Iberoamericana de educación*. Número 7, Madrid, OEI, enero-abril, 1995: pp. 65-91.
- HUGHES, Robert. *La cultura de la queja. Trifulcas norteamericanas*. Barcelona, Anagrama. 1994.
- HUSSERL, Edmund. *"La filosofía en la crisis de la humanidad europea"* en: *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova, 1981: p. 135 ss.

JACOBS, Jane. *The Death and Life of Great American Cities*. New York, Random House. 1961.

JENCKS, Charles. "Die Sprache der postmodernen Architektur" en: Wolfgang Weisch, *Wege aus der Moderne*. Weinheim, VCH, Acta Humaniora. 1988.

LADRIERE, Jean. "Ville, chance de liberte" en: Fierre Ansay y Rene Schoonbrodt, *Penser la ville. Choix de textes philosophiques*. Bruxelles, AAM Editions 1989, pp. 302-314.

LEPENIES, Wolf. *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*. México, FCE 1994.

MACÍNTYRE, Alasdair. "Tres versiones rivales de la ética. Enciclopedia, Genealogía y Tradición". Madrid, Rialp. 1992.

Ministerio de Desarrollo Económico. *Ciudades y Ciudadanía. La política urbana del Salto Social*. Bogotá, Viceministerio de Vivienda, Desarrollo Urbano y Agua Potable. 1995.

MUGUERZA, Javier y otros. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid, Debate. 1989.

POLITEIA (Monográfico): *La ciudad: urbanismo, cultura y vida*. Bogotá, Facultad de Derecho, Universidad Nacional, 197. 1995.

PUTNAM, Hilary. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós. 1994.

RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México, FCE. 1978.

---- *Justicia como equidad*. Madrid, Tecnos. 1986.

---- *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós. 1991.

---- *Political Liberalism*. Columbia University Press, New York. 1993.

RORTY, Richard. "La prioridad de la democracia sobre la filosofía" en: Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, Gedisa, 1992: pp. 31-61.

SOBREVILLA, David. "El programa de fundamentación de una ética discursiva de Jürgen Habermas" en: *Ideas y Valores*, N° 74-75, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, agosto-diciembre, 1987: pp. 99-117.

STRAWSON, P. F. *Freedom and Resentment and other Essays*. London, Methuen. 1974. TAYLOR, Charles. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós. 1994.

THIEBAUT, Carlos. *Los límites de la comunidad*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales. 1992.

TUGENDHAT, Ernesto. *"El papel de la identidad en la constitución de la moralidad"* en: Ideas y Valores. N° 83-84, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1990: pp. 3-14.

VIVIESCAS, Fernando y GIRALDO, Fabio (comp.) *Colombia: el despertar de la modernidad*. Bogotá, Foro Nacional por Colombia. 1991.

---- *"Arquitectura y ciudad: al filo de las redefiniciones"* en: Integración, Ciencia y Tecnología. Bogotá, Colciencias, Conacyt, Conicit, 1995; i (2): pp. 99-104.

WALZER, Michael. *Las esferas de la justicia*. México, FCE. 1993.

---- *"La idea de sociedad civil"* en: Ciencia Política. No. 35, Bogotá, Tierra Firme, II Trimestre 1994, 1994: pp. 47-68.

WELLMER, Albrecht. *"Kunst und industrielle Produktion. Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne"* en: *Zur Dialektik von Moderno und Postmoderne*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985: pp. 115-134.

WELSCH, Wolfgang. *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexzte der Postmoderne-Diskussion*. Weinheim, VCH, Acta Humaniora. 1988.

ZARONE, Giuseppe. *Metafísica de la ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*. Valencia, Universidad de Murcia y Pre-textos. 1993.