

¿Comunidad política sin negociación?: "desacuerdo radical" y las dimensiones éticas de la búsqueda de la paz en Colombia

Paul Anthony Chambers*

Recibido: 6 de julio de 2011

Aprobado: 1 de septiembre de 2011

RESUMEN

La idea sobre la posibilidad de llegar a "una solución no-negociada" del conflicto colombiano parece ser para algunos una probabilidad en serio (fue el título de una conferencia internacional en la Universidad de Oxford en el 2009 sobre el conflicto colombiano a la cual asistí). Sin embargo, se argumenta que lejos de proveer una solución, la idea de una salida no-negociada al conflicto armado conlleva el peligro de suprimir o ignorar los subyacentes conflictos sociales y políticos, lo cual puede hacer que más adelante se estalle de nuevo la violencia. La construcción de una verdadera comunidad política en el complejísimo contexto colombiano requiere no sólo de una negociación entre el Estado y la insurgencia, sino una negociación entre todos los sectores sociales sobre las premisas básicas del proyecto de nación y las condiciones y suposiciones de la convivencia, lo cual es una tarea que requiere de una rigurosa exploración y clarificación filosófica y teórica. Se sostiene

que esta tarea implica la búsqueda de consensos racionalmente construidos, y que necesariamente involucra e interpela a las ciencias sociales cuyo objetivo es el de analizar el conflicto para buscar posibles salidas y caminos de respuesta. No obstante, se sostiene que la filosofía neo-kantiana y habermasiana a la que varios teóricos y analistas han recurrido no es adecuada. Tampoco lo es el concepto de la relación entre teoría y práctica elaborado por Orlando Fals Borda y, hoy en día, re-interpretado por algunos en términos de la ética discursiva. Se argumenta que la filosofía de Alasdair MacIntyre¹ brinda mejores recursos para comprender y superar el problema de "desacuerdo radical", lo cual afecta tanto a las ciencias sociales como a la sociedad y las problemáticas relaciones entre las comunidades y el Estado.

Palabras clave: Alasdair MacIntyre, ciencias sociales, comunidad política, conflicto, consenso, desacuerdo radical, ética, lenguaje moral.

* Profesional en Filosofía y Letras, Universidad de Exeter, magíster en Ética, Religión y Sociedad, Universidad de Exeter, Inglaterra, Magíster en Métodos de Investigación, Universidad de Bradford, Inglaterra, doctor en Estudios de Paz, Universidad de Bradford, Inglaterra. Profesor de tiempo completo de la Universidad de Medellín. Correo electrónico: pchambers@udem.edu.co

¹ Alasdair MacIntyre es un filósofo escocés cuyo libro *After Virtue* (Tras la virtud), publicado en 1981, es reco-

Political community without negotiation? "Radical disagreement" and the ethical dimensions of the search for peace in Colombia

ABSTRACT

A possible "non-negotiated solution" to the Colombian conflict is an idea that some appear to take seriously (it was the topic of an international conference on the Colombian conflict at the University of Oxford in 2009, which I attended). However, this article argues that far from providing a solution, the idea of a non-negotiated way out of the armed conflict carries the danger of suppressing or ignoring its underlying social and political conflicts, which can lead to the possibility that violence will simply later reignite. The construction of a genuine political community in the highly complex Colombian context requires not only a negotiation between the state and the insurgency, but also a negotiation between all social sectors on the basic premises of the national project and the conditions and presuppositions of coexistence; a task that calls for rigorous philosophical exploration and clarification. Such a task implies the search for rationally constructed consen-

suses, which necessarily involves and interpellates the social sciences whose objective is to analyze the conflict in order to find possible ways out and appropriate responses. However, it is argued that neo-Kantian and Habermasian philosophical approaches, to which various theorists and analysts have turned, is inadequate. This is also the case with Orlando Fals Borda's conception of the relation between theory and practice, today reinterpreted by some in terms of discourse ethics. It is held that the philosophy of Alasdair MacIntyre provides better resources for understanding and overcoming the problem of "radical disagreement", which affects both the social sciences and society with its problematic relations between communities and the state.

Key words: Alasdair MacIntyre, social science, political community, conflict, consensus, radical disagreement, ethics, moral language.

nocido como un clásico de la filosofía moral. En él MacIntyre desarrolla una profunda crítica filosófica de la tradición liberal en relación con la ética y la política. Anteriormente una de las voces más astutas e importantes de la Nueva Izquierda en el Reino Unido, MacIntyre eventualmente se desilusionó con el marxismo (aunque mantiene un profundo respeto por ciertas tesis e ideas que sus mejores corrientes generaron) y se convirtió al catolicismo. Hoy en día es uno de los exponentes más destacados de la tradición aristotélica en la ética y la política. Quizás por esta razón ha sido malinterpretado como un filósofo conservador y comunitario. Sin embargo, al contrario, el trabajo de MacIntyre busca esclarecer las condiciones y presuposiciones de una auténtica libertad humana, y explora las posibilidades para una crítica y transformación racional y efectiva del existente orden social.

Negociando consensos para (re)construir la comunidad política

En el contexto de un conflicto, la negociación implica diálogo y discusión. La no-negociación implica su negación y la imposición de una agenda o interés específico. Ahora bien, una “solución no-negociada” es una contradicción, desde la perspectiva de buscar una paz sostenible, por llevar consigo la resolución racional de conflicto.

Aunque se imponga un acuerdo, se logre un cese de hostilidades, y el Estado central gane una presencia institucional en zonas previamente marginales, y aunque se logre consolidar su control en las zonas sobre las que ya se ejerce dominio, esto no significa haber alcanzado un acuerdo legítimo ni la construcción de un consenso racional, y menos, que haya surgido una comunidad política sana.

María Teresa Uribe y Liliana López presentan el siguiente texto, en relación con las guerras civiles del pasado colombiano:

Las guerras civiles del siglo XIX colombiano, fueron en lo fundamental guerras entre ciudadanos, guerras por la nación, por la definición y unificación del territorio, por el establecimiento de poderes y dominios con capacidad de control y dirección política; por la instauración del Estado moderno y por la generalización y ampliación de sus referentes de orden: soberanía, derechos y ciudadanía; luchas cruentas y violentas por el control de los grandes monopolios públicos: el de la violencia legítima, el de los impuestos, el del control administrativo territorial y el de la definición moral y cultural del pueblo de la nación (Uribe y López, 2006, p. ii).

El objetivo de este ensayo es argumentar que la guerra colombiana contemporánea, a pesar de tener obvias e importantes diferencias con las guerras del pasado estudiadas por Uribe y López, en últimas se parece a ellas en tanto que se trata de la definición de la sociedad colombiana, el tipo de comunidad moral y política que debería ser, y la forma de Estado y las relaciones Estado-sociedad que debería tener. Además, se encuentran dos horizontes que interactúan de diversas maneras: las complejas y emocionales dimensiones de la justicia y su relación con las consecuencias de este conflicto. En estos dos planos, parece ser que la sociedad colombiana se encuentra en la posición de tener que renegociar y repensar profundamente las suposiciones de la convivencia y la comunidad política.

Surge entonces la pregunta: ¿cómo se puede presentar esta situación en el contexto actual? Es más, si no hay negociación respecto al conflicto, ¿qué resultado se espera con respecto a la convivencia, a la comunidad política y a la forma del Estado? ¿Se puede crear una comunidad política y un Estado legítimos, sin una negociación formal que involucre la participación de toda la sociedad? ¿No sería que obtendríamos una justicia de los victoriosos, en caso de no negociar, lo cual conlleva sus propios peligros? ¿Arriesgamos deslizarnos hacia un Estado absoluto y arbitrario si se construye sin la participación igualitaria de todos?

Parto desde la premisa de que, si aspiramos a crear una comunidad política justa y racionalmente fundamentada, es imperativo negociar, no solamente entre el Estado y la guerrilla, sino entre nosotros mismos, los ciudadanos comunes y corrientes. Sin embargo, tal negociación implica la búsqueda de algún tipo de consenso moral y político, lo cual es un reto complicado en términos filosóficos y políticos².

En relación con la búsqueda de consenso, el investigador Javier Giraldo escribe:

Si se propone un ejercicio de búsqueda de consenso en aquello que nos relaciona como integrantes de una misma nación, se trata de algo muy esencial para construir posibilidades de convivencia humanizada, ya que hasta ahora ha sido destructiva. Hay que buscar entonces los medios más adecuados para que esa búsqueda de consenso pueda darse con autenticidad (Giraldo, 2003, pp. 85-86).

Más adelante, el autor afirma: “Sin una comunicación horizontal entre los ciudadanos alrededor del consenso la búsqueda de consenso se vería abocada a los métodos tradicionales de comunicación manipulada y manipuladora” (Giraldo, 2003, p. 86).

Desde esta perspectiva, Giraldo ha elaborado una propuesta detallada sobre las circunstancias requeridas para que tal comunicación pueda ocurrir en Colombia, desde el nivel local hasta el nivel macro, involucrando profundos cambios estructurales en los medios masivos y en la difusión de información, entre otras medidas (Giraldo, 2003). Sin embargo, me parece que si tal propuesta fuera implementada, Colombia ya habría dado un paso gigante hacia la paz. Lo que la propuesta de Giraldo no parece tener en cuenta son los puntos de partida y suposiciones radicalmente divergentes e incompatibles de los diferentes sectores de la sociedad, que han llegado a concebir sus intereses de maneras muy distintas.

Las concepciones morales y políticas de los individuos y de las colectividades siempre se encuentran vinculadas y moldeadas dentro de contextos sociales e institucionales. No obstante, la discusión sobre la construcción de una “ética ciudadana” parece ignorar esta referencia contextual, pues asume que el problema es un choque de discursos morales abstractos y no una confrontación de formas de vida e instituciones³. Veamos, como ejemplo, lo que expresa Vicente Durán:

Racionalmente hablando, se ve que de la ética ciudadana no se puede excluir *a priori* a nadie. Tanto el militar que defiende profesionalmente las instituciones del Estado, como el campesino sin tierra que lucha por transformar esas instituciones, deben poder ser integrados en la comunidad ciudadana. Ambos deben poder aspirar a que esa comunidad apruebe sus principios éticos y sus acciones (Durán, 1992, p. 80).

² Cf.: MacIntyre, 1985a; Mejía et al., 2004.

³ Cf.: MacIntyre, 1990, 1998a.

A pesar de lo anterior, las concepciones morales y políticas que tales individuos tienen inevitablemente son formuladas en relación con las instituciones y formas de práctica social donde ellos se encuentran insertados. Tales instituciones y prácticas sociales, quizá, impliquen formas de vida radicalmente opuestas y mutuamente exclusivas⁴, y no simplemente concepciones morales abstractas que se pueden conciliar discursivamente. Cualquier diálogo sobre las bases de una comunidad política -que es el objetivo de cualquier noción de ciudadanía- con frecuencia, no siempre, presupone la confrontación de formas de práctica social y política contradictorias.

Aun más, un análisis detallado de los términos morales utilizados por diferentes sectores y, de hecho, diferentes culturas dentro del mismo contexto nacional posiblemente mostraría el problema de que sus conceptos y significados no se pueden incorporar dentro del marco conceptual y lingüístico de otra cultura o sector social (ver MacIntyre, 1988). Por tanto, dado que tal conflicto lingüístico y cultural está vinculado a acciones sociales y modos de vida concretos, la argumentación bajo condiciones idealizadas no puede llevar a una discusión fructífera, ya que presupone la validez de una concepción particular y controvertible de las estructuras sociales y políticas en las que tal discusión se va a llevar a cabo (en este caso está implicado un modelo social y político (neo)liberal basado en el discurso de intereses igualmente válidos); estructuras de las que, frecuentemente, trata el desacuerdo original -son el contenido del mismo debate (Ramsbotham, 2010, p. 231). El modelo liberal no toma en serio el fenómeno de “desacuerdo radical” (Ramsbotham, 2010); simplemente se presupone su concepción de la ética y la razón práctica.

Lo que este modelo parece ignorar es la posibilidad de que exista *inconmensurabilidad* entre la visión del militar y la del campesino, lo cual significa la imposibilidad de llegar a un consenso racional (MacIntyre, 2001). También, la idea de que las dos concepciones se pueden contener dentro de un modelo procedimental de la ética niega tal inconmensurabilidad y, además, presupone un modelo liberal de la ética que también está en juicio. Tal modelo idealizado niega el hecho de relaciones asimétricas de poder, que problematiza la noción de igualdad “formal” dentro de estos modelos de procedimientos⁵.

Lo anterior expresa una debilidad de los enfoques basados en el diálogo y la resolución de conflictos que siguen la teoría comunicativa de Jürgen Habermas (1981/1991, 1990) en los que la panacea de deliberación libre y abierta se considera como la respuesta a un conflicto radical. Como lo observa Mark Kingwell, el discurso habermasiano entre participantes idealmente racionales “no es capaz de abordar las grandes diferencias políticas que originalmente mo-

⁴ Cf.: MacIntyre, 1998c.

⁵ Cf.: Dussel, 1999; Jabri, 1996.

tivan tal discusión" (Kingwell, 1993, p. 116). Estos enfoques parecen considerar la ética como ahistórica, como si estuviera desprendida de intereses y deseos particulares. El consenso se considera posible desde las condiciones idealizadas de comunicación y argumentación, debido a esta concepción ahistórica de la moralidad. Sin embargo, aun si asumimos que esto se puede presentar, el hecho es que para abordar la creación de estas condiciones tenemos que enfrentar y superar el hecho de la existencia de perspectivas ético-políticas contradictorias que, en parte, han justificado y llevado a la situación actual. Los que controlan los medios masivos, la tierra y los medios de producción, entre otros, se adhieren a perspectivas ético-políticas que difieren radicalmente de las de otros estratos de la sociedad. Camilo Torres observó en 1964: "Es posible que en Colombia se estén gestando dos subculturas cada vez más disímiles, independientes y antagónica. Cada una tiene sistemas de valores, de conducta y de actitudes diferentes, que comienzan a ser antagónicas y entre las cuales se está cerrando toda comunicación posible" (Torres, 1964, p. 193).

Torres señaló también, en cuanto al uso de lenguaje político y moral:

Las mismas expresiones tienen significados diferentes para cada clase [...] Por otra parte, los sistemas de comunicación entre ellas se hacen cada vez más precarios, puesto que la ausencia de un lenguaje común imposibilita el diálogo. La falta de diálogo engendra la incomprensión. Cuando surge una barrera cultural de esta índole no basta el simple sentido común para franquearla. Es necesario establecer contactos reales para restablecer el diálogo (Torres, 1964, pp. 193-194).

Posterior a la publicación de estas palabras, Torres abandonó cualquier idea de diálogo como medio para resolver tal conflicto, al ingresar a las filas del ELN. La pregunta que sigue es: ¿Se puede restablecer tal diálogo en el actual contexto colombiano? Antes de responder a esta pregunta, es necesario plantear algunos temas y problemas filosóficos en relación con el tipo de comunicación existente.

La perspectiva de Torres sobre la moralidad y las posibilidades para la comunicación racional entre clases diferentes era, por supuesto, una perspectiva marxista. Marx, refiriéndose a una sociedad dividida por clases, preguntó de qué servía que los trabajadores recurriesen a argumentos morales para convencer a la clase capitalista de la necesidad de justicia social. El conocido teórico marxista Chris Harman escribió al respecto:

Una clase que lucha por mantener la sociedad actual tiene un conjunto de ideas sobre qué es necesario para esto, e intenta imponer sobre los demás las ideas morales que le corresponden. Tiene que representar los valores que propaga como los valores necesarios para toda la sociedad, lo que es bueno para sí misma como bueno en términos absolutos. Por contrario, una clase que siente que sus necesidades no están satisfechas y presiona para la reconstitución de la sociedad sobre bases distintas, necesariamente empieza a promover diferentes interpretaciones de ideas morales (Harman, 2007- sin paginación).

Sin embargo, el problema es precisamente este tipo de *imposición*. Si no puede existir acuerdo racional sobre las normas morales y las suposiciones de comunidad moral y política, sólo puede haber la imposición de un esquema moral y visión política de sociedad sobre otra. No obstante, en lugar de la imposición marxista u otra de ideas morales, en vez del poder como árbitro del desacuerdo político, Colombia necesita encontrar, en las palabras de un filósofo colombiano, “un lenguaje jurídico-moral que exija y active en los individuos y en los grupos e instituciones la responsabilidad social, el respeto por la ‘polis’, por lo público, por el bien común” (Calderón, 1996, p. 24).

Pero tal lenguaje no puede simplemente ser formulado en abstracto por “expertos” ni por ninguno. El lenguaje moral por sí mismo no puede engendrar un sentido de responsabilidad social o respeto por lo público. Por tanto, la pregunta no es, solamente, cómo los colombianos pueden descubrir unos términos compartidos con los que pueda avanzar (que es en sí un desafío muy complicado), sino, cómo tal lenguaje puede motivar a los individuos. Ahora bien, ¿cuáles son los requisitos para generar algún sentido de tener un propósito en común?

El filósofo moral colombiano Raúl López comenta sobre lo que él llama la “patología” del lenguaje moral en el contexto colombiano, el cual ha derivado en “el uso de términos que no van atrapando ya a nadie, porque comienzan a no decirle nada a la gente por su abuso, su desgaste, su repetición reiterada e insulsa” (López, 2005, p. 196). La ética ha perdido su capacidad de motivar e impulsar a la gente a actuar, debido, en parte, a este desgaste lingüístico. Esta degeneración del lenguaje ético-político está relacionada con un problema filosófico más profundo del lenguaje moral y la teoría moral, que ha sido diagnosticado por el filósofo Alasdair MacIntyre (1985a).

MacIntyre y la condición incoherente de la ética moderna

Para MacIntyre, la argumentación ética y su vocabulario se ha degenerado debido al rechazo en la Ilustración del esquema aristotélico con su concepto teleológico de la vida natural y social, lo cual llevó a la separación de los hechos de los valores (“facts from values”) en la teoría moral liberal y la sociología de Weber, que tuvo una fuerte influencia en las ciencias sociales modernas (MacIntyre, 1985a/2001). Este hecho ha cambiado la naturaleza tanto de la moralidad encarnada en el mundo social como en la filosofía moral, ya que la historia de la moralidad y sus cambios no se puede desvincular de la historia de la filosofía moral. La quiebra y el rechazo del esquema aristotélico llevaron a la multiplicación de principios morales y teorías éticas inconmensurables que hicieron que los argumentos morales al nivel social y al nivel teórico fueran imposibles de resolver racionalmente (MacIntyre, 1985a, 1985b). De ahí, también, que la explicación filosófica de la acción humana fuera desvinculada de una concep-

ción teleológica del hombre, para ser reemplazada por una heterogeneidad de principios, pasiones e intereses (MacIntyre, 1985a, p. 229ff; 1988, 2002).

El proyecto de los filósofos de la Ilustración buscó una base racional compartida para los principios morales. Sin embargo, MacIntyre sostiene que esta búsqueda fue una quimera, ya que el mismo lenguaje y los conceptos morales habían cambiado sin que nadie se diera cuenta. Los cambios sociales e institucionales que se dieron con el colapso del feudalismo y el paso hacia el capitalismo hicieron que los términos morales también cambiaran de significado. La palabra “debe” (“ought” en inglés), por ejemplo, antes se entendía en términos de las obligaciones generadas por específicos roles sociales. Alguien “debía” hacer lo que su papel social implicaba (MacIntyre, 2001). El concepto del hombre en la época pre-ilustración era un concepto *funcional*, y la argumentación moral se basaba en hacer evaluaciones de la acción humana a la luz de tal concepto. Los argumentos morales expresaban juicios factuales; por ejemplo, a la premisa de que la función de cierto papel social que cumple un individuo tal es *x* o *y*, se sigue la conclusión evaluativa de que tal individuo *debería hacer x* o *y* (MacIntyre, 2001, p. 82). “Debe” se deriva de “es”. Dice MacIntyre, “Llamar a una acción concreta justa o correcta es decir lo que un hombre bueno haría en tal situación; tal proposición también es factual. Dentro de esta tradición, las proposiciones morales y valorativas pueden ser designadas verdaderas o falsas exactamente de la misma manera que todas las demás proposiciones factuales lo son” (MacIntyre, 2001, p. 84). Cuando en el esquema ilustrado “el hombre se piensa como individuo previo y separado de todo papel, ‘hombre’ deja de ser un concepto funcional” (MacIntyre, 2001, p. 83) y este tipo de argumentación ya no es posible. “Debe” ya no se puede derivar de “es”.

Sin embargo, la forma lógica de tal argumentación permanece pero los términos morales han perdido su significado determinativo. “Hasta el presente, en el lenguaje coloquial, persiste el hábito de hablar de los juicios morales como verdaderos o falsos; pero la pregunta, *en virtud de qué un juicio moral concreto es verdadero o falso*, ha llegado a carecer de cualquier respuesta clara” (MacIntyre, 2001, p. 84). Nuestros términos morales contemporáneos son supervivientes lingüísticos del esquema clásico. Por lo tanto, “los juicios morales pierden todo estatus claro, y paralelamente las sentencias que los expresan pierden todo significado indiscutible. Tales sentencias se convierten en formas de expresión útiles para un yo emotivo, que al perder la guía del contexto en que estuvieron insertadas originariamente, ha perdido su senda tanto lingüística como práctica en el mundo” (MacIntyre, 2001, p. 85).

Por “emotivismo”, MacIntyre determina la concepción de que el lenguaje moral solo se utiliza para expresar preferencias personales. No acepta el emotivismo como una teoría del significado y uso del vocabulario moral como tal (como

argumenta C. L. Stevenson, por ejemplo -ver MacIntyre, 2002), sino como una descripción acertada de cómo en el mundo contemporáneo se instrumentaliza tal vocabulario. El discurso moral contemporáneo es un discurso manipulativo cuya función es encubrir el intento de persuadir a los demás a seguir las directrices de uno en el lenguaje impersonal y objetivo de la moralidad. Lo que es para MacIntyre la degeneración, arbitrariedad e instrumentalización del lenguaje moral va de la mano con las relaciones sociales e institucionales modernas que esconden la manipulación detrás de discursos normativos⁶ con apariencia de autoridad. En Colombia, lo que algunos han llamado la instrumentalización de discursos morales y conceptos, como los derechos humanos, por parte de los insurgentes, los paramilitares y el Estado es llamativamente similar a este uso “emotivo” del lenguaje moral⁷.

A la par con los cambios sociales e institucionales y el cambio radical de la argumentación moral va un cambio de la concepción de la racionalidad teórica y práctica (MacIntyre, 1988). La racionalidad ahora se concibe como algo que trasciende las culturas y los contextos socio-históricos. En la Ilustración, este concepto de racionalidad se presupone en los esfuerzos por justificar los principios morales y conseguir el consenso. Sin embargo, MacIntyre demuestra cómo tal concepto estuvo vinculado intrínsecamente con el auge del liberalismo. Lo que era “la” racionalidad, según los filósofos Ilustrados, era la racionalidad de su momento socio-histórico. Se esperaba que los preceptos de la racionalidad formal parecieran obvios para todo ser humano individual y que así, eventualmente, se pudieran superar los conflictos. Sin embargo, como atestigua la historia de la filosofía moral liberal, los mismos filósofos de la Ilustración no pudieron ponerse de acuerdo sobre los procedimientos racionales y los supuestos de la argumentación moral. El contractualismo, el utilitarismo, las teorías deontológicas, y diferentes variantes de estas proliferaron, reflejando el creciente desacuerdo moral en el mundo cotidiano.

Para MacIntyre la racionalidad “es una categoría sociológica inescapable” (MacIntyre, 1971, p. 258), lo cual problematiza la noción de la racionalidad como algo ahistórica que es compartida por todos los seres humanos y que puede ser el fundamento de procesos de diálogo y búsqueda de consensos. Sin embargo, tal concepción parece ser una suposición de varios teóricos que tratan el tema

⁶ Aquí se entiende lo normativo en el sentido amplio de referir a los valores éticos y las posturas valorativas sobre el mundo social que se incorporan dentro de los análisis en la forma de suposiciones subyacentes. Estas suposiciones forman un “horizonte normativo” que combina elementos éticos e ideológicos, los cuales limitan nuestra perspectiva sobre el mundo social, omitiendo otras posibilidades de percibirla, y que también frecuentemente implican una posición sobre cómo debería ser el mundo. También se refiere a la manera en que nuestras investigaciones en las ciencias sociales implícitamente adoptan una postura valorativa frente a las existentes relaciones sociales y la mejor manera de conseguir la paz. Este sentido del término lo distancia de su uso más estrecho y técnico en el campo de la jurisprudencia y el derecho.

⁷ Cf.: Restrepo, 2001.

de la construcción de una ética ciudadana en Colombia (Calderón, 1996; Durán, 1992; Peña, 1996; Uribe, 1996). Para MacIntyre, esta concepción “minimalista” de la racionalidad (ver Cortina 2001) no es suficiente para orientar procesos de búsqueda de consensos (MacIntyre, 1988, p. 334) y afirma: “El consenso racional sobre cuestiones morales centrales y a fortiori sobre cuestiones políticas centrales ha sido imposible de conseguir en el marco teórico provisto por la concepción dominante de la racionalidad en las culturas modernas y por lo tanto, en el ámbito de discusión racional hay disenso radical” (MacIntyre, 1985b, p. 238)⁸.

Las exhortaciones para construir una ética ciudadana que, en últimas, servirá de fundamento para la construcción de una verdadera comunidad política en el país no toman suficientemente en cuenta el problema de la inconmensurabilidad y la manera como el desacuerdo moral y político es mucho más que un problema lingüístico, capaz de resolverse por un diálogo idealizado.

La ética y las ciencias sociales

Intentos por entablar un diálogo sobre los supuestos de la convivencia pacífica necesariamente presuponen alguna posición contestable sobre la naturaleza y el papel del Estado. Sin embargo, a pesar del consenso académico sobre el hecho de que la construcción del Estado moderno liberal es hoy la “única opción” para Colombia (Duncan, 2008, p. 346), esto implica un juicio valorativo que necesita justificarse. Las mismas condiciones que se piensan como necesarias para la construcción de una ética ciudadana y una comunidad política también están en juego. Los científicos sociales no pueden simplemente asumir que sus prescripciones tengan autoridad normativa racional. Están inevitablemente involucrados en el problema de justificar racionalmente sus posiciones normativas y de buscar consenso. Como afirma Mauricio García Durán, las ciencias sociales en Colombia no sólo tienen el reto de comprender la realidad diversa y conflictiva del país, sino, ante todo, el de “la consolidación de los caminos de respuesta y las estrategias de transformación necesarias para consolidar una convivencia justa, sostenible y en paz entre nosotros” (García, 2008, p. 359). De ahí el enlace de las ciencias sociales con los argumentos morales dentro de la sociedad. Las diversas posiciones con respecto a las condiciones sociales, institucionales, políticas y éticas consideradas como necesarias para conseguir la convivencia y la paz se encuentran involucradas en los desacuerdos radicales morales y políticos, en niveles sociales y políticos concretos.

El debate en torno a las condiciones necesarias para la convivencia y la construcción de una comunidad política ha llevado a algunos teóricos colombia-

⁸ En inglés dice: “[R]ational consensus upon central moral questions and a fortiori on central political questions has proved impossible within the framework provided by the dominant conception of rationality in modern cultures and...therefore in the arena of rational discussion there is radical dissensus.”

nos a proponer versiones hobbesianas de contrato social como el fundamento filosófico para la relegitimación del Estado (ver Giraldo 2008; Orozco 2005); la “obediencia incondicional a la ley” como la base regulatoria de la convivencia (Mockus y Corzo, 2003) y modelos neo-Kantianos de la construcción de normas sociales (Uribe de Hincapié, 1996; Uribe Botero 2002). O sea, hay un sinnúmero de propuestas filosóficas que parecen reflejar la fragmentación social. Cada una de estas propuestas supone algún concepto de la naturaleza humana, alguna concepción de qué es una sociedad política, y alguna idea de la racionalidad práctica que es necesario desenredar y debatir. Estos temas no son abstractos, sino que constituyen un claro problema en el contexto colombiano actual. Como anota Iván Orozco, “El hecho de que las nuevas redes de paz y derechos humanos son redes complejas que incluyen no solo miembros de ONG sino también funcionarios públicos del orden estatal y supraestatal, etc., sometidos a la compulsión de sus respectivos “roles”, determina que aquellos se debatan entre múltiples lógicas morales y hasta amorales en lo que atañe a sus definiciones de las situaciones y dilemas que deben enfrentar” (Orozco, 2005, p. 336).

La manera como calificamos el conflicto implica una perspectiva teórica y normativa, con influencia en las recomendaciones que realizamos y los diálogos que tenemos. Debates recientes en Colombia sobre el actual proyecto de construcción del Estado, sobre los requisitos de la justicia frente a los combatientes desmovilizados y las víctimas, y sobre las condiciones necesarias para negociaciones entre el Estado y los insurgentes, etc. no se pueden desvincular de estos temas filosóficos profundos. Iván Orozco ha señalado su relación con los persistentes debates en Colombia. Para Orozco la organización de derechos humanos *Nunca Más* exige demasiado en relación con los estándares de justicia transicional, los cuales, arguye, tienen que ser más flexibles y menos severos, orientados más a la “reconciliación” que a la retribución. Estas exigencias las conecta con la epistemología moral de *Nunca Más* que, según Orozco, sigue “entrapada en la idea platónica de que los principios morales son esencias intemporales que ‘descubrimos’ y no construcciones históricas contingentes” (Orozco, 2005, p. 285). Para Orozco, esto “es un error que puede tener implicaciones funestas para un país como Colombia, así que puede hacer imposible en el corto plazo, o por lo menos demasiado costoso, el tránsito hacia la paz y hacia la reliberalización de la democracia” (Orozco, 2005, p. 285). Sin embargo, legítimamente se puede preguntar: ¿cuál, entonces, es el estatus racional/filosófico de la posición moral de Orozco? Si los principios morales son meras construcciones contingentes, ¿quiere decir que, simplemente, podemos inventar nuevos principios para justificar cualquier proyecto contingente?

Inevitablemente, estos cuestionamientos llevan a la pregunta más amplia de cómo esos individuos, grupos e instituciones involucrados en la elaboración de políticas y recomendaciones, en relación con varios aspectos del conflicto,

fundamentan sus propias posiciones. Esto fácilmente se puede convertir en otro escenario del conflicto. “Conflicto sobre el conflicto” es un tipo de problema meta-teórico y una reflexión de los conflictos de primer orden dentro de la sociedad colombiana. Debate en torno a las causas del conflicto y los factores estructurales de la violencia inevitablemente se entremezclan con perspectivas y posiciones ético-normativas, y plantea cuestiones importantes. Como señala Alexandra Guáqueta, “Es mucho lo que está en juego en este debate ya que plantea cuestiones políticas como, por ejemplo, si deberían implementarse políticas de redistribución -por ejemplo, de tierra- para tratar las raíces del conflicto y cómo tratar a las guerrillas si es el caso que tuvieron razones ‘legítimas’ para luchar” (Guáqueta, 2006, p. 295). Pero, dado el diagnóstico de MacIntyre, ¿cómo se decide sobre tal legitimidad, lo cual implica toda una serie de debates y evaluaciones ético-políticas?

Esto no es un tema meramente abstracto. Por ejemplo, un equipo de académicos radicado en el Reino Unido recomendó apoyo constante al proyecto de “seguridad democrática” del presidente Uribe, basado en datos sobre heridos, víctimas y dinámicas generales del conflicto que provinieron, en gran parte, de la base de datos de Cinep⁹ (Restrepo y Spagat, 2004); sin embargo, basado en estos mismos datos, un investigador conocido del mismo Cinep llegó a una conclusión y recomendación diametralmente opuesta (Giraldo, 2003). Como observa Oliver Ramsbotham (2010, p. 34), el desacuerdo radical se extiende a la colección de datos, para decir nada de su interpretación. Entonces, parece claro que las divisiones y desacuerdos dentro de la sociedad colombiana se reflejan en las divisiones y desacuerdos en las ciencias sociales. En fin, el problema del “desacuerdo radical” parece afectar a todos los niveles del conflicto, desde lo cotidiano hasta lo académico.

Todos somos parte de esa “nación soñada” (Posada, 2006) y esa comunidad política que se aspira a crear, sea a través de la construcción del Estado o por caminos distintos. Sin embargo, sin una comprensión filosófica adecuada de nuestros profundos desacuerdos, seguiremos atrapados en círculos viciosos y dinámicas conflictivas. Los académicos tenemos una importante responsabilidad en entender y buscar soluciones a este problema. Debemos indagar en los supuestos normativos e ideológicos de las ciencias sociales, para evitar que la investigación del conflicto termine convertida “en un escenario más del conflicto” (González *et al.*, 2002, p. 19). También, creo que es necesario reflexionar sobre el vínculo entre la teoría y la práctica. Si aspiramos no sólo a interpretar el conflicto sino a contribuir a transformarlo en aras de la construcción de una nueva comunidad política, tendremos que reflexionar sobre lo que nos enseña el filósofo Alasdair MacIntyre en relación con la ética. El reto que nos plantea

⁹ Centro de Investigación y Educación Popular.

MacIntyre es el de buscar los caminos hacia posiciones normativas no dogmáticas, a través no sólo del diálogo, sino, principalmente, a través de formas de práctica social compartidas, donde aprendemos las virtudes, llegamos a apreciar el valor de la auto-determinación racional (MacIntyre, 2008), y a reconfigurar y devolverle racionalidad a nuestros argumentos morales y políticos.

El desafío teórico-práctico para las ciencias sociales frente al conflicto

Las ciencias sociales en el contexto colombiano tienen que jugar un papel clave en la construcción de una comunidad política y el tipo de negociaciones sociales y políticas que esto presupone. Deben analizar los problemas sociales para encontrar las más adecuadas soluciones, pero no de una manera abstracta y arbitraria. Desde la perspectiva de la filosofía de MacIntyre, para poder fundamentar racionalmente sus marcos teóricos y sus conclusiones las ciencias sociales tienen que vincular la teoría con la práctica. Es decir, si proponen analizar el conflicto para transformarlo, tienen que anclarse en situaciones concretas. Sus teorías, discursos y prescripciones tienen que surgir de una relación mucho más estrecha y “comprometida” con las comunidades y sectores sociales que buscan el cambio social.

Como sostiene Guillermo Hoyos, “la razón práctica se incorpora en nuestros discursos de las ciencias sociales” (Hoyos, 2000, p. 71). Argumenta que las ciencias sociales se basan en la razón comunicativa y que se articulan actualmente “con la ética discursiva, en la política deliberativa y en la democracia participativa, realizando así la clásica relación entre teoría y praxis” (Hoyos, 2000, p. 72). Quisiera disentir de esta posición, argumentando con MacIntyre (1985, 1998b, 1998d) que las ciencias sociales reflejan la fragmentación y emotivismo de la ética moderna, y que estamos lejos de realizar la relación entre la teoría y la práctica.

Sin embargo, tanto Hoyos como otros filósofos y científicos sociales sostienen, sin duda muy acertadamente, que la discordia social que el conflicto conlleva exige una actitud de diálogo, de disposición, de apertura y de convivencia con lo diverso (Lopera, 2003: 46). Estoy de acuerdo con el filósofo Juan Lopera cuando dice,

La labor de las ciencias sociales es entonces esencial en lo que respecta a la problemática de Colombia: por un lado, han de esclarecer y explicitar los hilos y los intereses que...han generado y mantenido las condiciones de desigualdad e injusticia social; por el otro, han de construir gradualmente espacios para el diálogo, que permitan trascender esa discordia entre los colombianos a través de la transmisión del método científico desde la perspectiva de una actitud ética en la relación con el otro (Lopera, 2003, p. 46).

Al tratar de desenredar los intereses que han mantenido las condiciones de desigualdad e injusticia, inmediatamente tocamos el espinoso tema de las

causas del conflicto, lo cual también nos lleva al terreno filosófico y normativo en relación con el concepto de causalidad en las ciencias sociales. Como afirma MacIntyre, buscar explicar las causas de fenómenos sociales inevitablemente implica un fuerte elemento ético-normativo en tanto que es difícil, si no imposible, no recurrir a términos y categorías morales y valorativas en nuestras explicaciones (MacIntyre, 1971a). También, el problema es que la manera como se caracterizan la injusticia social y las propuestas para superar la desigualdad está enlazada con desacuerdos radicales en el campo de la ética que la filosofía moral moderna y neo-Kantiana no ha podido resolver.

En la filosofía de MacIntyre, la relación entre la teoría y la práctica es mucho más integral y complicada de lo que es en el concepto de Guillermo Hoyos, mencionado arriba. Los argumentos de MacIntyre apuntan hacia una manera de hacer ciencia social que tiene semejanzas con las ideas de Orlando Fals Borda (1997) y Paulo Freire (1996), aunque MacIntyre las matiza y critica hasta cierto punto. La semejanza radica en la importancia que los enfoques de Fals Borda y Freire dan a la agencia humana, al diálogo, al vínculo entre la teoría y la práctica, y a la idea de que las ciencias sociales no pueden ser desprovistas de juicios de valor. Donde el enfoque de MacIntyre difiere del de ellos es en problematizar la co-producción no-neutral de conocimiento a la luz de los problemas con el creciente desacuerdo radical (MacIntyre. 1988, pp. 2, 331, 332), la justificación racional, el emotivismo, la arbitrariedad, la inconmensurabilidad, y la imposición de conocimiento y esquemas interpretativos.

El co-fundador de la sociología colombiana, Orlando Fals Borda, señaló que desde antes de 1970 había problemas con los modelos y paradigmas vigentes en las ciencias sociales:

[...] se venían experimentando dificultades teóricas y metodológicas: no satisfacían ni los marcos de referencia ni las categorías vigentes en los paradigmas normales de la sociología que se habían recibido de Europa y los Estados Unidos. Muchos los hallábamos en buena parte inaplicables a la realidad existente, viciados ideológicamente por defender los intereses de la burguesía dominante, y demasiado especializados o parcelados para entender la globalidad de los fenómenos que se encontraban a diario (Fals Borda, 1997, p. 15).

Fals Borda y otros sociólogos rompieron con el paradigma positivista y sus aspiraciones de aplicar a las ciencias sociales el mismo concepto de causalidad utilizado en las ciencias naturales. De ahí que surgiera la llamada ciencia social "crítica" que cuestionaba el paradigma dominante. Desde la perspectiva de Fals Borda y Camilo Torres, la alternativa al paradigma vigente tenía que surgir del vínculo entre el trabajo de campo con los movimientos sociales y el trabajo teórico. Es decir, teoría y práctica tenían que ir de la mano. El asunto clave era buscar construir conocimiento científico-social a través del encuentro entre la academia y las comunidades concretas. Más específicamente, en el caso

de Fals Borda, esto significaba aliarse con los movimientos de campesinos y obreros cuya difícil y dura realidad, marcada por la pobreza y el estancamiento social, exigía una respuesta propia y particular. En otras palabras, la idea no era solamente analizar e interpretar el mundo, sino contribuir a su transformación -una tesis marxista-:

[...] la idea central alrededor de la cual cristalizó lo que pudiera considerarse como base del paradigma alternativo fue la posibilidad de crear y poseer conocimiento científico en la propia acción de las masas trabajadoras: que la investigación social y la acción política con ella, pueden sintetizarse e influirse mutuamente para aumentar tanto el nivel de eficacia de la acción como el entendimiento de la realidad (Fals Borda, 1997, p. 28).

Entonces, se puede afirmar que la sociología en Colombia nace como una disciplina no-neutral y comprometida con el cambio social radical y, en últimas, con la revolución. Partió desde la premisa de que la ciencia social “burguesa” era viciada ideológica y científicamente en tanto que sus marcos y presuposiciones teóricas no iluminaban ni explicaban la realidad social colombiana sino que, más bien, servían para justificar el modelo de desarrollo capitalista y sus respectivos proyectos políticos y culturales. El trabajo pionero de Fals Borda y Torres buscaba contrapesar y rectificar este problema, según su percepción. Sin embargo, mientras este intento era totalmente justificable, hay unos elementos problemáticos en la idea de producción no-neutral de conocimiento con fines políticos. En aquel contexto histórico, quizá el reconocimiento de la naturaleza ideológica de la ciencia social dominante les brindó un sentido de atrevimiento y coraje intelectual a los sociólogos nuevos, que hizo que simplemente confrontaran esta ciencia social ideológica con otro marco ideológico. Es decir, quizá en el comprensible afán de buscar contribuir al cambio social, se pasaron por encima ciertos matices y dificultades teóricas y filosóficas relacionadas con la construcción de un “contra-conocimiento.”

Aunque, desde la época de Fals Borda y Torres, el desarrollo de las ciencias sociales en relación con el conflicto ha sido extenso, incorporando nuevas metodologías y técnicas, y a pesar del auge de la multi-disciplinariedad y su creciente rigurosidad, el hecho es que las ciencias sociales no son neutrales y han tendido a adaptarse con demasiado facilidad a las demandas del poder económico y político. Las ciencias sociales inevitablemente incorporan elementos ideológicos y normativos, o, al menos, indirectamente tienden a apoyar ciertas corrientes ideológicas y posiciones morales. Sin embargo, en el contexto de hoy, unos cuarenta años más tarde e inmerso todavía en la guerra y la violencia, el papel de una ciencia social no-neutral e ideológica en la producción de conocimiento sobre un conflicto que envuelve a toda la sociedad es, por lo menos, algo que requiere de mucha clarificación filosófica y conceptual. Si el mismo conocimiento social científico está inmerso en las dinámicas de conflicto y confrontación ideológica, entonces, ¿qué esperanzas para la consecución de la paz

y, además, una transformación cultural que deslegitime la violencia y legitime la búsqueda de consensos racional y dialógicamente construidos?¹⁰

Una parte del problema práctico y filosófico, sugiero, radica en la noción de *imposición* de conocimientos y formas de ver y vivir en el mundo. Como afirma Fals Borda,

Así como la burguesía hizo su revolución -incluyendo su ciencia como elemento coadyuvante- podía deducirse que es posible configurar una contrasociedad en la cual la clase social determinante sea aquella opuesta a la dominante, en este caso, y por definición, el proletariado. Es, entonces, fácil concluir que el proletariado como clase también puede desarrollar e *imponer su propio sistema de interpretación de la realidad, es decir, su propia ciencia* (Fals Borda. 1997, p. 42)¹¹.

Pero si la única opción es la *imposición* de otras formas de saber, entonces el panorama no pareciera ser muy alentador. El reto es buscar criterios racionales compartidos para la elaboración de marcos analíticos, para acordar las prioridades de la investigación científico-social, y para la búsqueda de soluciones al conflicto. Se trata de buscar una manera racional, no arbitraria o impositiva, de construir conocimiento, emprender investigaciones y llegar a conclusiones. Sin embargo, en el contexto colombiano igual que en otros países, debido a la condición confusa y fragmentada de la filosofía, parece que estamos lejos de superar los problemas asociados con la arbitrariedad teórica e ideológica (MacIntyre, 2001).

También, para MacIntyre, el vínculo entre teoría y práctica es más integral. A diferencia de Fals Borda y Freire, la teoría no simplemente se conecta con la práctica de concienciación o de buscar la revolución, sino, más bien, la teoría, tanto social como ética u otra, surge del trabajo concreto con comunidades específicas. Es decir, no se trata de conectar una teoría pre-existente (por ejemplo, aspectos teóricos del marxismo) a la realidad con fines de iluminar el mundo social de los oprimidos en aras de la revolución, sino de dejar que la teoría crezca desde las comunidades concretas con sus prácticas sociales específicas (Solomon, 2003). Así se evita el problema de la arbitrariedad teórica y la inconmensurabilidad. Como anota Paul Blackledge, MacIntyre eventualmente percibió que el marxismo como marco teórico científico-social, "con su afirmación de que comprendía las leyes fijas de la historia, no era sino la máscara de otro modelo moral inconmensurable" (Blackledge, 2009, p. 872), igual que los otros marcos científico-sociales burgueses. También se abre a la posibilidad de que las comunidades concretas -sean de campesinos, obreros u otros- no quieran promover la revolución o el socialismo, sino otras posibilidades basadas en sus propias visiones, concepciones y prácticas (MacIntyre, 2008). De esta manera,

¹⁰ Cf.: Hoyos, 2000.

¹¹ Las cursivas son mías.

y afín a los postulados de Freire, se respeta y protege la voluntad racional y autónoma de la gente.

La construcción de una comunidad política racional requiere de una “ética del encuentro” (López, 2005) que nos oriente a buscar espacios y redes comunitarias para conectarnos no sólo como individuos sino como miembros de una imaginada comunidad política en pro del bien común. La degeneración de la ética y del lenguaje moral es un gran obstáculo para esta tarea, pero la única solución radica en el arduo trabajo de crear nuevos vínculos comunitarios e innovadores métodos de participación ciudadana. En tales espacios lentamente se puede ir construyendo un lenguaje común para discutir las premisas de la nueva sociedad, tramitar la convivencia y mediar racionalmente los conflictos. Este nuevo lenguaje no se puede derivar de teorías abstractas, ni de declaraciones internacionales sobre los derechos humanos, ni de la Constitución. La incoherencia filosófica, la fragmentación, la inconmensurabilidad de interpretaciones, y la instrumentalización e uso ideológico, etc. minan su utilidad y aplicabilidad. El problema es entonces más profundo y radical de lo que hasta ahora quizá hemos sospechado.

Las universidades y la razón práctica y pública

Se trata nada más de la reconstrucción de la razón práctica y pública. Las universidades tienen un papel fundamental en esto. Pero para poder hacer esto, desde la perspectiva de MacIntyre (1991) las universidades primero tienen que superar su propia incoherencia filosófica y moral que se deriva de la fragmentación de la ética y su marginalización en el currículo. Tienen que servir de canales sistemáticos para los conflictos y discusiones sociales en torno a la definición cultural y moral de la nación y el tipo de comunidad política que debe tener. Tienen que proveer espacios abiertos para la discusión pública.

Sin embargo, por lo general, tanto en el contexto nacional como internacional, las universidades hoy en día se han convertido en soportes al *statu quo* neoliberal. A pesar de las apariencias, el diálogo y la investigación crítica no florecen en las universidades¹². Sus vínculos estrechos con las empresas, que financian muchas investigaciones, minan su independencia académica. La ideología neoliberal ha penetrado cada rincón de las universidades que cada vez más se ven obligadas a concebirse en términos de empresas que proveen “servicios” (Fisher, 2009). Es decir, se han convertido en canalizadores del neoli-

¹² Inglaterra es un triste ejemplo de esto, donde, en el contexto de los recortes en el presupuesto público más grandes en su historia a la luz de la crisis financiera generada precisamente por las políticas neoliberales, muchos departamentos de humanidades están siendo cerrados. El único (y muy exitoso y reconocido) departamento académico dedicado a la sistemática investigación en filosofía continental fue la primera víctima de los recortes (en la Universidad de Middlesex).

beralismo y sus premisas filosóficas, lo cual quiere decir que no son instituciones neutrales en la sociedad sino que toman una posición parcializada disfrazada en el discurso de la “diversidad”, el “pluralismo”, la “tolerancia”, etc. De hecho, como señala el filósofo Mark Fisher, las universidades recurren, en efecto, a la filosofía posmoderna para justificarse y desviar críticas (Amin, 2004). Insistir en la posibilidad de investigar sobre la verdad de diferentes posturas políticas y éticas es criticado por ser “fanático”, “intolerante”, “sectario” o “ideológico”.

Es más, el divorcio entre los hechos y los valores que fue una premisa básica de las ciencias sociales positivistas ha servido para blindar el sistema actual de cualquier crítica, ya que criticar implica hacer juicios de valor. Sin embargo, afirmar que es ilícito hacer juicios de valor en relación con la explicación de fenómenos sociales es en sí misma una afirmación ideológica. La premisa liberal de que no es legítimo indagar por cuál de las concepciones comprensivas del bien humano es mejor está vinculada con la noción de que es imposible e inválido derivar imperativos éticos de hechos materiales y empíricos. Este error ha infectado la filosofía moral, distorsionando nuestra comprensión de la moralidad y, por lo tanto, nos ha quitado herramientas para criticar y evaluar racionalmente la sociedad y sus instituciones (MacIntyre, 1958-1959; 1959).

La ideología sigue vigente, hoy más que nunca, a pesar de las confusas (e ideológicas) afirmaciones de ciertos intelectuales. Lo que necesitamos es rescatar la ética y su conexión con la política, la ideología y el discurso público. Vincular la teoría con la práctica es una manera de “re-aterizar” las ideologías que se han desvinculado de prácticas concretas para convertirse en meras armas retóricas al servicio de intereses particulares que han desprendido su suerte individual y colectivo de los intereses de la nación y la comunidad política.

El desafío es resucitar la razón práctica y pública con el objetivo de (re)negociar los supuestos y bases de un proyecto compartido de nación. Esta es una tarea que necesariamente vincula la academia y la sociedad, y que nos llama a romper las falsas barreras entre las disciplinas. Sin duda es un trabajo arduo. Sin embargo, si no lo emprendemos, quizá pensando que es posible construir una comunidad política sana con base en una supuesta solución no-negociada al conflicto colombiano -que en esencia implica una victoria militar pero la derrota de la razón y la racionalidad- arriesgamos con construir una casa dividida contra sí misma, la cual no podrá permanecer¹³.

¹³ Evangelio de San Marcos, capítulo 3.

Bibliografía

- Amin, S. (2004). *The Liberal Virus: Permanent War and the Americanization of the World*. New York: Monthly Review Press.
- Arango, R. (2002). La Responsabilidad Colectiva ante la Crisis Moral y Política Colombiana. En R. Sierra Mejía y A. Gómez-Müller (eds.), *La Filosofía y la Crisis Colombiana*. Bogotá: Taurus.
- Blackledge, P. (2009). Alasdair MacIntyre: Social Practices, Marxism and Ethical Anti-Capitalism. *Political Studies*, (57), 866-884.
- Calderón, C. A. (1996). “Introducción general a la ética ciudadana.” En: R. Fernández (ed.), *Ética para tiempos mejores*. Corporación Región/Programa por la Paz: Medellín,
- Cortina, A. (2001). *Ética Aplicada y Democracia Radical*. Madrid: Editorial Tecnos,
- _____ . (2002). *Educación en Valores y Responsabilidad Cívica*. Bogotá: El Buho.
- Duncan, G. (2008). Comentarios de Gustavo Duncan. En Fernán E. González (ed.), *Hacia la Reconstrucción del País: Desarrollo, Política y Territorio en regiones afectadas por el conflicto armado*. Bogotá: ODECOFI/COLCIENCIAS/CINEP.
- Durán Casas, V. (1992) ¿De qué ética hablamos? La ética ciudadana como una ética del consenso. En Programa por la Paz, Colombia: una casa para todos. Bogotá: Programa por la Paz.
- Dussel, E. (1999). The Architectonic of the Ethics of Liberation: On material ethics and formal moralities. *Philosophy and Social Criticism*, (3), 1-35.
- Fals Borda, O. (1997). El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist Realism: Is there no alternative?* London: Zero Books.
- Freire, P. (1996). *Pedagogy of the Oppressed*. London: Penguin.
- García Durán, M. (2008). El papel de las Ciencias Sociales en la resolución de los problemas del país: algunos retos. En Fernán E. González (ed.), *Hacia la Reconstrucción del País: Desarrollo, Política y Territorio en regiones afectadas por el conflicto armado*. Bogotá: ODECOFI/COLCIENCIAS/CINEP.
- Giraldo Jiménez, F. H. (2008). Los gobiernos anfibios en contextos de conflicto. En *Estudios Políticos*, No. 31. Medellín: IEP, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia.
- Giraldo, J. (2003). *Guerra o democracia*. Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura.
- González, F. E., Bolívar, I. J. y Vásquez, T. (eds.). (2002) *Violencia Política en Colombia: De la nación fragmentada a la construcción del Estado*. Bogotá: CINEP.
- Guáqueta, A. (2006). Doing business amidst conflict: emerging best practices in Colombia. Publicado en *International Alert*. In: *Local Business, Local Peace: the Peacebuilding Potential of the Domestic Private Sector*. London: International Alert.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. London: Polity.
- _____ . (1981/1991). *The Theory of Communicative Action Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Harman, Ch. (2007). *Dialectics of Morality: A review of Alex Callinicos*. In: *The Resources of Critique, International Socialism*, winter 2007, en línea: <http://www.isj.org.uk/index.php4?id=281&issue=113> [accessed 8/5/07].
- Hoyos Vásquez, G. (2000), El compromiso de las ciencias sociales. *La Revista*, (5), 70 – 72. El Espectador: Bogotá.
- Lopera, J. D. (2003). Las ciencias sociales y su papel en el actual conflicto colombiano. *Utopía Siglo XXI*, (9).
- Jabri, V. (1996). *Discourses on Violence: Conflict Analysis Reconsidered*. Manchester: Manchester University Press.
- Kingwell, M. (1993). *Interpretation, dialogue and*

the just citizen. *Philosophy and Social Criticism*, (115).

Knight, K. y Blackledge, P. (eds.). (2008). *Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance and Utopia*. Special issue *Analyse und Kritik*, Stuttgart: Lucius and Lucius.

López Upegui, R. (2005). *La Respuesta Ética: una necesidad impostergable*. Medellín: Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

MacIntyre, A. (1958-59). Notes from the Moral Wilderness I. *The New Reasoner*, winter 1958-59, (7).

_____. (1959). Notes from the Moral Wilderness II. *The New Reasoner*, spring 1959, (8).

_____. (1971). Rationality and the explanation of action. In *Against the Self-Images of the Age. Essays on Ideology and Philosophy*. London: Duckworth

_____. (1985a). *After Virtue: a study in moral theory*. London: Duckworth

_____. (1985b). Rights, Practices and Marxism: Reply to Six Critics. *Analyse und Kritik*, (7), 238.

_____. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Indiana: University of Notre Dame Press.

_____. (1990a). The Privatization of Good: An Inaugural Lecture. *Review of Politics*, (52:3), 344-361.

_____. (1998a). Practical Rationalities as Forms of Social Structure. In: K. Knight (ed.), *The MacIntyre Reader*. London: Polity Press.

_____. (1998b). The Theses on Feuerbach: A Road Not Taken. In: K. Knight (ed.) *The MacIntyre Reader*. London: Polity Press.

_____. (1998c). Politics, Philosophy and the Common Good. In: K. Knight (ed.) *The MacIntyre Reader*. London: Polity Press.

_____. (1998d). "Social Science Methodology as the Ideology of Bureaucratic Authority." In: K. Knight (ed.) *The MacIntyre Reader*. London: Polity Press.

_____. (2001). *Tras la Virtud*. Barcelona: Biblioteca para el Bolsillo.

_____. (2002). *A Short History of Ethics: A History Of Moral Philosophy From The Homeric Age To The Twentieth Century*. London: Routledge.

_____. (2008). "What More Needs to Be Said? A Beginning, Although Only a Beginning, at Saying It". In: K. Knight and Paul Blackledge (eds.), *Revolutionary Aristotelianism: Ethics Resistance and Utopia*. Edición especial de *Analyse und Kritik*, Vol. 30, No. 1, pp. 261-281. Stuttgart: Lucius and Lucius.

Mejía Quintana, O., Rodríguez Montenegro, P., et al. (2004). *Élites, Etcidades Y Constitución en Colombia*. Cuadernos de Ciencia Política, (2), Noviembre, Bogotá: Departamento de Ciencia Política, Universidad Nacional.

Mockus, A. y Corzo, J. (2003). Dos caras de la convivencia. *Cumplir acuerdos y normas y no usar ni sufrir violencia*. *Análisis Político*, (48), enero-abril, Bogotá: IEPRI, 3-26.

Orozco Abad, I. (2005). *Sobre los límites de la conciencia humanitaria: dilemas de la paz y la justicia en América Latina*. Bogotá: Temis – Universidad de Los Andes.

Pearce, J. y Abello Colak, A. (2010). *A Non-Negotiated Solution to the Colombian Conflict?* Bradford/Oxford: International Centre for Participation Studies/Refugee Studies Centre.

Peña, J. M. (1996). Propuesta de fundamentación contemporánea de la moral y la política. En J. C. Scannone, S. J. y Gerardo Remolina, S. J. (eds.), *Sociedad Civil y Estado: Reflexiones ético-políticas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service.

Posada Carbó, E. (2006). *La Nación Soñada: Violencia, liberalismo y democracia en Colombia*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Ramsbotham, O. (2010). *Transforming Violent Conflict: Radical Disagreement, Dialogue and Survival*. Abingdon: Routledge.

- Restrepo, L. A. (2001). The equivocal dimensions of human rights in Colombia. In C. Bergquist, R. Peñaranda, and G. Sánchez (eds.), *Violence in Colombia 1990-2000: waging war and negotiating peace*, Washington: SR Books.
- Restrepo, J. and Spagat, M. (2004). The Colombian Conflict: Uribe's First 17 months. CEPR discussion paper 4570. Available online at CERAC (Conflict Analysis Resource Center): <http://personal.rhul.ac.uk/pkte/126/Documents/Docs/Colombian%20Conflict.%20Uribe%20first%2017th%20months.pdf> [accessed 24/06/2010].
- Solomon, D. (2003) “MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy.” In: Mark Murphy (ed.) *Alasdair MacIntyre*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Torres, C. (1964) “Two subcultures.” En: M. Zeitlin (ed.) (1972) *Father Camilo Torres: Revolutionary Writings*, Harper & Row: London.
- Uribe Botero, Á. (2002). Berito Cobarria: ¿El Otro de la Inclusión Discursiva? En R. Sierra Mejía y A. Gómez-Müller (eds.), *La Filosofía y la Crisis Colombiana*. Bogotá: Taurus.
- Uribe de Hincapié, M. T. (1996). Notas coloquiales sobre la ética y la política. En R. Fernández (ed.), *Ética para tiempos mejores*. Medellín: Corporación Región/Programa por la Paz.

