

EL PERDÓN COMO VALOR PRAGMÁTICO ANALIZADO DESDE EL ESCEPTICISMO DE
NIETZSCHE Y LA PRÁCTICA CRISTIANA

SÁNCHEZ VERGEL HENRY HUMBERTO

UNIVERSITARIA AGUSTINIANA
FACULTAD DE HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.

2018

EL PERDÓN COMO VALOR ANALIZADO DESDE EL ESCEPTICISMO DE NIETZSCHE Y
LA PRÁCTICA CRISTIANA

SÁNCHEZ VERGEL HENRY HUMBERTO

Asesor de trabajo

ALBERTO SUÁREZ CARLOS ANDRÉS

Trabajo de grado para obtener el título como

Profesional en Licenciatura en Filosofía

UNIVERSITARIA AGUSTINIANA

FACULTAD DE HUMANIDADES, CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN

PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D.C.

2018

Nota de aceptación

Firma del presidente del jurado

Firma del Jurado

Firma del Jurado

Contenido

Introducción	5
Capítulo I. Reflexión metaética del discurso moral	10
1.1.El concepto de moral iusnaturalista	13
1.1.1. Iusnaturalismo teológico	14
1.1.2. Iusnaturalismo racional	17
1.2 El concepto de moral en el utilitarismo	22
1.3.El concepto de moral en el subjetivismo	25
1.4.El concepto de moral en el emotivismo	28
1.5.El concepto de moral en el escepticismo	31
Capítulo II. Discurso moral en Nietzsche y discurso moral católico	34
2.1. La verdad en Nietzsche	35
2.2. La noción de moral en Nietzsche	38
2.3. Concepción de moral desde el catolicismo	45
2.4. Las posturas metaéticas y el discurso católico y nietzscheano	50
Capítulo III. Influencia de los discursos metaéticos en el comportamiento social del individuo	54
3.1. El perdón como valor metaético y pragmático	57
3.2. El perdón en la moral católica	59
3.3. El perdón desde Nietzsche	62
3.4. Repercusiones pragmáticas del perdón desde Nietzsche y el cristianismo	67
Conclusiones	72
Referencias	78

Introducción

El presente trabajo de investigación pretende analizar la importancia y las implicaciones pragmáticas de una serie de pautas morales del discurso nietzscheano y católico estableciendo una correlación con el perdón que durante el transcurso de la historia ha tenido presente una serie de pautas que han influido en el comportamiento y el actuar del hombre en la sociedad. Por ello, el desarrollo de este texto está direccionado por medio de tres ejes temáticos que involucran la concepción de moral desde las posturas metaéticas, el análisis del discurso en primera instancia católico y luego en Nietzsche, para terminar con la relación de estos con la categoría (valor) de perdón y su influencia pragmática en las relaciones de los individuos en la sociedad.

Desde esta perspectiva, el hombre se ha preguntado constantemente la importancia e influencia de sus acciones en relación con su conjunto de creencias determinadas, estableciendo así, pautas de comportamiento aplicadas a un contexto social, económico, familiar, laboral, religioso, etc. Dichas pautas se encuentran directamente conexas con la trasmisión de un código lingüístico y simbólico claro que determina la lectura en la comunicación y acciones sociales. Estos elementos se hacen visibles en cada relación social del ser humano pues “todos los pueblos del mundo, toda la humanidad, en sus manifestaciones más antiguas y más humildes, han conocido el lenguaje articulado (...) la aparición del lenguaje coincide plenamente con la aparición de la cultura” (Lévi-Strauss, 1977, p. 138).

Así pues, el lenguaje al establecerse como una herramienta que el hombre utiliza a diario para interactuar y relacionarse en los diferentes ámbitos de la sociedad, presenta una serie de estructuras que se encuentran caracterizadas por la inclusión de contenidos y palabras que tienen trascendencia al transmitir y con ello generar un mensaje con una intencionalidad explícita, tomando en cuenta un determinado contexto y características, pues el lenguaje, como afirma Raponi (2010), contiene códigos y pautas morales que ayudan al hombre a actuar en la sociedad.

Desde esta perspectiva, al intentar entender los comportamientos y con ello la forma de actuar de un individuo en la sociedad según su lenguaje y el conjunto de creencias que utiliza para transmitir conocimiento y por ende relacionarse, la filosofía moral, al realizar el estudio y la reflexión de los diferentes discursos éticos, brinda herramientas que le permiten tanto al hombre como a la sociedad, entender y transformar pautas de comportamiento según cada teoría epistémica y época en la que se apliquen. Por tal motivo, al reconocer el papel del lenguaje en la

conformación de los ámbitos y la institución de la sociedad, en la presente investigación se pretende realizar un diálogo entre las posturas metaéticas, como herramientas claves para entender el desarrollo de los discursos morales de cada una de sus posturas en la sociedad. Posteriormente se orientará el ejercicio investigativo en torno a las implicaciones de dos discursos que representan de cierta forma dos posturas o maneras de comprender el desarrollo de la sociedad en relación a lo moral como lo es la visión católica contemporánea y el discurso moral nietzscheano propiamente. Esto con la finalidad de desarrollar un análisis que toma al perdón como un término relacional de las dos posturas: existencialismo moral representado por el discurso moral nietzscheano y el discurso iusnaturalista católico desde una mirada pragmática propiamente con la finalidad de comprender los discursos morales a tratar y su influencia directa en el hombre.

Por ello, en el primer apartado de este documento: Reflexión metaética del discurso moral, las teorías metaéticas buscan dar un horizonte analítico a las posturas morales investigadas y analizadas, profundizando en sus antecedentes, representantes, elaboración de conceptos, problemas metodológicos y epistemológicos que cada teoría formula, pues estos planteamientos intentan analizar los comportamientos y conductas de un individuo en la sociedad, involucrando nociones legales, en el caso del iusnaturalismo, actos subjetivos, escépticos, útiles, emotivos y con ello la idea de definición de una acción en términos de correcto e incorrecto, adecuado o inadecuado según las características de un contexto, convirtiéndolas así en piezas claves para entender y clasificar el discurso moral católico contemporáneo y la noción de moral de la filosofía nietzscheana propiamente, pues las posturas metaéticas intentan, desde su reflexión y análisis establecer pautas para comprender las acciones del hombre en la sociedad; por tanto

La búsqueda del *significado* de los términos éticos y, en general, la reconstrucción de los presupuestos y la lógica del discurso moral ordinario toma como punto de referencia lo que la gente hace cuando habla acerca de lo es y de lo que se debe hacer; esto es: ¿cuál es el *significado* del lenguaje moral? (Raponi, 2010, p. 273)

Así, al tener presente que el lenguaje es un constante acto dialéctico que está vigente en cada relación y espacio que el ser humano ha conformado en la sociedad, el actuar y con este la comunicación, hacen que se generen parámetros actitudinales guiados por una lógica que se encuentra relacionada con una serie de concepciones culturales o conjunto de creencias en

general que, de cierta manera, llevan a catalogar los actos en buenos o malos, determinados estos por discursos y manuales de normas que allí constatan dichas pautas. Un ejemplo claro de ello es la existencia de pautas de urbanidad y civilidad, protocolos de educación dentro de ciertos lugares e incluso se puede mencionar los manuales de convivencia, policía, legales etc., que están enfocados en dar orientaciones y prohibir ciertas prácticas y comportamientos por ser tildados como negativos o perjudiciales para la sociedad. Estas pautas han sido constatadas bajo el rótulo de moral, siendo definida de múltiples formas para lo cual se puede contar que:

La filosofía moral es el intento de alcanzar un entendimiento sistemático de la naturaleza de la moral y de lo que exige de nosotros —en palabras de Sócrates, de “cómo debemos vivir”, y por qué—. Sería útil que pudiéramos empezar con una definición sencilla y no discutible de la moral, pero esto ha resultado imposible. Hay muchas teorías rivales, cada una con una concepción distinta de lo que significa vivir moralmente, y cualquier definición que vaya más allá de la simple formulación de Sócrates está destinada a ofender a una u otra (Rachels, 2006, p. 90)

Por lo cual, al tener las posturas metaéticas referenciadas en el primer apartado de esta investigación, se pretende realizar su anclaje con dos disertaciones que enmarcan de cierta manera dos corrientes morales establecidas en la sociedad: la escéptica y la dogmática o iusnaturalista. Por ende, en el segundo capítulo: Discurso moral en Nietzsche y discurso moral católico, se aspira analizar la disertación moral católica y nietzscheana resaltando la serie de elementos que se relacionan con el actuar del hombre en un entorno teniendo presente las características, implicaciones morales, pragmáticas y epistemológicas de cada uno en relación con las posturas metaéticas en las que se clasifican consecuentemente, tomando como fuente de análisis a Teun A. Van Dijk y sus herramientas discursivas que son claves al realizar la indagación y descripción de ambas teorías morales entorno a su influencia en el actuar de las personas y en la sociedad.

En relación con lo anterior, el discurso nietzscheano posee unas características que de manera explícita rechazan la idea que plantea el discurso católico en concordancia con el amor, la reconciliación y por ende Dios mismo, puesto que, para este autor los preceptos que maneja el cristianismo se fundamentan en una moral de esclavos que no deja ver nada más que una metáfora y una verdad y realidad manipulada por un poder de cierta forma hegemónico. Por tal motivo, pese a que las dos posturas aquí expuestas son distantes, es indispensable aclarar que el

autor guía de esta investigación (Nietzsche), plantea un ejercicio analítico que se basa en una deconstrucción de todas aquellas estructuras que rigen y fundamentan la forma de ver la vida del hombre y su actuar en la sociedad. Esto es clave para poder realizar la deconstrucción de la sociedad en relación con los criterios que se usan para vivir en sociedad y relacionarse en esta.

Por ello, en el tercer capítulo de esta investigación, al haber realizado y clasificado, por decirlo de cierta forma, la postura moral católica y nietzscheana según los criterios propuestos por la metaética, se pretende relacionar los dos discursos a través del manejo y la concepción del término (valor) de perdón bajo la connotación pragmática en el actuar moral de las personas en la sociedad. Cada teoría, de manera implícita o explícita menciona la importancia del perdón como forma de regular el comportamiento de un individuo en la sociedad, tomando palabras clave como la reconciliación, la compensación de una ofensa y el resentimiento. Por lo cual, se ahondará en la característica de este término y sus semejanzas y diferencias en relación con el comportamiento moral propuesto por cada teoría en aras de establecer si es posible habrá de una construcción social desde estas dos posturas.

El perdón se puede establecer como un eje transversal que de cierta forma interpela a los discursos morales y las posturas metaéticas en general, pues, al establecer el desarrollo indagativo en cuestión, se puede ver en primera instancia que este se presenta como un valor clave que le permite al hombre seguir su vida y a la sociedad dinamizarse en aras de su armonía y progreso en general. Por lo cual, al establecerse este como una herramienta que ayuda a construir y reparar, de cierta manera la sociedad, genera unión social y por ende puentes comunicativos que intervienen en las acciones de los hombres y sus comportamientos en general.

Así pues, al ser una acción que se encarga de donar y con ello dar a la otra persona un acto de indulto, enmienda o disculpa, el perdón tiene intrínseco una serie de connotaciones morales que hacen que este se ejerza con unas características o pautas comportamentales que conciben el actuar de un sujeto conforme a su conjunto de creencias y las normas establecidas en la sociedad, pues en palabras de Hannah Arendt “en la esfera de los asuntos humanos en sentido estricto, e independientemente de las implicaciones religiosas, la facultad de actuar supone la facultad de perdonar, facultad a través de la cual es posible revertir las consecuencias del actuar” (Arendt, 1994, p. 74).

Por ello, el perdón al tener connotaciones pragmáticas, se puede evidenciar su relevancia en el desarrollo de la sociedad en relación con la cotidianidad y la realidad en la que el ser humano es artífice, pues “en este mundo de actividad mi conciencia está dominada por el motivo pragmático, o sea que mi atención a este mundo está determinada principalmente por lo que hago, lo que ya he hecho y lo que pienso hacer”. (Berger y Luckmann, 2003, p. 38), por lo cual, este contiene una serie de nociones e interpretaciones que convergen en un contexto determinado y condiciones establecidas por la sociedad. Es desde esta perspectiva que se puede establecer el tercer apartado de esta investigación: Influencia de los discursos metaéticos en el comportamiento social del individuo, con miras de poder establecer desde que perspectiva se puede hablar de consensos sociales en relación con las posturas discursivas morales presentadas y el perdón como valor pragmático.

Por ello, al establecer la relación y por ende el puente epistemológico en cuestión: discurso escéptico nietzscheano e iusnaturalismo moral católico con el perdón como valor que tiene influencia y desarrollo en el desarrollo de la sociedad, este se convierte en un término que de cierta manera se encarga de concatenar los dos discursos y su mirada de la sociedad en relación con las diferentes posturas que intervienen en el desarrollo de una acción moral, teniendo presente la idea de que este es un elemento clave que interviene en el desarrollo y armonía de una comunidad en general, puesto que contiene una serie de conceptos y concatenaciones morales que, al realizar el análisis y la investigación propuesta, denotan que se puede establecer el perdón como una unión social.

Finalmente, al realizar el abordaje de la moral en torno a la perspectiva filosófica y católica en general, la presente investigación pretende, por medio del concepto de perdón, como valor pragmático que forma parte de la sociedad y de un conjunto de creencias de las personas que la habitan, determinar si se puede hablar de perdón y bajo qué condiciones éste se da en relación con el abordaje teórico durante esta investigación, tratando así de aportar una nueva perspectiva epistemológica a la noción de perdón en cuanto dinamizador y regulador de la sociedad se trata.

Capítulo I.

Discurso metaético de lo moral

La sociedad en el transcurrir del tiempo ha tenido presente en su desarrollo una serie de normas o pautas que hacen que los comportamientos se encuentren regulados según parámetros preestablecidos por decisión colectiva en general o por imposición de grupos privilegiados con poder: la religión, castas sacerdotales, etc. que intervienen el desarrollo social del individuo en la sociedad. Estas decisiones o parámetros, al intervenir con los comportamientos, hacen que se desarrollen conductas que pueden ser interpretadas bajo términos o categorías de bueno o malos, morales o inmorales, según criterios que en ocasiones responden a una serie de generalizaciones no fundamentadas de opiniones y juicios sesgados.

en el lenguaje ordinario, la conducta humana se califica de moral o inmoral, según se apruebe como buena o se rechace como mala. La noción de moralidad responde, por tanto, a un conocimiento y convicción espontáneos de la diferencia objetiva entre el bien y el mal, y de la posibilidad del hombre de elegir entre ambos (Haro, 1980, p. 25)

En el ámbito académico se han desarrollado teorías que hablan acerca de diferentes concepciones morales que involucran el desarrollo del individuo según el tipo de conducta, aspectos sociales, económicos, pero, sobre todo, hiladas en una serie de fundamentos basados en el análisis epistemológico y ontológico de los principios y preceptos morales. Por lo cual, es necesario conocer las diferentes posturas metaéticas, sus planteamientos y contradictores teóricos, de manera que se pueda llegar a una mejor comprensión de la noción de moral en términos generales.

En concordancia con lo anterior, la ética filosófica ha tenido en su estudio una división marcada entre ética descriptiva, cuya función es realizar una descripción de una acción en términos de adecuado o inadecuado y ética normativa, que analiza a profundidad los actos humanos y por ende emite el juicio de bueno y malo, determinando así los principios éticos y las normas dentro de la sociedad. Es así como la metaética, según Sergio Raponi (2010), se convierte en un elemento que hace parte de un nivel superior del discurso moral teniendo como objetivo la reflexión y con ello el análisis de las diferentes posturas y principios éticos que enmarcan los actos humanos y la justificación que una persona tiene para realizarlos, tratando de

determinar sus repercusiones según su interpretación y categorización como buenos o malos en relación con las concepciones morales dentro de una sociedad.

La filosofía moral, siguiendo con el planteamiento propuesto por Raponi (2010), para realizar la anterior división y con ello estudio de la ética en general, se basa en la influencia y uso del lenguaje dentro de la sociedad, estimando que así como el lenguaje toma sentido teniendo presente un contexto y todas aquellas acciones que permean el desarrollo de éste, un acto moral está influenciado por un orden dado, es decir, por un conjunto de creencias expresadas en una serie de opiniones y argumentos ordinarios que se relacionan posteriormente con un análisis lingüístico conceptual de las acciones (metaética), teniendo como objetivo la búsqueda del significado de los términos y acciones éticas en un determinado contexto y lenguaje en general.

Dentro de la anterior descripción, es normal que se establezca que todo principio y norma moral se genera, ejecuta y renueva en la sociedad y en el lenguaje que interviene en el desarrollo de las relaciones entre los sujetos, pues es de este que se puede reflexionar una acción y por ende su repercusión en la misma. Paralelamente, cuando un sujeto comienza a entretener su conjunto de creencias, lo realiza a través de la educación, siendo esta un primer momento en el cual se establece un proceso de configuración con determinadas creencias y normas preestablecidas por una sociedad determinada, por lo cual: “el individuo va configurándose como una persona moral. Lo que sea una persona moral se ha entendido de muy diversas maneras, por lo que también se dan distintas concepciones de la educación moral.” (Sánchez, 2003, p. 25).

Desde esta perspectiva, en relación con la reflexión de las acciones y sus repercusiones en la sociedad, la filosofía moral y por ende la metaética, se direccionan, al tener presente las repercusiones lingüísticas que forman parte de los comportamientos y de las relaciones morales en general, en establecer claridad entre las características de un acto en relación con la categorización conceptual del mismo, por un lado, y la asociación de un hecho con unas creencias de carácter “subjetivo” por otro, estableciendo así un estudio minucioso de las mismas para tratar de dar orientaciones reflexivas de la moral en términos de objetividad, por decirlo de cierta forma, pues:

Dentro del estudio de la metaética se destacan las cuestiones *conceptuales*, relativas al análisis y a la adecuada comprensión del lenguaje moral en general (tanto el ordinario como el de la tradición filosófica). La investigación en esta línea revelaría, según Mackie, la existencia de una *pretensión de*

objetividad por parte del discurso moral, lo que se corresponde con una interpretación *descriptivista* del mismo. Por otro lado, se destacan las cuestiones *sustantivas*, relativas al *status* (ontológico) de los valores (objetivos-prescriptivos) supuestos por el lenguaje moral, esto es, a su lugar en el *entramado del mundo*. (Rawls, 1972, p. 573)

Por ende, al tratar de establecer un estudio de una acción en términos de conceptos o de subjetividad y demás factores que intervienen en una relación en la sociedad, la filosofía y las teorías metaéticas buscan tratar de reflexionar y con ello orientar la discusión moral en términos analíticos, estableciendo características de cada uno y las críticas de los mismos en relación con sus planteamientos y su influencia en los comportamientos de la sociedad en correlación a la renovación de la misma.

Así, la metaética es importante dentro de este trabajo de investigación, porque brinda el primer fundamento teórico para realizar la interpretación tanto del discurso moral católico como el nietzscheano, pues es desde aquí que se puede establecer las directrices que contienen cada discurso con la finalidad de comprenderlos mejor y con ello direccionarlos con el perdón y su importancia como valor que genera una unión (consenso) social. Por lo cual, cada postura metaética se fundamenta en una división según el análisis y la interpretación de las acciones como de los hechos que un individuo ejecuta en una sociedad, estableciéndose una primera rama que son las teorías éticas descriptivas o cognitivistas, las cuales tratan de dar un análisis y una explicación racional a las acciones de los individuos en una sociedad (Iusnaturalismo, Utilitarismo y en cierta medida el Escepticismo).

En segundo lugar, se pueden encontrar las teorías no descriptivas, caracterizadas por ser aquellas en las que no es posible demostrar la bondad moral en términos netamente racionales, puesto que hay que tener en cuenta un conjunto de condiciones, sentimientos, creencias e impulsos que llevan a un sujeto a realizar una acción en un contexto determinado, es decir, no hay hechos morales y por eso no se pueden describir epistemológicamente y no se pueden conocer (Subjetivismo Individual y Colectivo, Emotivismo, Emocionalismo y Relativismo).

Las diferentes posturas metaéticas que serán referenciadas a continuación, pretenden dar una mirada holística del pensamiento ético en relación a las acciones del hombre en la sociedad y las diferentes posturas que estas presentan, con la finalidad de brindar una mejor interpretación y comprensión a los discursos morales que se quieren analizar en cuestión en relación al valor de perdón.

1.1. El concepto de moral iusnaturalista

El iusnaturalismo surge como una corriente en la cual se legitima el derecho natural (principios universales objetivos) como modo de poder regular las acciones del ser humano en una sociedad. Este plantea que los términos y comportamientos éticos se pueden describir y por ende definir con base a criterios naturales y con ello “empíricos” que el hombre encuentra en la naturaleza. Dentro de esta concepción se puede apreciar dos corrientes, siendo la primera el iusnaturalismo racional, teniendo su principio en la antigüedad y desarrollada posteriormente en el renacimiento y la modernidad. La segunda es conocida como iusnaturalismo teológico o religioso (Edad Media hasta nuestros días).

Así pues, en la antigüedad, desde un enfoque un poco más racional, se puede encontrar un iusnaturalismo que nace de una concepción teocrática de la sociedad, en la cual se caracterizan primeramente los estoicos, quienes, desde su forma de pensar, consideraban su vida direccionada bajo una voluntad superior y con ello una creencia en un deber que cada uno debía cumplir y respetar. Este conjunto de creencias ayudó a la escuela estoica a fundamentar las primeras normas de convivencia y de comportamiento en la sociedad antigua.

Paralelamente, esta forma de pensar fue apoyada por el pensamiento platónico y el concepto de la reminiscencia y de demiurgo como fuente organizadora de la polis (πόλις). Según Blanco (2010) la teoría platónica, enmarcada en el libro de *La República*, muestra la relación entre algo que es ajeno al hombre, es decir, una deidad o una entidad metafísica, de donde se toman y adaptan principios para la convivencia de los individuos en la sociedad según las diferentes formas de poder y la prudencia, fortaleza y templanza en concordancia con el ideal de justicia y por ende de felicidad.

Aristóteles en su obra *La Política* (Πολιτικά), diferencia la justicia natural de una justicia convencional, es decir, separa el derecho divino de uno legal, puesto que, la ley natural está constituida por una serie de principios naturales tomados de la misma, pero niegan la característica de inmutabilidad, pues toda sociedad es dinámica y con ello cambiante, lo cual genera que las leyes o normas legales se adapten al contexto, desobedeciendo o deslegitimando la teocracia. Desde esta perspectiva, no es extraño que el autor mencione el actuar del hombre con la facultad de conocimiento y de entendimiento de las acciones, pues:

... hay algunas pasiones cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza, la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas (Aristóteles, 1998, P. 33)

Por lo cual, al realizar el abordaje de la escuela estoica, Platón y por ende Aristóteles, se puede evidenciar su influencia en la instauración de los pilares del derecho Romano (división en natural, civil y de gentes,) propuestos y aceptados por Quintiliano, Marco Tulio Cicerón y Ulpiano respectivamente. (Migallón, 2010, p. 23)

1.1.1. El Iusnaturalismo teológico

El Iusnaturalismo teológico parte de la existencia de una ley natural que fue dada por una deidad (Dios) para regular a la sociedad y por ende la naturaleza de las cosas. Dicha ley el hombre la puede conocer en su acercamiento a Dios por medio de la fe. Este tipo de teoría implica que el hombre posee un conjunto de creencias que son reveladas y con ello inaccesibles a la razón humana, (sólo conocidas por fe) que guían las acciones del hombre en relación con la teoría cristiana. (Migallón, 2010, p. 30)

Desde esta perspectiva se puede evidenciar desde la antigüedad cómo el hombre tenía como primordial principio para construir la sociedad, fundamentar su actuar bajo una norma dictada por una entidad o entidades de carácter superior y con ello guiado bajo la fe o un conjunto de creencias (monismo o politeísmo). Dicha fe es la precursora de que el hombre adopte principios religiosos como normas de convivencia y comportamiento en la sociedad. En este sentido se contempla una participación de lo natural con lo divino, pues el tener a Dios y con ello una fe y una creencia para actuar, implica que “Dios quiso dar a las criaturas racionales no sólo su ser natural (*ese naturae*), sino el ser sobrenatural (*ese gratie*): una participación en la naturaleza divina, en la bondad divina como es en sí misma” (Haro, 1980, p. 36)

Al tener primeramente al derecho natural bajo una ley o criterio divino, el hombre comienza a desarrollar una sociedad basada en una serie de leyes o categorías que le permiten fundamentar y con ello justificar y juzgar las acciones humanas en determinado ámbito desde lo teológico, por lo cual, esas normas serían de carácter universal, abstractas y en cierta manera inmutables, cognoscibles por medio de la fe y la naturaleza misma.

En concordancia con lo anterior, el iusnaturalismo al tener un enfoque primeramente teocrático, y con esta su influencia en Roma, hace que, al pasar a la Edad Media se comience a denominar teológico, siendo hasta nuestros días, puesto que este, como ya es conocido, se fundamenta en una serie de valores y acciones de carácter religioso que pretenden guiar a la sociedad en relación con una doctrina específica y unas pautas de comportamiento definidas por Dios. Esta concepción se encuentra apoyada por San Agustín en su obra *De Civitate Dei*, teniendo a Dios como fin último de las cosas. “Siendo, pues, Dios, en cuya eternidad no hay cambio en absoluto, creador y ordenador de los tiempos...” (1996, p. 693)

No obstante, Santo Tomás de Aquino, en medio de la discusión de fe y razón del medioevo, se caracterizó en establecer que el hombre es un sujeto racional y con ello él tiene el poder de elección y libertad, logrando así discernir entre lo bueno y malo, pues lo bueno es a lo que todo hombre está llamado a alcanzar y lo malo es todo lo que lo aleja de Dios. Por lo cual, la ley divina se convierte en una herramienta que le ayuda al hombre a discernir y de cierta forma catalogar las acciones según el conjunto de creencias del mismo en relación con su fe. Sin embargo, dentro del ejercicio de reconocimiento de la ley divina, el hombre conoce el papel de la razón y su relación e influencia en la sociedad en el momento de ejecución y traspolación de la misma, por lo cual, la ley divina debe separarse de la ley humana, puesto que estas tienen connotaciones diferentes y preceptos distintos a pesar de que se parezcan en su origen, pues:

Esto no anula la dignidad de la doctrina sagrada, pues el argumento por autoridad fundado en la razón humana es muy débil; mientras que el argumento por autoridad fundada en la revelación divina, es muy sólido. Sin embargo, la doctrina sagrada hace uso también de la razón humana; y no para probar cosas de fe, eso sería suprimir el mérito de la fe, sino para demostrar algunas otras cosas que se tratan en la doctrina sagrada” (Tomás, 2017, p. 96)

Demostrando con ello la separación entre la ley natural y la fe. Hasta este momento se ha mostrado los orígenes del iusnaturalismo como una doctrina que comienza con la fe, teniendo esta como última respuesta para la fundamentación de los actos humanos y de la convivencia en la sociedad. La concepción de moral de esta primera etapa de iusnaturalismo se puede evidenciar en un actuar que depende de una serie de características que se encuentran ligadas con un ser o entidad superior y que le indican al hombre como alcanzar la virtud (en términos griegos) y acercarse a Dios y vivir sin pecado (para la concepción católica).

Las personas que profesan una religión basada en el iusnaturalismo teológico y deciden seguir de manera voluntaria una serie de preceptos establecidos por la misma, adoptan un conjunto de creencias que le permiten pertenecer y con ello actuar según los mismos lineamientos en relación con la sociedad y con las demás personas, pues consideran que sus principios (conjunto de creencias) se fundamentan en una serie de “principios prácticos que indican las formas básicas de florecimiento humano como bienes que han de ser perseguidos y realizados, y que de una forma u otra son usados por todo aquél que duda sobre qué hacer, por insensatas que sean sus conclusiones.” (Finnis, 1988, p. 23).

Así pues, se puede establecer que el iusnaturalismo teológico, al tomar los principios de una divinidad o Dios como forma de actuar y con ello de relacionarse con los demás, establecen una serie de códigos consignados por lo general en un libro sagrado. De allí que se considere al judaísmo, cristianismo, hinduismo e islam como las principales religiones que representan esta corriente metaética (en términos de ejecución de sus lineamientos y desde la filosofía desde la reflexión de los mismos).

Desde esta perspectiva, las acciones de los individuos, en relación con la religión y su comportamiento en la sociedad, se basa en los lineamientos de un libro sagrado y su extrapolación y ejecución con las acciones en la sociedad; aunque cabe aclarar que no siempre los sujetos dejan que los preceptos de los libros sagrados influyan directamente en su actuar y en sus reflexiones morales en general. Sin embargo, el sujeto y con ello su conjunto de creencias se encuentran ligados a calificar sus acciones bajo términos de bueno y malo, por lo cual, en palabras de Kelsen, esta teoría metaética, y con ello las religiones y personas involucradas en la misma, no poseen un concepto claro de validez, es decir, las acciones de un individuo en la sociedad se juzgan según términos de justo o injusto en relación con los principios teológicos morales (1974), desconociendo los límites o lineamientos de lo que es justo e injusto y con ello otras realidades y contextos que se involucran en la sociedad.

Por tal motivo, es claro que esta postura conviva en la actualidad con otras formas de iusnaturalismo como lo es el racional y posturas metaéticas en general. Por lo cual, después del medioevo, como punto álgido del iusnaturalismo teológico, se evidencia un cambio en la forma de pensar de los sujetos y con ello el desvanecimiento de la fe frente a la independencia de la razón. Desde este punto de vista, el iusnaturalismo cambia, dando origen a la perspectiva

racional aplicada en el ámbito jurídico propiamente, tratando con ello de solucionar la confusión en los conceptos de justo e injusto en relación al actuar del hombre en la sociedad.

1.1.2. El Iusnaturalismo racional

Nace a finales del siglo XVIII, teniendo como principal representante a Hugo Grocio, seguido tiempo después por Hobbes y Locke, asumiendo como primer referente epistémico las ideas de los griegos; se origina como respuesta a las preguntas que el hombre se plantea sobre la orientación moral de la sociedad desde términos netamente racionales, deslegitimando el poder divino y con ello la fe. El Iusnaturalismo racional establece que la razón y por ende la facultad de concebir a la misma como único instrumento que se encuentra por encima de toda creencia, es una herramienta que le permite regular la conducta al hombre y por ende sus actos, generando con ello que cada individuo tiene un derecho natural propio y que es de cierta manera inalienable al poner en práctica sus capacidades racionales.

Desde esta perspectiva, se concibe al hombre como un ser racional que es capaz de llegar a acuerdos que le permitan generar una convivencia y una armonía dentro de una sociedad, puesto que: “los seres racionales pueden y deben conocer ciertos principios normativos de la conducta humana que, dado que están en su propia naturaleza, deben constituir el fundamento de sus acciones.” (Marcone, 2005, p. 125). Así pues, el hombre es un ser capaz de generar una serie de consensos que le permiten crear y acoger un conjunto de códigos o conductas direccionados con la idea de libertad y de derechos concatenados con una serie de deberes que debe cumplir para garantizar el bienestar y la sana convivencia social.

El iusnaturalismo racional, al igual que el teológico, no desconocen la existencia de una serie de normas o principios naturales que están presentes para que exista una relación armónica de los seres que se relacionan en una sociedad; por lo cual, es necesario para esta corriente epistemológica que se establezcan una serie de normas o leyes que permitan que el equilibrio siga persistiendo en el desarrollo de la sociedad, contemplando el manejo de códigos de conducta o comportamiento direccionados a tal fin. (ya sea desde la fe, como el iusnaturalismo teológico, o por la impedancia de la razón)

No es extraño que el hombre al cuestionarse acerca de su comportamiento en la sociedad y las pautas que le permitan relacionarse y manejar un código que todos los individuos que interactúan en un mismo espacio conozcan o comprendan, pretenda generar la idea de ley y de contrato social que le

ayude a tal fin, por lo cual, el iusnaturalismo racional empieza a cuestionar la importancia y con ello el alcance de la razón al dictaminar los actos del hombre y con ello una posible intencionalidad de los mismos, por lo que “el intento de deducir de la naturaleza humana un conjunto de reglas de conducta humana, alude de manera satisfactoria la idea de justicia y de ley” (Fernández, 1993, p. 57).

Al pensar en la idea de ley desde una perspectiva racional, la filosofía del derecho, adopta los cuestionamientos filosóficos de la razón en relación con la convivencia, el actuar y la noción de ley, generando una relación del comportamiento natural con la idea de leyes o acuerdos generales que permitan alcanzar una sana convivencia social a los individuos de una comunidad. Por ello, el hombre al utilizar la ética en relación a las acciones del mismo en la sociedad, extrapola la ley racional en una serie de normas que se vuelvan latentes en la colectividad, normas que sirvan, direccionen y guíen las relaciones de los hombres y por ende establezcan criterios de bueno o malo, en términos de justo e injusto según el cumplimiento de las leyes que se instauren en una sociedad. Desde esta perspectiva, Hobbes menciona en su obra el *Leviatán* (2003) la existencia de una ley natural (*Lex naturalis*) como un precepto o regla general encontrada por la razón, por la cual se le prohíbe al hombre hacer aquello que sea destructivo para su vida y se llega a acuerdos para poder convivir en la sociedad.

Así pues, el iusnaturalismo racional empieza a emparejarse bajo la perspectiva jurídica desembocando en una relación entre derecho-ética, resaltando la importancia de unos derechos inalienables por lógica (razón) que le pertenecen a cada hombre en términos racionales tras pasados al ámbito jurídico. Desde este punto de vista, al establecer de forma general un principio de un todo natural en relación con el derecho aplicado a la organización legal de una sociedad y fundamento de la misma, el iusnaturalismo racional en el ámbito del derecho, esta corriente epistemológica que, al centrarse en el desarrollo de un derecho natural propio de cada individuo, de cierta manera inalienable, presenta dos características o tesis en las cuales se ha desarrollado, siendo una de estas la tesis de las fuentes racionales, según la cual, el hombre y con ello sus acciones se pueden y deben basar en una serie de contenidos jurídicos (Correas, 2010), es decir, las acciones de los individuos deben estar constatadas en un acuerdo común que permita “delimitar” las acciones en aras de una armonía y convivencia social, estableciendo con ello una posición más racional y concreta de la ley que se enfoca en la realidad de las personas de un determinado territorio y trata de conocer las dificultades que estos tienen para controlar y mantener una sana convivencia dentro de la sociedad.

En concordancia con lo anterior, otra postura que fortalece el iusnaturalismo racional es la dada por Kant, puesto que este autor pretende establecer un criterio de norma que de cierta forma sea catalogada como universal y conocida por los sujetos de una sociedad por medio de la razón. De esta manera, el actuar de un sujeto, su moral y el derecho se relacionan al tener la razón práctica como punto de encuentro, pues un sujeto al actuar necesita tener voluntad para ejecutar una acción y un sentimiento o convicción para la misma. “Por tanto, no puede existir ningún conflicto entre la política, como doctrina práctica del derecho y la moral, en cuanto también ella es doctrina del derecho, pero teórica” (Kant, 2001, p. 122).

Así pues, Kant menciona la importancia de la moral y con ello del derecho en relación con el actuar de un individuo en la sociedad, direccionando esto en la importancia de la ley legal y el papel de la razón en el conocimiento y con ello en el direccionamiento de la sociedad misma, pues la razón práctica le permite al hombre comprender su contexto y establecer parámetros que le permitan generar una convivencia equilibrada y un desarrollo de un individuo en la sociedad. Desde este punto de vista, el iusnaturalismo racional se encuentra en contraposición al iusnaturalismo teológico, puesto que este, al centrarse en la fe y en la creencia de un ser superior y ley divina, desconoce el contexto social y las necesidades y cambios de la misma.

Paralelamente, la segunda postura denominada la tesis de relación afirma, según Correas (2010) que existe una relación constitutiva entre el derecho y la ética, es decir que las leyes que se hacen bajo esta perspectiva no pueden desconocer los derechos propios (fundamentales) de las personas y atentar contra los mismos. A su vez, este autor ilustra su punto de vista según:

La posición de Brian Bix, la cual sostiene que “no se puede comprender propiamente o describir el derecho sin una evaluación moral”¹ (énfasis agregado); por su parte, Michael S. Moore afirma, en un sentido similar, que “la tesis relacional primaria de la teoría (del derecho natural; CIMC) es que las condiciones de verdad de la afirmación ‘el derecho existe’ incluye a las condiciones de verdad que corresponden a ciertas proposiciones morales”². (Correas, 2010, p. 408)

Desde este punto de vista, al establecer de forma general un principio de un todo natural en relación con el derecho aplicado a la organización legal de una sociedad y es fundamento de la

¹ Numeral referenciado en Correas (2010): Brian Bix, “Natural Law Theory”, en A Companion..., ob. cit., p. 239.

² Referenciado en Correa (2010) Michael S. Moore, “Law as a Functional Kind”, en Natural Law Theory. Contemporary Essays, ed. Robert P. George, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 194

misma, el iusnaturalismo en el ámbito del derecho, presenta cuatro versiones o interpretaciones de la ley natural en torno a su influencia en el hombre y en la sociedad: la derivacionista, inclinacionista, derecho natural y la ultrarealista. Éstas posturas, al ser analizadas desde el ámbito filosófico concretamente, brindan una comprensión acerca del cambio y con ello la nueva mirada que se le brinda a las acciones en relación a su justificación y con ello su catalogación de buenas o malas, dentro del sentido de moralidad.

La primera postura es la derivacionista, defendida por Ralph McInerny, Russell Hittinger, Henry Veatch entre otros, se enfoca en mencionar que de las leyes naturales que el hombre conoce se derivan las leyes jurídicas, por lo cual estas deben ser precisas y no atentar contra el derecho natural (fundamental) del hombre. Bajo esta perspectiva, la moral nace de las relaciones naturales del hombre con la sociedad teniendo presente el criterio de lo bueno y lo malo, siendo lo primero las acciones que conllevan al desarrollo de la persona y que no interfieren o agreden a otro en ningún sentido, y la mala lo contrario. En palabras de Lisska (1997) el bien es la auto-actualización de las disposiciones que determinan la naturaleza humana.

La segunda concepción es la inclinacionista, la cual tiene por representante al filósofo alemán Martin Rohnheimer quien afirma que el derecho natural es posible gracias a que el hombre tiene una inclinación a desarrollar lo natural relacionándose la ley natural o ley eterna con la ley racional en cuanto: “La ley eterna es conocida en la medida en que la ley natural se realiza y deviene eficaz, esto es, mediante la razón natural del hombre” (Rohnheimer, 2002), por lo cual la ley natural deviene de una razón práctica en primera medida que tiene presente las inclinación del hombre en realizar el bien y en su distinción moral de la misma.

La tercera postura es la escuela del derecho natural, defendida por Germain Grisez y John Finnis, Robert P. George, Joseph Boyle y William May, la cual propone que las leyes naturales deben estar al servicio de la regulación de la sociedad con la finalidad de que estas sean aplicables en cualquier contexto y con ello tengan carácter de universalidad. Para ello, las leyes naturales son interpretadas para posteriormente aplicarlas al ámbito del derecho con tintes legales (contratos sociales), para así generar un control de la conducta humana en aras de un bienestar social y de un bien básico que se deriva de las inclinaciones y conocimiento de las acciones del hombre.

La última postura del Iusnaturalismo es la ultrarealista, la cual tiene como exponente a Michael S. Moore, el cual propone, según el texto *Iusnaturalismo e interpretación jurídica* de Carlos Ignacio Massini Correa (2003), que existen realidades morales que son independientes al conocimiento del hombre y a su existencia. El autor afirma que:

Las tesis ontológicas del realista —escribe Moore— son dos: primero, una tesis existencial que afirma la existencia de las entidades en cuestión, sean ellas números, derechos jurídicos, estados mentales o cualidades morales; segundo, una tesis de la independencia, que afirma la independencia respecto de la mente de las entidades en cuestión. Esta segunda tesis afirma que, por ejemplo, los electrones pueden existir aun cuando no tengamos pensamientos sobre ellos y, por supuesto, aun cuando nosotros no existiéramos (Moore, 1992)³

Cuestionando con esto el conocimiento que el hombre tiene de las leyes naturales y su alcance dentro del derecho jurídico y su aplicabilidad en la sociedad.

Al tener la perspectiva de las posturas iusnaturalistas desde el ámbito del derecho, es evidente cómo cada una intenta, desde su punto de vista, direccionar a la sociedad bajo un conducto de normas y leyes para generar un bienestar y una convivencia social estable. Sin embargo, a pesar del esfuerzo por tratar de desligar la fe de los lineamientos que debe seguir una sociedad para su funcionamiento, el iusnaturalismo racional, al centrarse en la consecución de objetivos, intenta establecer una serie de valores universales que sean cumplidos en su totalidad, con lo cual, dichos valores o leyes pueden desconocer contextos y necesidades específicas de un territorio o nación. A su vez, carece de un criterio epistemológico sólido que pueda justificar el valor de moral, es decir, que pueda justificar el porqué de una acción o conjunto de acciones de un individuo en la sociedad.

Al tener la perspectiva iusnaturalista racional y su relación con la filosofía del derecho, es evidente cómo cada una intenta, desde su punto de vista, reflexionar el papel de la naturaleza y la razón en el actuar del hombre en la sociedad, desembocando esto en la importancia de enlazar la reflexión filosófica con el derecho al direccionar a la sociedad bajo un conducto de normas y leyes para generar un bienestar y una convivencia social estable. Sin embargo, a pesar del esfuerzo por tratar de desligar la fe de los lineamientos que debe seguir una sociedad para su

³ Véase : Michael S. Moore, “Legal Reality: A Naturalist Approach to Legal Ontology”, en *Law and Philosophy*, 21, (2003), pp. 619-705

funcionamiento, el iusnaturalismo racional, al centrarse en la consecución de objetivos, intenta establecer una serie de valores universales que sean cumplidos en su totalidad, con lo cual, dichos valores o leyes pueden desconocer contextos y necesidades específicas de un territorio o nación. A su vez, carece de un criterio epistemológico sólido que pueda justificar el valor de moral, es decir, que pueda justificar el porqué de una acción o conjunto de acciones de un individuo en la sociedad.

En otras palabras: el derecho natural del iusnaturalismo racional, demanda pautas morales que se basan en el comportamiento moral del hombre, pero este sistema de normas, a pesar de ser universales, tienen un contenido intersubjetivo que hacen que la validez de las mismas están limitadas por el designio natural y que, en palabras de Möller (2007) se confundan los criterios éticos y de valor, cayendo en la antítesis a su doctrina opuesta, llamada “positivismo jurídico”, según la cual el único Derecho es el que establece el Estado y cuya validez es independiente de cualquiera de sus referencias a valores éticos.

1.2.El Utilitarismo moral

El Utilitarismo o Consecuencialismo es una corriente que afirma que todas las acciones que el hombre realiza en la sociedad se fundamentan en el grado de felicidad y de utilidad que proporcionan al individuo un gozo en general motivando con esto el placer y la negación total de cualquier tipo de dolor, tomando el valor moral de una acción según las características extrínsecas de un acto. En palabras de Stuart Mill:

La vida en que se apoya esta teoría de la moralidad: a saber, que el placer y la exención de dolor son las únicas cosas deseables como fines; y que todas las cosas deseables (que en la concepción utilitaria son tan numerosas como en cualquier otra), lo son o por el placer inherente a ellas mismas, o como medios para la promoción del placer y la prevención del dolor (Mill, 2014, p. 6)

Esta teoría o corriente epistemológica, se conoce también como la doctrina de la acción correcta, la cual, se originó en Inglaterra en el siglo XVII, teniendo como máximo exponente a Jeremy Bentham y posteriormente fue defendida por James Mill y John Stuart Mill. Su principal característica se presenta por tener una simplicidad en sus teorías, puesto que, en palabras de Bentham: “esa doctrina propone que el único criterio moral de las acciones es la producción de la mayor felicidad.” (Migallón, 2010, p. 188), determinando así la conducta del hombre en relación a la búsqueda de una felicidad que no se opone al placer y está orientada en términos de utilidad,

es decir, en alcanzar o contemplar una serie de elementos que le son útiles para lograr su felicidad.

Dentro de esta teoría, se puede denominar una acción como buena mientras que la finalidad del sujeto que la ejecuta le brinde una felicidad mayor que cualquier otra acción que realice. Así pues, para lograr un acto que conlleve a lo anterior, se debe tener en cuenta una serie de criterios o guías para lograrlo, los cuales son:

(...) una actitud más responsable, ya que atiende a la consecuencia de las acciones; la más racional, pues propone calcular objetivamente efectos cuantificables; la más simple, porque solo entra en juego un criterio de moralidad; y la más benevolente, al perseguir la felicidad de la mayoría de las personas (Migallón, 2010, p. 189).

De allí que Bentham, James y Stuart Mill, logran concebir y formar una teoría ética que pudieran ser aplicada, bajo la figura de la ley, al hombre y su forma de comportarse en una sociedad, puesto que, como lo menciona Cícero Araujo (2000), al analizar la obra de Bentham publicada en 1789 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, se puede evidenciar tres proposiciones en las que el utilitarismo comienza a ser llevado al ámbito legal, siendo la primera la relación entre la norma y las causas y efectos de una acción, la segunda es el principio de utilidad y la última gira entorno a la comunidad.

En concordancia con lo anterior, la primera proposición supone que el hombre tiene unas características propias que hacen que experimente o se debata entre el dolor y el placer teniendo vinculada la norma. Ésta es aquella que le ayuda al sujeto a esclarecer lo que es recto de lo errado y a su vez las causas y efectos de una acción y su finalidad (Araujo, 2000). Por lo cual, esta primera proposición se puede emparejar con el criterio de lo racional y en su medida con lo más responsable que intervienen en la acción del sujeto en una sociedad.

La segunda proposición es aquella en la cual se hace alusión al principio de utilidad, el cual puede ser entendido en relación con la proposición anterior, puesto que como cita Araujo (2000) a Bentham (1975) y su obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*:

El principio que establece la mayor felicidad de todos aquellos cuyo interés está en juego como la justa y adecuada finalidad de la acción humana, y hasta la única finalidad justa, adecuada y universalmente deseable; digo de la acción humana en cualquier situación o estado de vida, sobre todo en la condición de

un funcionario o grupo de funcionarios que ejercen los poderes de gobierno. La palabra 'utilidad' no resalta las ideas de placer y dolor con tanta claridad como el término 'felicidad'; tampoco el término nos lleva a considerar el número de los intereses afectados; número éste que constituye la circunstancia que contribuye en mayor proporción para formar la norma en cuestión: la norma de lo recto y de lo errado (p. 271).

Esta proposición se puede ver reflejada cuando busca el bienestar de una mayoría buscando un interés común.

La última proposición que abarca la corriente utilitarista en torno al tema de la moral es la idea de comunidad, puesto que allí es donde se establece la mayoría de comportamientos y relaciones de los sujetos en torno a una serie de normas o imaginarios de cierta forma consensuados. Según Bentham (1975) una comunidad es la unión ficticia de un grupo de sujetos individuales que se conglomeran en busca de la consecución de sus intereses. Esta proposición se relaciona con el criterio mencionado anteriormente de la solidaridad y benevolencia.

No obstante, al tener presente las tres proposiciones y con ello los criterios en los cuales se fundamenta la teoría utilitarista, se puede establecer que ésta busca el bien de una mayoría pero que, dentro de esa búsqueda, puede obviar o pasar por encima de las necesidades de una minoría, puesto que, al tener el criterio de lo bueno como algo útil, las decisiones que tome un grupo y con ello las consecuencias de las mismas están pensadas en la resolución de una serie de intereses que en un momento pueden ser egoístas y con ello, desde una mirada política, dictatoriales.

En consecuencia, de lo anterior, el utilitarismo presenta como doctrina opuesta el deontologismo forma de Immanuel Kant y el deontologismo intuicionista de William David Ross. Ambas se centran en que esta doctrina epistémica menciona la importancia del sentido común, pero este no debe estar condicionado entorno a la utilidad puesto que esta no es el único criterio de corrección de las acciones.

Primeramente, la crítica que hace Kant al utilitarismo se centra en la que el utilitarismo tiene solamente el criterio de lo útil como aquello que dirige la conducta, pero este criterio es ínfimo porque deja de lado otras posturas como el deber, puesto que en este está intrínseca la naturaleza de cualquier acción. Para este autor el deber debe ser algo incondicional puesto que establecer

una moral centrada solamente en un fin es desconocer la razón y con ello caer en el peligro de dejarse guiar solamente bajo el influjo de un deseo hedonista.

Para Kant, la moral debe estar libre de toda afección de carácter empírico a priori (sensible). Por lo cual: “toda esta doctrina la condensa Kant en su conocido principio último de discernimiento moral: *el imperativo categórico*. Éste no viene a expresar, sino que obrar moralmente es querer algo de modo incondicionado o categórico. Tesis que adquiere, según los kantianos su carácter formal.” (Migallón, 2010, p 191), siendo este la máxima expresión del deber en cuanto a construcción de una conducta en acciones voluntarias y de cierta manera que contribuyan de manera positiva al desarrollo de la sociedad.

Por otra parte, W. D. Ross, parte, al igual que Kant de que lo útil no debe ser un criterio único para establecer las acciones morales de un acto en general. Para este autor, las acciones son lícitas por el contenido natural intrínseco (contenido material) que estas contienen. Según el prusiano, “no hay un único deber material ni una única forma de deberes, sino varios deberes materiales. Deberes que no se dejan reducir unos a otros, ni derivar unos de otros, en razón a la heterogeneidad de su naturaleza.” (Migallón, 2010, p 193). Para alcanzar lo anterior, el autor propone como forma de lograr conocer el deber a la intuición, puesto que un deber no se deriva de una ley o norma general ni por la aplicación de una fórmula o método específico. Sin embargo, al mencionar al deber, la posición de Ross es fuertemente criticada por tratar de jerarquizar al deber según su importancia o deliberación denominados *prima facie* o deberes atendibles y deberes reales (urgentes), siendo esta una contradicción a su teoría brevemente ya expuesta.

1.3.El Subjetivismo moral

El Subjetivismo es considerado una corriente que se caracteriza por tener verdades que dependen de cada individuo según su experiencia o percepción acerca de concepciones buenas o malas de la realidad moral en la que se encuentra sumergido, es decir, la moral depende del conjunto de creencias de cada persona y de allí se establece lo bueno y lo malo. En palabras de J. L. Mackie (1977): “Lo que a menudo se llama subjetivismo moral es la doctrina de que, por ejemplo. “Esta acción es correcta” significa “Yo apruebo esta acción” o, más en general, que los juicios morales equivalen a informes sobre los sentimientos o actitudes del hablante” (p. 77), es decir, no existen valores objetivos.

Dentro de esta teoría, se pueden encontrar diversos tipos de subjetivismo, siendo estos enunciados por el filósofo alemán Franz von Kutschera en su libro *Fundamentos de ética* (1982), los cuales son el subjetivismo individual, altruista, racional y el social. Primeramente, el subjetivismo individual o egoísta es aquel que tiene por argumento central que lo aquello que debe modelar la conducta moral de un individuo son sus deseos y con ello sus preferencias e intereses. Por lo cual, el criterio de bueno o malo, depende estrictamente de lo que el sujeto crea y juzgue como bueno según su conjunto de creencias.

El primer problema que presenta el subjetivismo individual, radica en que es incapaz de discernir entre los gustos personales (algo me parece bueno) y un enunciado sobre un valor objetivo (esta acción es moralmente buena), Merino (2002). Por otra parte, esta teoría afirma que no es posible discutir sobre cuestiones morales puesto que estas carecen de objeto al basarse en el gusto de cada individuo de una sociedad; cosa que es contradictoria frente a las discusiones mismas de la realidad en temas de moral.

Paralelamente, otra oposición a esta corriente es la expresada por G. E. Moore en su obra *Principia Ethica*, (1903 ~1954), en la cual, como lo referencia Merino, “lo que afirma el Egoísmo, por lo tanto, es que la felicidad de cada individuo es el único bien —que cosas diversas son, cada una de ellas, lo única cosa buena que hay— ¡una contradicción absoluta!”⁴ (Merino, 2002, p. 42), mostrando con ello que el subjetivismo individual o egoísta conduce por un lado a tener concepciones morales que no se encuentran en relación con los hechos y a su vez a que sus diferentes posturas pueden caer en contradicción frente a los contenidos mentales de cada persona. (no es posible una colectividad de valores y acuerdos sociales generales desde esta perspectiva.)

Por otra parte, el subjetivismo altruista parte de la premisa en la cual el fundamento de una norma moral está centrado en los sentimientos altruistas que todos los seres humanos tienen y desarrollan, siendo el sujeto, y con ello su manera de actuar, guiado por motivos altruistas. Esta postura se establece en Hume, según el cual: “el fundamento de los juicios de aprobación y desaprobación moral no es la razón o el pensamiento, sino los sentimientos. El fundamento de la aprobación moral es el sentimiento de agrado o placer. El fundamento de la desaprobación moral

⁴ La autora toma esta cita del texto Moore G. E. (03): *Principia Ethica*, Cambridge 1903 ~1954. (Referenciada en su escrito).

es el sentimiento de dolor o desagrado.” (Merino, 2002, p. 46), con lo cual, siguiendo el argumento de la autora en cuestión, el hombre es capaz de distinguir entre un acto y ejecutarlo teniendo presente la distinción de una virtud natural (sentir agrado inmediato) y una virtud artificial enfocada en la utilidad. Esta reflexión que el ser humano hace en el momento de actuar, está motivada, según Merino (2002) por el carácter humanitario que el hombre comparte a los demás (sea este en menor o mayor grado).

No obstante, el subjetivismo altruista, presenta problemas en su planteamiento teórico, puesto que, la felicidad de los demás no compromete siempre a un individuo y con ello a su acompañamiento en las acciones. A su vez, no es preciso saber si las acciones que un individuo en relación con otro comparte son legítimas; al igual que no establece los límites de las obligaciones morales que se tienen con otra persona en una sociedad frente a un acto en concreto.

La tercera división que se puede mencionar dentro del subjetivismo es la racional, enmarcado bajo la concepción de respeto de la ley común, es decir, el actuar y con ello el acto de un sujeto dentro de la sociedad, debe hacerse respetando las leyes (acuerdos) comunes surgidas en un consenso racional referenciadas en un contrato social. El argumento central de esta teoría se basa en que en una sociedad al interactuar debe estar dirigida hacia acciones que maximicen el beneficio de todas las personas en especial de las menos afortunadas.

A pesar de que el subjetivismo racional presente como fuerte una teoría que se basa en acuerdos, es cuestionada su validez, puesto que, la sociedad puede establecer tantos acuerdos como lo considere necesario para lograr la felicidad y armonía de la mismas. Esto conlleva, a que el sujeto presente dos formas de actuar: la primera radica en el sujeto que, conociendo las norma, decide no cumplirla porque tiene una visión diferente de la misma y la segunda se da frente a la acción del sujeto por desconocimiento de la norma, evidenciando con ello la primacía de lo personal frente a lo general o público.

Paralelamente, este tipo de subjetivismo presenta una serie de controversias en lo referente al establecimiento de una ley general, puesto que, como se evidencia en el párrafo anterior, esta puede ser manipulada por el egoísmo o interés particular, desembocando en un atropello y desconocimiento de facultades como la igualdad o la equidad frente a un ideal que puede ser utópico dentro de la sociedad. (una moral personal que desconoce lo social).

Esta forma de subjetivismo racional, al generar pautas de comportamiento a nivel social en general, se convierte en el subjetivismo social, el cual, teniendo presente la teoría de Rawls y de Hobbes, menciona la importancia de los contratos sociales y cómo estos ayudan a regular la sociedad. Sin embargo, a pesar de que estos mencionan el término de justicia social, tiene fallas referentes a la forma en la cual se puede evidenciar la constitución de un grupo que emanan las leyes, puesto que estos deben tener: idoneidad, un valor de justicia, autonomía y desinterés en enriquecerse, lo cual se ve entorpecido por los deseos y el egoísmo, la racionalidad expresada en criterios particulares y con ello un velo de ignorancia que puede hacer que la sociedad no alcance un objetivo común.

En palabras de Rawls en su obra *A Theory of Justice*, (1972), citada por Merino: “Todos los valores sociales deben ser distribuidos igualitariamente, a no ser que una distribución desigual de algunos de ellos o de todos, beneficie a todas las personas. La injusticia consiste, entonces, simplemente, en desigualdades que no benefician a todos y cada uno.⁵” (Merino, 2002, p. 52) mostrando con ello la dificultad de mencionar tanto parámetros morales como legales desde una subjetividad racional aplicada a lo social.

Así pues, el subjetivismo y sus diferentes enfoques se caracteriza por tener una noción de lo moral como aquello que depende de la opinión personal de un grupo de sujetos y que de cierta forma trata de llegar a establecer una serie de acuerdos morales (consensos) aunque no de forma efectiva. Sin embargo, esta teoría presenta como principal falencia la necesidad de establecer nociones universales que están sujetas a la adopción y cumplimiento o no de las personas y con ello su conjunto de creencias, estableciendo de cierta forma un problema de validez de aquello que se puede considerar como válido o inválido en relación con la norma y la conducta de un sujeto en la sociedad.

1.4.Emotivismo moral

Es una corriente metaética que se caracteriza por tener en su estructura la idea de tolerancia emocional y sensible de una persona frente a una acción en términos de afección sensorial, por decirlo de alguna forma. Es una concepción moral en la que se relaciona las acciones y las

⁵ La autora toma este fragmento de John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972.

normas del actuar de un sujeto dentro de una sociedad con los sentimientos, implicando el desarrollo de un juicio de las acciones por la afección o un “gusto estético” en la realización de una acción, es decir, catalogar una acción bajo criterios de agradable o desagradable.

Su planteamiento teórico, como menciona Rabossi (1971), se caracteriza por tener una serie de enunciados o juicios éticos que carecen de ser denominados bajo los criterios de bueno y malo (en contraposición al iusnaturalismo y naturalismo), puesto que estos no designan propiedades de los sujetos o de los eventos que suceden en un espacio o sociedad determinada. Por ello, cuando se denominan posiciones bajo verdadero o falso, se hace en un sentido secundario.

El emotivismo se caracteriza por tener entre sus representantes a David Hume y su obra *Investigación sobre los principios de la moral*, Alfred Jules Ayer en *Lenguaje, verdad y lógica* y Bertrand Russell en *Religión y ciencia*, todos ellos fundamentados en dar una crítica a la razón y su papel como modelador moral de una sociedad (intelectualismo moral).

En concordancia con lo anterior, Hume afirma que la una pretensión moral no proceder solamente de un conocimiento de hechos bajo la denominación de bueno y malo como cualidades de un objeto, puesto que, al describir una acción, esta se hace en palabras que evocan un sentimiento o una emoción de aprobación o desaprobación y con ello una serie de características (cualidades) que no se pueden denominar como buenas y malas en sí mismas. Para el autor, la razón no puede juzgar cualidades de los hechos sino hechos concretos, puesto que:

Al no ser una cuestión de hecho, dicho carácter no aparece en la descripción de las propiedades reales de los objetos que podemos percibir (colores, formas, tamaños, movimientos, ...). Conocidas todas las circunstancias de un hecho no es la razón la que juzga sobre la bondad o maldad, sino el corazón, el sentimiento (Blasco, 2017, p. 3).

Al realizar la crítica de la moral intelectualista, se puede determinar que tanto la aprobación como la desaprobación son netamente sentimientos que el ser humano siente y que solo puede expresar a través de cualidades de su vivencia. Por lo cual, la concepción moral en la esfera social (esfera racional) se relaciona con lo que el ser humano siente como apropiado o inapropiado (esfera del gusto) y las pasiones que lo empujan al actuar, relacionándose así la concepción emotivista de Hume con el Utilitarismo.

Por otra parte, la concepción de Ayer se centra en determinar que no se puede discutir acerca de valores convenientemente, puesto que, toda disputa de valores radica no propiamente en el valor, sino en el hecho mismo, es decir, se muestra la equivocación de una acción basado en las circunstancias de la misma, cuestionando no el valor en sí, sino la forma de actuar del sujeto en concreto. Ayer (1971).

Desde este punto de vista, las discusiones morales son simplemente justificadas desde la perspectiva de un conjunto de creencias compartidas entorno a las concepciones morales de un par o grupo de sujetos (acuerdos entre los sujetos por medio de diálogo y la disertación racional). Sin embargo, cuando la discusión de un valor (basado en la disertación), no está determinada por un acuerdo entre pares, se abandona la justificación del mismo por medio del uso de la razón y hace acude a la emoción, por lo cual Ayer concluye:

“...sólo es posible argumentar sobre cuestiones morales si se presupone algún sistema de valores. Si nuestro antagonista concuerda con nosotros en expresar desaprobación moral por todas las acciones de un determinado tipo *t*, es posible que logremos hacerle condenar una acción particular A ofreciendo argumentos que demuestran que A es del tipo *t*. Pues, en efecto, la cuestión de si A pertenece o no a ese tipo, es una evidente cuestión de hecho. Si un hombre tiene ciertos principios morales, argüimos que, para ser consecuente, tiene que reaccionar moralmente de una manera determinada ante ciertas cosas. Pero lo que no discutimos ni podemos discutir es la validez de esos principios morales. No hacemos sino elogiarlos o condenarlos de acuerdo con nuestros propios sentimientos” (Ayer, 1971, p. 137)

Por lo cual, en relación a la noción de Hume, Ayer mantiene su crítica al intelectualismo moral y con ello establece una posición epistémica que apoya al emotivismo en cuanto a que un individuo actúa guiado por una emoción que se refleja en un acto, pero dicho acto no se puede entender netamente en términos racionales por lo que la misma acción conlleva.

Paralelamente, Russell establece que a lo largo de la historia se ha hablado del concepto de bien y de sus diversas aplicaciones en el campo moral y su relación con la sociedad. Sin embargo, al tener presente que la teoría moral se basa en una serie de concepciones que no son objetivas, en cuanto a que nacen de lo que un individuo crea o no como concreto, lícito, bueno y malo, lo que se establece para generar una “armonía” entre los sujetos es el diálogo, encontrándose con esto de acuerdo con Ayer.

La teoría emotivismo moral se caracteriza, como ya se ha visto, en tratar de desligar un poco el papel de la razón entorno a las acciones que hacen los individuos, tratando de catalogar las acciones bajo reacciones positivas o negativas, en términos emocionales. No obstante, la principal crítica que se le realiza al emotivismo moral, radica en que es un sistema teórico que se enfoca en que las acciones no siempre contienen un punto racional, lo cual, genera un problema en lo referente a la delimitación de una conducta y con ello la determinación misma de un acto, puesto que, al tener solamente una acción bajo criterios netamente emotivos o pasionales, las acciones se pueden tornar “subjetivas” según las concepciones del sujeto y con ello no se pueden establecer criterios válidos para determinar las acciones y los comportamientos en el ámbito moral y con ello en el ámbito jurídico concretamente.

1.5. El Escepticismo moral

El escepticismo es una corriente dentro de la metaética que afirma que no existe una moral objetiva o establecida, caracterizándose por determinar que la moral es, de cierta manera, una imposibilidad en términos significativos, es decir netamente racionales y universales pues: “El escepticismo moral sostiene que las proposiciones morales no son verdaderas ni falsas de acuerdo al criterio de verdad por correspondencia, y que el criterio de verdad por coherencia no es aplicable en moral.” (Farrell, 2013)

Bajo esta concepción, Farrell afirma que existen dos connotaciones que se le pueden dar al escepticismo, siendo una de ellas interna (o de primer orden), el cual sostiene que es un error de un juicio moral realizar una evaluación de una conducta moral, puesto que de aquí se generan una serie de supuestos éticos de carácter normativo que sugieren una pretensión moral en el actuar, es decir, en palabras de Mackie (1977), cuando una persona rechaza todos los juicios morales y adopta una posición normativa. La otra connotación es la externa (o segundo orden)⁶ se basa en supuestos filosóficos no morales que permiten tener una mirada objetiva de un tipo de verdad en el actuar de un individuo en concreto. en otras palabras, permite que un individuo tenga un punto de vista o status tanto de los juicios morales como de la moral en términos generales.

⁶ Tanto el escepticismo de primer como de segundo orden son categorías tomadas de (Mackie, 1977, p. 16).

A partir de lo anterior, los valores y con ellos los diferentes comportamientos que se pueden desprender de estos deben ser, desde esta teoría, no objetivos, puesto que no se pueden establecer como si fueran objetos inmóviles de los cuales se pudiera predicar cualquier cosa de ellos. En palabras de Mackie (1977), los hechos morales deberían ser entidades, o cualidades, o relaciones, de un tipo muy extraño, completamente distintas de cualquier otra cosa en el universo. Si las percibiéramos, tendría que ser a través de una facultad especial, o percepción moral, o intuición, completamente distintas de nuestro modo usual de conocer cualquier otra cosa. (p. 38)

En esta teoría, para poder conocer y con ello distinguir un acto como bueno o malo, se debe tener presente el concepto de verdad, puesto que las proposiciones morales no pueden ser catalogadas de verdaderas o falsas de acuerdo a la verdad por correspondencia, debido a que este tipo de verdad implicaría que un acto y con ello un valor fueran netamente objetivos y tuvieran unas características delimitadas para conocerlo y con ello emitir un juicio moral. A su vez, tampoco se puede hablar de una verdad por coherencia porque es un concepto que no se puede aplicar, lo cual establece que no hay principios morales últimos, sino que todo el tiempo se modifican según el cambio de la sociedad.

Por lo cual, el escepticismo, como lo menciona Farell (2013) hay que entenderlo como una teoría condicional o acotada, en la que la verdad no se puede limitar a las teorías de correspondencia y de la coherencia puesto que no se podría dar un valor de verdadero o falso. Por ende, para refutar el escepticismo moral hay que mostrar que el antecedente del condicional es verdadero y su consecuente es falso, con lo cual se cae en un sinsentido y con ello no se puede contradecir al escepticismo moral.

Desde esta perspectiva, una persona que se guíe bajo esta doctrina moral, pretende tomar todas las conductas como buenas sin privilegiar y por ello rechazar alguna, es decir, no hay una conducta moral que sea la mejor y la opcionada como universal, pues de llagar a serlo, desconoce las condiciones de un contexto determinado. Esto genera como principal problema una falta de criterio objetivo de un sujeto en lo referente a la toma de una decisión moral por un lado y con ello la incapacidad de brindar un juicio de valor y algún calificativo a cualquier conducta, puesto que para él es indiferente establecer la categorización, puesto que cuestiona la validez y la necesidad en la misma en términos del comportamiento humano, cosa que no es errada y es necesaria en el conocimiento y en el actuar mismo.

No obstante, si bien la duda es importante para empezar un razonamiento crítico, el hecho de no poder de cierta forma establecer normas o leyes que permitan delimitar a la sociedad implica un problema en términos de manejo de conductas y desde la perspectiva jurídica de renovación y validez de los contratos y convenios sociales, pues estos, al ser objetivos, no logran mantener un equilibrio y con ello un lenguaje en el que la sociedad interactúa con un orden, cayendo en una forma de subjetivismo y en un caso extremo de relativismo moral.

Capítulo II

Discurso moral en Nietzsche y discurso moral católico

La sociedad en el transcurrir del tiempo, ha tenido presente en su desarrollo una serie de normas o pautas que hacen que las acciones de los individuos se encuentren reguladas según parámetros preestablecidos por decisión colectiva en general o por imposición social. Estas decisiones o parámetros, al intervenir con los comportamientos, hacen que se desarrollen conductas que pueden ser interpretadas bajo términos o categorías de bueno o malo, morales o inmorales, según criterios que en ocasiones responden a una serie de generalizaciones no fundamentadas de opiniones y juicios sesgados.

Las primeras manifestaciones de la idea de moral se dan en la antigüedad, cuando el hombre de la prehistoria comienza a conocer su entorno y con ello a elaborar estrategias que le permiten sobrevivir a las condiciones hostiles que la naturaleza le presentaba. Es así, que el ser humano aprende de la naturaleza y concretamente de la observación de los animales, a establecer relaciones con los individuos de su misma especie para generar una manada o grupo y así fuera más fácil su supervivencia. De esta forma, al identificar un yo con características y necesidades individuales frente a un nosotros en torno a un grupo, el hombre empieza a establecer normas que le permitan convivir y con esto aplicar y mejorar las estrategias que le ayuden a sobrevivir, generando así:

De este modo las primeras leyes de la moral. Acostumbróse a concebir su tribu como algo de la cual él mismo constituía tan sólo una parte, y ciertamente una parte secundaria, puesto que veía toda su impotencia frente a la naturaleza severa y amenazadora al encontrarse aislado, fuera de la tribu. Por esta razón acostumbróse poco a poco a limitar su propia voluntad ante la voluntad de los demás, y este hecho constituye ya la base fundamental de toda moral individual. (Kropotkin, 1945, p. 81)

Por lo cual, la moral al establecerse en un grupo y con ello tener repercusiones sociales en general, se ha caracterizado por influir en el desarrollo de la vida del hombre y en la comunicación y relaciones que este tiene con otros en la sociedad misma.

Teniendo en cuenta que la filosofía moral es “el intento de alcanzar un entendimiento sistemático de la naturaleza de la moral y de lo que exige de nosotros —en palabras de Sócrates, de “cómo debemos vivir”, y por qué—.” (Rachels, 2006, p. 16) en el presente capítulo se esboza de manera breve pero concisa el discurso moral católico y el nietzscheano; resaltando los

argumentos centrales en que se fundamenta cada teoría teniendo presente su postura epistemológica, lógica, pragmática en relación con el actuar del hombre, clasificándolas a su vez en una de las posturas metaéticas para así poder establecer la relación con el valor de perdón en el tercer capítulo de esta investigación.

2.1. La verdad en Nietzsche

El concepto de verdad tiene gran importancia en el desarrollo de la teoría moral de Nietzsche, puesto que, para él la verdad es algo que se debe tratar con sumo cuidado, pues los seres humanos cuando se comunican, comparten algo que tiene características de verdadero para cada uno, es decir, comparten su conjunto de creencias con otras personas en medio de una serie de parámetros comportamentales que la sociedad impone para la relación de los individuos dentro de un contexto.

Así pues, al estar en contra de toda norma impuesta en la sociedad por considerarla falsa, Nietzsche establece que lo que el común de las personas conoce bajo el rótulo de verdad no es más que una serie de mentiras hegemónicas, por decirlo de cierta forma, pues como él lo menciona en su obra *Verdad y mentira en sentido extramoral* (2007), la verdad obedece en ocasiones al olvido y con ello a un impulso de creación de una verdad que se basa en una represión inconsciente y con ello en una mentira.

Desde esta perspectiva, Nietzsche menciona cómo en la sociedad se trabaja la idea de verdad y de justicia en términos de premio y castigo consecutivamente, puesto que las leyes y con ello el “estado” actúan teniendo presente lo más verdadero y lo falso como valores presupuestados para equilibrar la sociedad. Estos valores, enmarcados en las conductas morales que son enseñadas a los sujetos, hacen que el sujeto actúe por convicciones que cree verdaderas más no por las razones verdaderas, puesto que para un individuo es complejo conocer lo verdadero, pues este “se olvida de su situación; por tanto, miente inconscientemente y en virtud de hábitos seculares y precisamente en virtud de esta inconsciencia, de este olvido, adquiere el sentimiento de verdad” (Nietzsche, 2007, p. 16). Así pues, el olvido hace que el hombre no tenga una conciencia clara o conciencia tardía de aquello que se presenta como realidad, puesto que solo concibe está a través de lo que conoce y se le presenta en la sociedad como verídico con la finalidad de que coexista la mentira en aras de la conservación de la vida, pues la verdad en cierta medida tiene impresos

connotaciones de poder e intenciones que dirigen las acciones de los individuos de la sociedad según intenciones particulares.

Las normas y por ende el mismo lenguaje se encargan de establecer una serie de códigos y con ello posturas comunicativas que le brindan al hombre la capacidad de codificar y decodificar diferentes mensajes e información entorno a la comunicación y relación con los otros en la sociedad; esto gracias al intelecto, pues este es “un medio de conservación de un individuo en la sociedad.” (Nietzsche, 2007, p. 18). Sin embargo, en el intento de comunicación y de establecer el uso de las palabras en un discurso articulado, el hombre pretende por medio del intelecto y un interés personal, establecer una forma de manejo y dominio de los otros por medio de la adhesión de la sociedad a un conjunto de ideas personales, por decirlo así, tergiversando el discurso y con ello la intención del mismo en aras de presentar una realidad verídica basada en la mentira, es decir, la verdad está sujeta a un asunto de poder y con ello de contrato, pues el que posee el poder se hace indiscutiblemente poseedor de la verdad “absoluta”, por decirlo así, utilizando a su favor la falta de conciencia crítica y con ello histórica, pues, en palabras de Nietzsche, se hace pasar a la mentira por designaciones válidas con la finalidad de hacer parecer lo irreal como real (2007), es decir, un subterfugio a la realidad misma y con ello a los valores y su contenido moral.

Visto que la verdad se basa en una mentira, en otras palabras, una verdad manipulada por el poder, se puede decir que una persona es veraz cuando. “utiliza las metáforas usuales; por tanto, solamente hemos prestado atención, dicho en términos morales, al compromiso de mentir borreguilmente, de acuerdo con un estilo vinculante para todos” (Nietzsche, 2007, p. 25) Desde este punto de vista se puede establecer que la moral maneja contenidos y con ello un sistema axiomático comportamental en torno las acciones de un individuo y sus repercusiones en la sociedad que se basa en una imposición de mentiras que desvirtúan al hombre de su realidad, “obligándolo”, de forma consciente a cumplir su deber y sus obligaciones de forma ciega y con esta sesgada de la realidad. Sin embargo, el hombre se encuentra inmerso en la sociedad y con ello no pone en duda lo que se le presenta en ella porque no sabe distinguir entre una verdad y una mentira de forma inmediata, pues carece de una conciencia histórica y con ello de reflexiones activas que le permitan cuestionar su conjunto de creencias y por ende la sociedad y los discursos que se le presentan.

Así, la verdad se puede establecer como un conjunto de mentiras originadas por el autoengaño, es decir por el intelecto desvirtuado que ofrece la realidad en un contexto social ya sea por desconocimiento o por una conveniencia establecida. Por lo cual, al manejar la verdad en un sentido limitado en relación al intelecto y su correlación directa con un interés personal, que desliga de la colectividad y por ende de la verdad en cuanto verdad, el hombre tiene como salida para descubrir lo verdadero, quitarse la máscara que le fue impuesta de manera convincente por la sociedad y su conjunto de creencias manipulado por la misma e intentar reconocer que en el lenguaje existe multiplicidad de palabras y conceptos que pueden relacionarse entre sí, teniendo presente que es un proceso arduo en el que la conciencia juega un papel importante para la reflexión y el análisis pero que esta es tardía en el hombre, es decir, no es un ejercicio inmediato y constante, por lo que la verdad sería una característica difícil de lograr y de retener frente a lo presentado como real. A su vez, esta debe ser, en cierta manera holística y con ella desligada de toda estructura que imponga normas que la definan y olvide otras realidades consecuentes con ella en este ejercicio.

De modo que, Nietzsche con su descripción de la verdad en cuanto a la necesidad de alejarse de las metáforas y de las mentiras que la sociedad muestra como ciertas, presenta una alternativa clara tomando la característica primordial de la razón en relación con la capacidad de reflexionar y discernir entre lo verdadero y lo que se presenta como tal. Por ello, el hombre tiene, según el autor, la capacidad y herramienta de acudir a la conciencia histórica que le permita reflexionar su realidad y con ello replantee su conjunto de creencias. Paralelamente, el hombre puede acudir a la capacidad de olvido sea consciente o inconsciente como una herramienta, que le permite desligarse de la “pseudoverdad” y construir unas nuevas de carácter crítico y holístico, por decirlo de cierta manera. Sin embargo, para que se dé un olvido consiente, el sujeto debe realizar un ejercicio constante de reflexión, puesto que la conciencia es tardía y no se encuentra presente todo el tiempo en las relaciones y acciones que un sujeto realiza en una sociedad. Por lo cual, en el presente capítulo, partiendo de la definición y concepción de verdad en Nietzsche, se puede ver de manera un poco más clara su planteamiento de la moral en torno a lo verdadero y a la característica primordial de la reflexión y por ende la transvaloración de los valores en general.

2.2. La noción de moral en Nietzsche

“Yo soy un filósofo discípulo de Dionisio, preferiría ser un sátiro antes que un santo” (prólogo de *Ecce Homo*).

Con esta frase introductoria se puede evidenciar la forma de pensar y en la cual Nietzsche concibe la realidad como algo que es etéreo y que es simplemente una fantasía o metáfora en relación con la forma en la cual el hombre debe actuar desde una perspectiva escéptica. En el presente apartado del trabajo se tratará de esbozar la noción de moralidad de Nietzsche, teniendo presente su contexto y con ello su enfoque crítico de la realidad, tomando como punto de referencia tres obras que de cierta manera tratan de reunir la forma de ver la realidad y el pensamiento del autor en torno a la moral y el actuar del hombre en la sociedad: *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del Mal* y *Genealogía de la Moral*.

Primeramente, gran parte de la obra del autor gira entorno a valorar y conservar la vida en contraposición a la preponderancia de la razón científicista de la época (positivismo). De allí que se le considere como un filósofo de la sospecha y crítico de la realidad en cuanto a que esta brinda una mirada falsa y desvirtuada de la vida del hombre y su actuar en la sociedad. Por ello, es importante dentro del análisis del discurso del autor, mencionar que Nietzsche realiza una deconstrucción de las categorías y los valores existentes en la sociedad del momento para después proponer la figura del Superhombre *Übermensch* como aquel que le da un nuevo sentido a la forma de vivir y de actuar del hombre en la tierra, un sentido desligado de la moral y de toda estructura que cohiba al hombre y su desarrollo.

En los inicios de su pensamiento se puede denotar que su teoría filosófica está influenciada por una nostálgica visión del pensamiento y cultura griega, puesto que, al realizar éste una lectura de los textos clásicos, retoma la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco, denotando al primero bajo una connotación de una racionalidad normativa y al segundo identificándole con la necesidad que tiene el hombre de rescatar lo importante de la vida, aquello que le es originario, primordial y que, de cierta forma, lo desliga de lo apolíneo (razón netamente instrumental. Positivismo). Esta forma de pensar, se verá reflejada en su obra *Así habló Zaratustra* y en *El nacimiento de la tragedia*.⁷

⁷ Referencia tomada del prólogo de *genealogía de la moral* (2015)

La virtud como ideal o forma de vivir en la antigua Grecia, se convierte en un elemento que le dice al hombre como debe comportarse y con ello actuar en la sociedad para alcanzarla, es decir, el hombre conoce y evita ciertos comportamientos con la finalidad de alcanzar la plenitud y por ende mantener la armonía social y de su ser, si se puede decir así, pues como lo menciona el autor en *El nacimiento de la tragedia*: “el racionalismo nunca se ha mostrado tan ingenuo como en esta tendencia vital de Sócrates. El socratismo desprecia el instinto y, con ello, el arte. Niega la sabiduría cabalmente allí donde está el reino más propio de ésta” (Nietzsche, 2009, p. 235), esta forma de decirle al hombre como actuar, es corromper y con ello imponer una serie de pautas comportamentales que le desligan de su esencia animal en aras de alcanzar un ideal que vicia lo dionisiaca del hombre en relación con lo apolinieo. De aquí que se presente el primer vestigio de crítica a la realidad en la que el hombre se encuentra inmerso y con ello se establezca un camino de cierta forma dinámico de su pensamiento en torno a aquello que interviene y se presenta en el desarrollo de la sociedad en relación al hombre y su actuar.

Paralelamente, otra noción importante que Nietzsche establece en sus obras en general es su ideal de historia, pues para éste, el hombre y la sociedad no poseen o pierden su conciencia histórica⁸, siendo esta pieza clave para poder entender y comprender los diferentes procesos que la sociedad ha tenido alrededor de la historia (vista de una manera crítica), denotando su importancia en la comprensión de lo real como proceso en devenir, pues como afirma en su obra *Humano, demasiado humano*:

Los frutos según la estación. Todo futuro mejor que se le desee a la humanidad es necesariamente también un futuro peor en más de un respecto, pues es una quimera creer que una nueva etapa superior de la humanidad reunirá en sí todas las ventajas de etapas anteriores y que deba, por ejemplo, producir también la suprema configuración del arte. Más bien cada estación tiene sus atractivos y encantos para sí y excluye los de las otras. (Nietzsche, 2001, § 239)

Es evidente que el pensamiento del autor en la anterior referencia, menciona la importancia de conocer y comprender la conciencia histórica en relación al desarrollo de la vida del individuo en la sociedad. Esta, al igual que la inteligencia, son herramientas que le permiten al hombre

⁸ Nietzsche establece tres tipos de actitudes frente a la historia: la monumental, como aquella que satisface las necesidades del hombre en modelos pasados, la anticuarria, que busca la conservación de los valores y las tradiciones en la vida presente y la crítica en la cual se toma conciencia de la historia y se condena los elementos que no son útiles para la realización de los propios valores.

relacionarse con otros individuos a través del lenguaje. Sin embargo, presentan un peligro para el hombre puesto que pueden esconder mentiras y valores falsos promulgados por una serie de discursos poderosos que tergiversan lo que se puede denominar como realidad, pues estos se encuentran direccionados de tal forma que la sociedad los tome, adhiera de forma natural a su actuar y con esto sean reproducidos con la finalidad de que sea más fácil manejar al individuo en la sociedad. De tal manera que la alternativa para salir de esta “trampa” y vedar las máscaras que se presentan como veraces es la sospecha, pues:

Todo espíritu profundo tiene necesidad de una máscara; más aún, entorno a todo espíritu profundo se forma constantemente una máscara, gracias a la interpretación continuamente falsa, es decir, superficial, dada a todas sus palabras, a todos sus pasos, a todas las manifestaciones de su vida.
(Nietzsche, 1985, p. 101)

Dejando claro que, en la sociedad a pasar de que existan mentiras que el hombre asume en su actuar y en su conjunto de creencias, se puede desanudar el entramado de lo presentado como real por medio de una reflexión y un análisis de la realidad y de los discursos que en ella intervienen utilizando, aunque no sea sencillo para el hombre, la conciencia histórica, la sospecha y por ende la crítica a todo lo que se presenta como verdadero o absoluto.

Teniendo en cuenta que, para Nietzsche, según Toni Llácer (2015), el conocimiento es una operación peligrosa en la que una persona no sale indemne, sino que busca, por el contrario, transformar algo según sus conocimientos, es necesario direccionar la mirada a las tres obras ya mencionadas en relación al planteamiento moral, para luego determinar en el tercer apartado la influencia de su teoría con el término de perdón pragmático.

En la obra *Así Habló Zaratustra*, Nietzsche pretende generar la idea de algo nuevo, utilizando a Zaratustra como un personaje, hombre, profeta, que viene a representar lo novedoso en contraposición a las doctrinas políticas, morales (religiosas), filosóficas y científicas de la sociedad. Con ello, el autor pretende mencionar y criticar la forma en la cual la sociedad de su tiempo estaba siendo “corrompida” por un imperante deseo de ver todo desde un positivismo y por una serie de doctrinas, un poco dogmáticas, que coaccionan la libertad del individuo y su forma de pensar y actuar en la misma. Pues, como menciona Kaufmann (1969) Nietzsche pretende con su filosofía y su forma de ver la vida, perforar y problematizar premisas aceptadas y con ello atacar los sistemas (teorías, comportamientos, etc.) presentes en la sociedad.

Así pues, la relación del hombre con lo apolíneo y lo dionisiaco referenciado en su obra *El nacimiento de la tragedia*, en relación con lo anterior, juegan un papel importante y brinda el primer fundamento para acercarse a su pensamiento en torno a la moral y es la idea del hombre como un ser que se ha enfrascado, por decirlo de alguna forma, en una serie de tareas que lo obligan a realizar una serie de acciones que para él son naturales (apolíneo), pero que en realidad son máscaras o ilusiones enmarcadas en un contexto social y un lenguaje que existe en la misma, obedeciendo así una serie de pautas que se reúnen en una moralidad de masas y por ende de esclavos que desconoce y olvida el papel de lo animal que es innato en el hombre, dejando como única salida el retorno a lo dionisiaco, siendo esto concebido como una forma de reconciliarse con un todo. Es decir, desligarse de todo aquello que niegue la capacidad de dejarse guiar por los instintos y con ello por una nueva “razón”. Pues, como lo menciona en Zaratustra:

“Yo quiero enseñar a los hombres el sentido de su ser: ese sentido es el superhombre, el rayo que brota de la oscura nube que es el hombre. Más todavía estoy muy lejos de ellos, y mi sentido no habla a sus sentidos. Para los hombres yo soy todavía algo intermedio entre un necio y un cadáver”
(Nietzsche, 2015, § 8)

Lo dionisiaco puede ser comparado con el concepto del velo de Maya empleado en la filosofía hindú, el cual: “hace referencia al carácter ilusorio del mundo: percibimos en el mundo una infinidad de fenómenos diferentes, pero nuestra percepción actúa como un velo que no nos deja ver que, detrás de esa apariencia de multiplicidad, se esconde una única realidad” (Llácer, 2015). El hombre, así como Zaratustra debe ser libre y utilizar lo dionisiaco para revelar lo verdadero de la vida, es decir, ser libre de la verdad que le es presentada en la sociedad y con ello ser un todo, desligando de categorías sociales, teorías dogmáticas y demás que le impidan ser el mismo.

Paralelamente, al tener en cuenta lo mencionado por Zaratustra, no es extraño encontrar que el segundo fundamento de la moral en Nietzsche, a modo general, es la concepción de bien y de mal en el actuar del hombre. Por ello, estos conceptos se unen con su desprecio por un lado y su crítica a la religión cristiana y su doctrina, puesto que él, en concatenación con lo anterior, la considera como una moral de esclavos puesto que esta se basa en un resentimiento, sirviendo a ideales de señores morales o poderosos.

Es así como el hombre de la sociedad busca sobresalir y con ello modificar las conductas morales y los valores de la misma sociedad a su favor puesto que: “el hombre distinguido se

busca instintivamente su torre de marfil, un reducto en el que se vea libre de la masa, del vulgo, de la muchedumbre, donde pueda olvidar “el hombre”” (Nietzsche, 1985, §26). De tal manera que el concepto de bueno (*gut*) y malo (*schlecht*)⁹, en concatenación con lo dionisiaco y apolíneo, se encuentra permeado por los intereses de unos pocos, discursos y doctrinas esclavistas que promulgan la miseria y con ello la pobreza como valores buenos o ideales morales del hombre en cuanto a su conjunto de creencias se trata.

Desde esta perspectiva, lo bueno representaba en un momento lo simple, aquello que se hace por el otro sin ningún interés, pero, desde la visión judeocristiana, lo bueno se convirtió en un valor con una connotación diferente, pues, para Nietzsche el cristianismo¹⁰ no es una religión del amor sino una religión de odio que se basa en una serie de preceptos de otro mundo que se componen de normas que privan a la persona a ser libre y de tener una razón diferente al dogma presentado pues promulgan el resentimiento y con ello la idea de bueno emparejada con valores la humildad, piedad, compasión en contraposición a las cualidades del hombre fuerte y poderoso.

Paralelamente, con la idea de bueno surge a la par la idea de malo y de malvado (*böse*), mencionado Nietzsche (2015) la idea de transvaloración, pieza clave para entender la *Genealogía de la moral* y con ello su propuesta de superhombre. Ésta se origina al llamar malvado a lo que antes se llamaba bueno (al poderoso, al violento y al lleno de vida), siendo lo bueno el hombre bajo, simple, indigente y enfermo. Ambas características pervierten el actuar del ser humano en la sociedad y con ello despiertan la idea de culpa (*Schuld*) y de deuda en una relación de miedo y con ello de una deuda con un deudor por una gracia o un acto que debe ser remediado.

Los conceptos de bueno y malo se encuentran relacionados con el actuar y con el seguimiento de un código moral dentro de la misma sociedad. Por tal motivo, Nietzsche menciona que los valores fueron corrompidos por una serie de “pseudo valores” que son empleados y con ello reproducidos en la sociedad con la única finalidad de guiar y mantener una serie de esquemas que están predispuestos bajo el interés de unos pocos. Por ello, en unos de sus aforismos, el autor

⁹ “El *pathos* de la nobleza y de la distancia, como hemos dicho, el duradero y dominante sentimiento global y radical de una especie superior dominadora en su relación con una especie inferior, con un *abajo* —éste es el origen de la antítesis *bueno y malo*” (Nietzsche 1978, I, § 2).

¹⁰ El cristianismo es el heredero de la transvaloración moral realizada por el pueblo judío, es el heredero de la rebelión de esclavos en la moral.

menciona, a manera de sarcasmo: “Jesús decía a sus compatriotas: “La ley era para los esclavos; amad a Dios como yo lo amo, como hijo suyo. ¡qué nos importa la moral a nosotros, hijos de Dios!”” (Nietzsche, 1985, §164).

Por consiguiente, la idea de lo bueno y lo malo se concatenan entre sí con la memoria y la conciencia, llegando a la obra la *genealogía*¹¹ de la moral, en la cual Nietzsche pretende “reconstruir la lógica de la aparición de la moral, determinando condiciones necesarias para que este fenómeno surja y estableciendo una concatenación entre éstas.” (Serrano, 2004, p. 57). Desde esta perspectiva, en esta obra, en relación con las ya mencionadas (*Así habló Zaratustra* y *Más allá del bien y del mal*), se encuentra el tercer fundamento que ayuda a tener una visión un poco más clara acerca de la noción de moralidad del autor y es la idea de la transvaloración de los valores y la resignificación de los mismos dentro de la figura del superhombre en la sociedad.

En esta obra se puede encontrar la crítica directa a los conceptos de bien y de mal y a su vez cómo estos han influenciado la conciencia de los individuos coartando en cierta manera su libertad. La idea de conciencia y con ello de culpa y similares, pretenden denotar el origen de deuda (compromiso), relacionando esta con la palabra redención direccionada a través del sacrificio, Por ello, en esta obra, se puede evidenciar como la única forma de poder emprender una vida libre de coacciones y con ello de doctrinas morales tergiversadas es el origen de un ideal que no envenena a la persona con una cura o guía, sino que le muestra una nueva manera de ver y actuar en la sociedad, siendo este el superhombre.

De esta manera, la idea final del proceso de deconstrucción realizada por el autor acerca de la sociedad y las dinámicas que afectan al hombre y su comportamiento dentro de la misma, es establecer una crítica contundente a la forma de actuar y a los modelos figurativos de comportamientos que promulga una sociedad apolínea, basados en una serie de conductas que manejan la conciencia del individuo bajo el poder e intereses de un selecto grupo que difumina la realidad en algo alegórico. Puesto que, esta se fundamenta en una serie de metáforas que hacen que el hombre y su actuar obre de manera sosegada con un conjunto de creencias originadas en una tergiversación de la realidad y su lenguaje mismo.

¹¹ Nietzsche introduce el término *genealogía* en la filosofía para referirse a un modo de hacer historia que consiste, en primer lugar, en una mezcla de lo que él llamó historia crítica e historia monumental. Enrique Serrano (2004)

Paralelamente, para poder afirmar que Nietzsche realiza una deconstrucción de la sociedad en torno a los valores y demás categorías que el hombre emplea en la misma para relacionarse, se debe tener presente que la teoría moral del autor es de tinte escéptica, pues, al ser uno de los filósofos de la sospecha, pretende realizar un análisis específico y detallado de la sociedad de su tiempo y con ello mencionar que no puede concebirse una sola forma de moral establecida, una moral universal, puesto que cada sujeto y sociedad tiene unos parámetros diferentes para poder constituirse a sí mismas como tal, por lo cual, lo que se llama verdadero en un lugar puede ser falso en otro, careciendo esto de criterio y por ende de validez.

De esta forma, la teoría moral nietzscheana se basa en una liberación, por decirlo de alguna forma, de aquello que se presenta como bueno, absoluto, equilibrado, aquello que corresponde a lo apolíneo y por ende una moral de esclavos, es decir, una serie de normas que están direccionadas en la obediencia ciega y no consensuada de los sujetos de una sociedad en general. Pues, como Nietzsche lo expresa, de forma metafórica: “morir de sed en el mar es espantoso. ¿es preciso que echéis mucha sal a vuestra verdad para que luego ni siquiera sea buena... para apagar la sed?” (2005. §81), evidenciando así un hastío de las pseudo verdades de la sociedad en relación con una nueva alternativa para la misma: la transvaloración de los valores y el superhombre.

Así pues, la deconstrucción que realiza Nietzsche es en cierta forma un proceso que penetra las estructuras más ínfimas de la sociedad misma y busca, a manera de martillo, develar todas aquellas pautas que se encuentran como verdaderas en la misma y se hacen llamar valores absolutos, pues la propuesta del autor radica en realizar una transvaloración de los valores que se dan por sentados en la sociedad con la idea despertar la conciencia de aquellos que intenten buscar una salida a las metáforas que se hacen pasar como verdaderas y se imponen como tal, pues: “los principios sirven para tiranizar, para justificar, para honrar. Para vilipendiar o para disimular nuestros hábitos. Dos hombres que tengan, en el fondo, los mismos principios, pueden hacerlos servir para fines radicalmente distintos” (Nietzsche, 2005, p. 132) De esta forma, el hombre y con ello sus principios pueden ser, como se expresa en *Verdad y mentira en sentido extramoral*, verdaderos en cuanto a que este mismo los reflexiona y busca tener una perspectiva holística de la realidad.

Por lo cual, al realizar el abordaje de la teoría moral en Nietzsche se puede concluir que el autor pretende derrumbar los pilares sosegados en los que se basa la sociedad de su entonces introduciendo, de manera analítica y crítica severa, una serie de ideas que se encuentran concatenadas con la redención del hombre, por decirlo de alguna forma, de su vida apolínea para que este encuentre el sentido de vivir en la reflexión de su realidad y con ello en lo dionisiaco, presentándose esto como el culmen y la meta que un hombre debe alcanzar, desvirtuando así toda idea de moral de esclavos y ratificando como modelo de superación de esta al superhombre.

El superhombre, mencionado en *Así habló Zaratustra* y en otras obras, es una propuesta que Nietzsche intenta proponer como resultado de su deconstrucción de la realidad y de la transvaloración de los valores establecida en su crítica a la moral. Este es un ideal al cual todo ser humano debe aspirar, pues este intenta alejarse de los envenenadores y de las metáforas que la sociedad presenta como verdaderos, desligándose de lo material y buscando ir más allá de sí mismo, es decir, contempla la posibilidad de darse y con ello de donar sin ningún tipo de interés, buscando por medio de la reflexión constante de su conjunto de creencias en relación a lo que se le presenta en la realidad como verdadero, la verdad en todas sus connotaciones y contextos posibles. De esta forma:

“Las costumbres representan las experiencias adquiridas por los hombres anteriores con respecto a lo que consideraban útil o nocivo —pero el sentimiento con respecto a las costumbres (la moralidad) no hace referencia ya a estas experiencias como tales, sino a la antigüedad, la santidad y el carácter incuestionable de las costumbres. Por ello, la moralidad se opone a que se realicen nuevas experiencias y a corregir las costumbres, esto es, se opone a la formación de nuevas y mejores costumbres, es decir, embrutece.” (Nietzsche, 2000, §19)

Estableciendo con ello una forma de ver la vida y la realidad entorno a la moralidad y en general a la forma de vivir y de actuar del hombre en la sociedad. Estas pautas serán claves para el tercer capítulo de la presente investigación: El perdón como puente entre el discurso moral católico y el nietzscheano, pues es importante para que se pueda hablar de perdón, tener presente la noción de verdad y de moralidad esbozadas anteriormente.

2.3. Concepción de moral desde el catolicismo

El catolicismo es una religión que fundamenta su creencia y la forma de actuar del hombre en una serie de principios emanados de un ser superior que le son revelados al hombre por Dios.

Desde este punto de vista, a través de la historia se evidencia la relevancia e influencia que esta doctrina ha tenido en el desarrollo de la humanidad hasta nuestros días.

Las normas que sirven para fundamentar la moral de la religión católica tienen su origen en los fundamentos religiosos y normativos del pueblo hebreo, sintetizadas posteriormente en el decálogo de los diez mandamientos; siendo estos aún enseñados a las personas que profesan esta religión. Sin embargo, como toda doctrina religiosa, ha sido influenciada por algunos rasgos aristotélicos, neoplatónicos, estoicos, kantianos y en cierta medida marxistas en su transcurrir (teología de la liberación) (Migallón, 2010).

El principal argumento de esta forma de moral se fundamenta en la creencia de “que todos los hombres somos hermanos, hijos del mismo y único Dios, a quien le debemos nuestro ser y quien nos comunica una nueva vida, su propia vida, para que vivamos conforme a su espíritu y no conforme a los apetitos del instinto, propios de la animalidad” (Álvarez, 2000). Por lo cual, se entiende que los actos o acciones que un individuo ejecuta acordes a lo anterior se entenderá bajo bueno; de ser lo contrario, se entenderán las acciones como malas y se les rotula bajo el término de pecado. Desde esta perspectiva, para entender mejor el discurso moral católico y con ello poder identificar su influencia en los actos de un individuo en la sociedad, es clave empezar a desglosarlo según una serie de categorías que la misma iglesia ha definido para ello como lo son la fe, su profesión y la celebración del misterio cristiano.

Primeramente, al ser una religión que fundamenta el actuar humano en el conocimiento de un Dios por revelación divina del mismo, el hombre, al ser creado por éste, es llamado a conocerlo y a buscarlo en el mundo a través de acciones espirituales que le permitan acercarse a él. Este conjunto de creencias se le denomina fe, siendo este un concepto judío que se deriva de la palabra hebrea *emuná* que significa tres cosas: firmeza, seguridad y fidelidad. Así pues, el hombre está llamado a seguir a Dios teniendo presente una serie de momentos que involucran una profesión de fe, el conocimiento de unos pasos o sacramentos que acrecientan la misma y con ello una vida de oración que le permita alcanzar la vida eterna.

Desde esta perspectiva, no es extraño que la fe sea uno de los pilares más importantes de esta religión, puesto que, desde sus inicios y más concretamente en la Edad Media, se evidencia la discusión de la misma sobre otros tipos de conocimiento (discusión fe y razón). A su vez, al tener esta religión un origen iusnaturalista, se evidencia que no existe un fundamento diferente a

la creencia en Dios que no sea un principio natural – teológico ¹² y con ello su influencia como principio o norma moral en el actuar del hombre, pues: “Dios quiso dar a las creaturas racionales no sólo su ser natural (*ese naturae*), sino el ser sobrenatural (*ese gratie*): una participación en la naturaleza divina, en la bondad divina como es en sí misma” (Haro, 1980, p. 36)

Dentro de la fe, aparece la concepción antropológica creacionista referenciada en el libro de la Biblia, siendo este el texto por excelencia que enmarca la historia y el conjunto de creencias sagradas que influyen la forma de actuar de las personas que profesan esta religión. En este punto, se podría decir que es donde está más clara la concepción de bien y mal en torno a la moral y el actuar del hombre, puesto que, este se desenvuelve en una especie de dualismo¹³ religioso, por decirlo de cierta manera, en la cual, si un sujeto está dispuesto a seguir una serie de pautas o normas que le permiten conseguir su salvación, sus acciones serán catalogadas como buenas, mientras que si hace lo contrario a lo que dice las normas o las incumple, será catalogado como malo y por ende llevará una vida de oscuridad, tinieblas y por ende de pecado.

El hombre para poder tener y con ello acrecentar su fe, debe acercarse a Dios por medio de los sacramentos. Estos son concebidos como una serie de pasos por medio de los cuales se crece espiritualmente y se logra tener un mayor acercamiento con Dios. *El Catecismo de la Iglesia Católica* expone que los sacramentos son un medio por medio del cual el hombre se puede acercar a Dios para obtener su salvación con la ayuda del Espíritu Santo (bautismo, confirmación, comunión, matrimonio, sacerdocio, unción de los enfermos, confesión). Estos son alcanzados mediante una preparación previa y son dados por el superior encargado en una acción litúrgica en general (diácono, sacerdote, obispo).

En concordancia con lo anterior, en la profesión de fe, el hombre con la ayuda de los sacramentos y su preparación previa para ellos, se acerca y es capaz de comprender la doctrina cristiana y aplicarla a su vida y a su entorno. Puesto que es en este punto donde aparece el decálogo de los mandamientos como una guía para que el hombre pueda actuar y con ello ser agradable a Dios y tener una vida en paz tanto consigo mismo como con los otros. En otras

¹² La religión católica, al igual que la teoría iusnaturalista, no poseen un criterio epistemológico que le permitan fundamentar sus postulados de forma concreta.

¹³ El dualismo se toma aquí el hacer referencia a la salvación: ir al cielo y a la condenación: ir al infierno. Esta es uno de los pilares que acompañan a la fe e intervienen en el actuar humano y en su forma de relacionarse con los otros.

palabras, los sacramentos y con ello la noción de moral pretenden ayudar al discernimiento del hombre en sus acciones basadas en el libre albedrío.

Por último, dentro de esta breve descripción de los pilares del discurso católico, aparece la celebración del misterio cristiano. Este hace referencia a la configuración de los sacramentos y la teoría cristiana con las acciones del hombre y un acto concreto que es la liturgia eucarística. El hombre está llamado, según la doctrina de esta religión a ser una persona que transmita cosas buenas y que lleve el mensaje de Dios a la sociedad. Es decir, esta es la etapa culmen de la religión católica, pero es la que se lleva a cabo todos los días y en toda ocasión, por decirlo de cierta forma.

Por consiguiente, la moral católica y por ende las acciones que hacen las personas que configuran su conjunto de creencias con la doctrina de esta religión, pueden establecer como un fundamento básico para sus acciones el decálogo de los diez mandamientos, ya que de este se desprende, en cierta medida, lo que se considera como bueno y malo, las acciones, virtudes y valores que un individuo tiene para poder ejecutar una acción de manera consciente y voluntaria.

Los diez mandamientos aparecen referenciados en la Biblia en los textos del Éxodo (20, 2-17), Deuteronomio (5,6-21) y en los diferentes evangelios que esta contiene. Son claves para comprender lo anterior, porque en ellos se fundamenta la forma en la que el hombre debe actuar para generar equilibrio en su entorno y para agradecerle a Dios. “si amas a tu Dios, si sigues sus caminos y guardas sus mandamientos, sus preceptos y normas, vivirás y de multiplicaras” (Dt. 30,16).

Las pautas y fundamentos del actuar del hombre, en relación con la moral de la iglesia católica, ha permitido que con el tiempo el discurso se especialice en diferentes ramas de estudio, conociéndose la moral fundamental, familiar, sexual, social entre otras, todas enfocadas en dirigir y dar pautas del comportamiento del hombre en la sociedad a semejanza de los criterios divinos.

En la actualidad, los moralistas fundamentan el origen del discurso en un diálogo más ameno y con ello abierto frente a las nuevas concesiones de la sociedad y actuar del hombre en la misma, teniendo presente la conciencia, las acciones humanas y el cumplimiento de la ley de Dios.

La actitud de respuesta “diálogo” es un rasgo esencial de toda religión efectivamente vivida. El hombre sólo llega a la religión cuando ve en lo santo un poder que se dirige a él y con el que puede entablar diálogo. Ahora bien, moral y religión no son términos simplemente sinónimos. Una moral puede todavía seguir subsistiendo cuando la religión ha dejado de ser ya fuerza viva. Además, dentro de las éticas religiosas podemos distinguir dos grandes tipos: en primer lugar, aquellas que desde un principio e intrínsecamente están informadas por la religión; en segundo lugar, aquellas cuya forma religiosa es extrínseca y que reciben de la religión, por decirlo así, una sanción accesoria y ulterior. (Häring, 1968)

Desde esta perspectiva, las acciones del hombre dentro de la religión católica, se encuentran guiadas, como se expresaba anteriormente por los diez mandamientos en unión con el libre albedrío y la conciencia, siendo esta enseñada, cultivada y desarrollada a través de la vida por los diferentes ejercicios que un individuo hace en relación con la doctrina dada para este fin.

Así pues, José Silvio Botero (2013) afirma que la conciencia del ser humano es guiada y con ello educada en una serie de etapas las cuales son la etapa de la anomia, la cual va desde el nacimiento del niño hasta los cuatro años. Esta etapa es la que el niño está en un periodo de descubrimiento de su entorno con estímulos de placer y de dolor expresados en la risa y llanto respectivamente. La segunda etapa es la heteronomía que va desde los cuatro hasta los diez años. Es en esta en donde el niño recibe la norma moral de sus padres y educadores, conociendo el bien y el mal con el premio y el castigo.

Paralelamente, la tercera etapa es la socionomía, en la cual se encuentra la adolescencia de una persona. En esta etapa la persona comienza a forjar sus propios criterios de bueno o malo según las relaciones que establece en su ambiente. Por último, está la autonomía, decidiendo por sí mismo y teniendo plena conciencia de sus actos y acciones. Desde esta perspectiva, la iglesia católica y por ende su discurso, tiene un acompañamiento y con ello una guía para la persona, orientada hacia su bienestar y el conocimiento de Dios y fundamentación de su fe. (sacramentos)

No obstante, dentro de las diferentes pautas morales que ya se han esbozado, el discurso católico en términos generales, cuando apela a la conciencia y al libre albedrío en el actuar del hombre, abre la puerta para que la persona realice lo que se ha llamado la subversión de los valores, es decir, ejerza una acción no por voluntad de hacer el bien, sino por una ganancia personal, malinterpretando lo que dice doctrina y presentando un problema moral en el cual Dios

se convierte en un objeto de consecución de una meta personal, delegado del bien y con ello de la norma natural que fue dada por el mismo, haciendo pensar que los preceptos de esta religión caen en un subjetivismo moral y en ocasiones en un emotivismo de tinte religioso.

2.4. Las posturas metaéticas y el discurso católico y nietzscheano

La metaética es un apartado de la filosofía moral que le brinda al hombre las herramientas que le permiten reflexionar sobre las diferentes acciones y conductas que se relacionan con doctrinas epistémicas y el conjunto de creencias de un individuo en dirección a un acto en la sociedad. Desde este punto de vista, no es extraño que la metaética sea la encargada de reflexionar la ética de primer orden en aras de dictaminar las diferentes formas de actuar según el lenguaje y las características que una acción contiene.

Dentro de la sociedad existen innumerables elementos que le permiten al hombre construir una comunidad y relacionarse en la misma y uno de ellos es el lenguaje, por lo cual, al realizar el análisis y con este el emparejamiento del discurso moral católico contemporáneo y el nietzscheano con la postura metaética iusnaturalista y existencialista respectivamente, se pretende mencionar las características que cada uno tiene en relación con cada postura, pues desde allí, se puede determinar su influencia en la sociedad y en el actuar del hombre.

Primeramente, el discurso moral católico desde una perspectiva general, se cataloga bajo la teoría metaética iusnaturalista teológica, puesto que como se decía anteriormente, promulga una serie de leyes o mandados que fundamentan el actuar del hombre teniendo como referente claro la noción de Dios como ente y regulador del hombre y de todo aquello que lo rodea. Desde esta perspectiva se tiene la concepción de ley natural por medio de la revelación y de la fe, pues esta es la encargada de crear el puente entre el hombre y Dios y por ende establecer la verdad de tinte teológico por medio de la revelación divina.

Así pues, al mencionar el iusnaturalismo teológico como la teoría por excelencia en la que se puede concatenar el discurso moral católico en términos generales, se establece que esta disertación presenta una serie de principios prácticos que se fundamentan en una serie de normas o ideales presentados al hombre con la idea de realizarlos en la sociedad. Dichas pautas hacen que el sujeto configure su conjunto de creencias en relación a lo que el dogma le presenta y con

ello interprete y actúa de manera en la cual honre los principios y valores que la doctrina cristiana representa.

Sin embargo, al mencionar que el discurso moral católico se puede clasificar dentro de esta teoría metaética, se puede establecer la principal falla de su discurso en términos pragmáticos y con ello de validez, pues este solo se basa en una serie de leyes que son promulgadas y conocidas por designios de fe en relación con el dogma, por lo cual no pueden ser explicadas o entendidas (justificadas) de forma “racional” sino por solo designios de la fe, teniendo un lenguaje en cierta manera cerrado o solipsista que no permite el diálogo con otras formas de actuar y de ver la realidad y lo que esta conlleva.

Por lo cual, retomando el planteamiento de Kelsen (1974), cuando se establecen criterios de bueno, malo, justo, injusto y por ende el de pecado, no se tiene claridad acerca de lo que significan estos criterios en relación a su validez y los limitantes de cada uno en concordancia con la realidad y el actuar del hombre en la misma; estableciendo una serie de planteamientos diversos en el discurso cristiano y por ende entre los referentes en los que se catalogan las acciones del hombre en la sociedad.

Por otra parte, cuando se aborda el discurso moral en Nietzsche, este presenta una serie de características que hacen que se clasifique bajo la categoría del escepticismo moral, pues el escepticismo pone en duda lo que se le presenta como verdadero y absoluto teniendo presente el rechazo de las leyes objetivas y universales morales que plantea la sociedad para su desarrollo y por ende su armonía. Así pues, al retomar la definición y las características del escepticismo moral, es viable relacionar el planteamiento realizado por la obra de Nietzsche como escéptica puesto que este brinda una mirada deconstructiva de la sociedad de su momento y con ello arremete bajo toda categoría de dominación discursiva y axiológica que pretenda imponer al hombre supuestos de moral y de conductas universales.

En el lenguaje se encuentra gran cantidad de códigos y simbologías sónicas que le permiten al hombre comunicarse y por ende establecer una serie de categorías que le ayudan a comprender la realidad y su entorno. Sin embargo, para Nietzsche el lenguaje y su influencia en la sociedad se encuentra viciado por una serie de intereses y discursos dominantes, pues:

Cada vez que los hombres de las primeras épocas introducían una palabra, creían haber realizado un descubrimiento. ¡Qué lejos de la verdad! - lo que habían hecho era plantear un problema y, en la medida que se figuraban resuelto, levantaban un obstáculo para su solución. Ahora, para alcanzar el conocimiento, hay que ir tropezando con palabras que ya se han vuelto tan duras y eternas como las piedras, hasta el punto de que es más fácil que nos rompamos una pierna al tropezar con ellas que romper una de estas palabras. (Nietzsche, 2000, § 47)

De esta manera, para que el hombre intente desligarse de lo que se le presenta como verdadero, la duda es la alternativa para poder sentar un precedente intelectual y con ello generar un cambio de mentalidad reflexivo, es decir, una toma de conciencia de los actos y los discursos que las guían teniendo presente la reflexión y la conciencia histórica y de cierta manera una opinión holística de la realidad y lo que se presenta en ella, pues como lo menciona en su obra *Aurora* (2000), la duda es una buena almohada para la cabeza bien construida. (§ 46).

Así pues, para el existencialismo como para el autor, es fácil establecer en la duda un principio para llegar a cuestionar lo que se presenta en la sociedad en aras de tener una perspectiva amplia de lo que está presente en la misma y de las acciones y sucesos que en ella acontecen. Sin embargo, aunque el escepticismo plantea el principio de duda para llegar a descubrir aquello que pueda denominarse como verdadero, es necesario entender que este puede caer en un subjetivismo moral, puesto que al estar dudando de todo lo que se presenta como verdadero y por ende real y universal, no es posible, o es muy difícil lograrlo, llegar a consensos entre los individuos; consensos claves para el desarrollo de la sociedad.

Por lo cual, aunque Nietzsche establece una concepción crítica interesante de la realidad, se puede decir que el autor no intenta de cierta forma llegar a consensos, puesto que para el representan una moralidad de rebaño y de esclavos, presentando con esto un problema en el momento de realizar un posible consenso social en aras de la preservación de la sociedad, dejando como alternativa un sinsabor, sí que quiere ver así, en la aceptación por un lado de las normas con la finalidad de preservar la vida o caer en un desacuerdo total que implicaría la deligación de la sociedad y su relacionalidad, planteando la idea de soledad y por ende de vivir como un ermitaño con principios morales independientes de todos los conocidos por la sociedad.

Por lo tanto, al tener las dos posturas discursivas analizadas anteriormente, su relación y clasificación con el discurso moral Nietzscheano, se puede establecer que tanto el iusnaturalismo

teológico como el escepticismo son posturas opuestas desde su concepción ideológica de las acciones del hombre y sus repercusiones morales en la sociedad. Sin embargo, dentro del presente trabajo investigativo, son necesarias para entender que ambas posturas se encuentran inmersas en el desarrollo de la sociedad y de cierta manera conviven con normas sociales establecidas por ella, por lo que, es importante analizar las posturas y los discursos morales tomando como ejemplo el perdón como valor pragmático, direccionado en determinar si es posible hablar de este y establecer su relación pragmática en la sociedad desde las dos posturas discursivas mencionadas.

Capítulo III

El perdón como puente entre la moral católica y Nietzsche

En este tercer apartado, después de hacer el recorrido por las posturas metaéticas y por ende por el discurso moral nietzscheano y católico, se precisa realizar el abordaje del término perdón en relación a las concepciones morales anteriores, rescatando el sentido que tiene este concepto según el contexto, concepción epistemológica y pragmática dentro del desarrollo de la sociedad en general.

El concepto de perdón, visto desde su etimología latina (par donare) significa para dar, es un concepto que se ha convertido en un valor imperante en la sociedad y sobre el que se tienen varias connotaciones según la interpretación y cultura en la cual se desarrolle o emplee. Sin embargo, la definición acorde a la mayoría de personas radica en una acción para sanar o enmendar, es decir, “es un acto de generosidad- perdonar tiene que ser algo que alguien, otro ser humano, pueda hacer o no. Por eso, pedir perdón es colocarse totalmente en las manos del otro, es reconocer su libertad, es considerarlo, aceptarlo, como un sujeto moral y como un interlocutor capaz de generosidad. Es suponerlo libre y capaz de bondad” (Mockus, 2002, p. 49).

Así pues, el perdón es un acto desinteresado que tiene por objetivo resarcir y con ello evitar el resentimiento por un daño que un ser humano recibe en contra de sí mismo. Este concepto, se puede evidenciar en el actuar humano y con ello en las categorías morales que la sociedad maneja para tener una convivencia armónica en la misma (por su influencia en el ámbito jurídico, psicológico, ético, antropológico etc.).

Al mencionar el término perdón se puede afirmar una serie de categorías que caracterizan la noción de éste en relación con el actuar del hombre. La primera división de este concepto se encuentra, según Gómez (2008) en la realizada por Hannah Arendt, la cual, al analizar la historia y evolución del concepto desde la antigüedad, evidencia que el perdón parte de la concepción de Abraham y con ello las tres religiones sobresalientes de esta doctrina: cristianismo, judaísmo e islam, restringiendo el término a la concepción teológica netamente.

Desde la tradición teológica, el perdón se relaciona de forma directa con la teoría metaética de iusnaturalismo teológico, pues, como se mencionó antes, es Dios y su doctrina el que permite que los hombres participen de sus mandatos y con ello perdonen para obtener su salvación.

Una concepción de esta naturaleza supone, por una parte, una relación jerárquica entre Dios (como ser omnipotente y eterno) y los seres humanos (seres limitados y mortales) y, por la otra, una cierta predeterminación de la existencia humana, en la medida en que la aspiración del perdón es alcanzar la salvación después de la muerte. El perdón se presenta, entonces, como un medio para alcanzar un fin, un fin determinado y predecible. (Tagle, 2008)

Así pues, el perdón está en un primer momento relacionado con el iusnaturalismo teológico. Sin embargo, al igual que el mismo, se desliga tiempo después de éste tomando connotaciones generales con una visión más filosófica o racional, volviéndose un término que se emplea no solo en las relaciones y acciones de las personas y en el lenguaje social que involucra las mismas, sino que atañe, como hace alusión Tagle (2008) al citar a Arendt, “la esfera de los asuntos humanos en sentido estricto, e independientemente de implicaciones religiosas, la facultad de actuar supone la facultad de perdonar, facultad a través de la cual es posible revertir las consecuencias del actuar..”(Arendt, 1994, p. 74)

Paralelamente, así como Hannah Arendt al estudiar el concepto de perdón y con ello al establecer la necesidad de desligar a este de la teología, el perdón desde la filosofía ha tomado connotaciones en las que se han preguntado acerca de ¿qué es lo perdonable?, ¿se puede perdonar todo? o ¿existen condiciones establecidas para otorgar el perdón?, generando con ello una forma de ver el perdón como un concepto racional que tiene unas determinadas características que afectan el desarrollo de la sociedad según el enfoque que se le brinde al mismo. Por ello, (Moreno y Caballero, 2013) expresan la idea de perdón condicionado e incondicionado, tomando como punto de referencia a Derrida pues:

Derrida (en Chaparro, 2007) al examinar las formas de perdón actuales, plantea una tensión entre dos tipos de perdón: el condicional y el incondicional. El incondicional es comprendido como el perdón puro, aquel que no exige nada a cambio, que es generoso y espontáneo. Por tal razón, “cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, fuese ella noble o espiritual (salvación, redención, reconciliación), cada vez que tiende a establecer una normalidad (social, nacional, política, sociológica) por un trabajo de duelo, por alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro.” Asimismo, el perdón incondicional compromete a un culpable y a una víctima, pero tiene como característica que aquello que se perdona es lo imperdonable. (P.25)

Implantando con ello que el perdón posee características que imprimen su validez y veracidad, por decirlo de cierta forma, en el desarrollo de las relaciones de la sociedad y con ello

en las formas de reparación que surgen a partir del mismo. No obstante, así como existe estos tipos de perdón, en la sociedad se ha establecido un perdón basado en una serie de criterios tomados de la resolución de conflictos, en donde para que el perdón surja solamente se puede dar entre dos partes o posturas: el ofensor y el ofendido, negando la participación a una tercera parte mediadora dentro de una situación conflictiva.

Por lo cual, el perdón no es, desde esta perspectiva, un acto colectivo que afecta a toda la sociedad, sino una acción netamente de unos particulares, por lo que desconoce la conciencia histórica y con ella la conciencia política y de demás órganos estatales que interviene en el mismo ya que: “el perdón no es obra de ninguna “conciencia colectiva”, ninguna institución, que decida en cuanto “persona moral” trascendente a las personas individuales. Sólo nace en el marco de una relación interpersonal.” (Lefranc, 2005, p. 125), dejando ver con ello que el perdón se asocia con el subjetivismo moral colectivo y con esto al actuar de las personas según su conjunto de creencias.

De la relación de dos personas que intervienen y con ello llegan a acuerdos en relación con el perdón y la reparación de un error o agresión, se establece una noción de perdón intrapersonal que se basa en las creencias personales de individuo sobrepasando límites jurídicos y con ello racionales, es decir, un idealización del perdón que no toma en cuenta criterios establecidos y con ello sobrepasa toda pauta impuesta por la sociedad entorno a lo que debe ser, hacer y efectuar una persona en relación con el perdón, relacionándose esto con la concepción de un interés, en palabras de Lefranc (2005) el sujeto es guiado por un interés o un impulso que hace se deslegitime el perdón como una acción desinteresada, cayendo en una instrumentalización de algo que no se debe ni se puede usar para tal fin.

Otra postura acerca de la concepción de perdón es la dada por la idea de antivalor, expresada brevemente por Nietzsche en el desarrollo de este texto. Esta concepción radica en una acción que es realizada más por un deber que por una voluntad, es decir, es un acto moral movido por el miedo a un castigo o por aparentar ante la sociedad mas no es guiado por la libre voluntad y el querer desinteresado que implica realizar una acción. Es allí donde se puede hablar de un pseudo-perdón, en el cual el acto ofensivo no es tomado como grave sino como algo netamente inofensivo y sin repercusiones, expresando así la idea de un perdón por algo que no es considerado una acción agresiva, cayendo en una relatividad de la noción del valor en sí mismo.

Es decir “el acto de infligir un mal objetivo puede estar tan integrado en nuestra biografía que ya no se considere como portador de un disvalor moral. Este acto se transforma pues en un recuerdo inofensivo” (Crespo, 2004, p. 72).

Basándose en la descripción anterior, el perdón, como un concepto que hace parte de la moral y enmarca diferentes ámbitos en los que se relacionan los seres humanos dentro de la sociedad, se pretende en el presente apartado, mencionar en qué consiste este término en y su diferencia en los discursos morales católico y nietzscheano, estableciendo finalmente la relación entre el perdón como puente entre los dos discursos ya analizados.

3.1. El perdón como valor metaético y pragmático

Tomando la definición de perdón dada en el comienzo de este tercer apartado, es viable determinar que este contiene una serie de características que le dictan al hombre unos pasos o herramientas que le ayudan a generar la acción de enmienda o donación hacia otra persona de la sociedad y con ello solucionar conflictos y generar acuerdos. Por ello, en este inciso se pretende realizar el abordaje del perdón, determinado su relación con los discursos metaéticos en primera medida, para luego determinar su valor pragmático en la dinamización de la sociedad y de los individuos en general.

Al tener presente que los discursos metaéticos parten de la realidad y de las acciones que se dan en ésta bajo una serie de presupuestos, nociones epistémicas y conjunto de creencias, en relación con el lenguaje y su papel comunicativo dentro de la sociedad, se puede establecer que la realidad presenta ya una serie de características objetivas de las cuales el hombre puede decidir, pero no puede disgregarse de las normas y demás que rigen el desarrollo de la misma, puesto que: “La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetivada, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena” (Berger y Luckmann, 2003, p. 37). De esta forma, la realidad cotidiana y con ello el lenguaje ya tiene impresos los códigos propios de comportamientos, creencias y demás que intervienen en un determinado contexto, por lo cual, el lenguaje se convierte en un vehículo que le proporciona a la persona las herramientas para entender, comprender, adherirse y actuar según las objetivaciones de la realidad.

Cada una de las objetividades que se presenta en el lenguaje y con ello en la realidad misma, hacen que el sujeto adquiera y le de un sentido a aquello que cree y se desenvuelve en la

sociedad, formando su personalidad y conjunto de creencias en relación a las relaciones intersubjetivas que establezca en una colectividad. Por lo cual, cuando se menciona de la interacción de las personas, de objetos y de un ambiente determinado por una serie de normas, pautas, leyes y demás, se puede establecer que el sujeto conoce su realidad por medio de la práctica, es decir, para el sujeto todo aquello que conoce y puede conocer se lleva a cabo en espacios relacionales y por ende prácticos, ya que “En este mundo de actividad mi conciencia esta dominada por un motivo pragmático, o sea que mi atención a este mundo esta determinada principalmente por lo que hago, lo que ya he hecho o lo que pienso hacer ” (Berger y Luckmann, 2003, p. 38).

Al mencionar que las relaciones y que el conjunto de creencias de un sujeto se forma en un espacio pragmático y por ende intersubjetivo, la metaética y con ello su análisis de las relaciones y del lenguaje mismo desde las acciones y los hechos morales que el hombre efectúa en una sociedad, pretende mencionar el origen de las acciones según sus repercusiones en la sociedad. Es así como el perdón, en cuanto valor dinamizador de la sociedad, se presenta como un término que posee contenidos morales intrínsecos que guían la acción de un individuo según su conjunto de creencias en general.

Por ende, es preciso decir que el perdón, al estar relacionado con el lenguaje e influir en la interacción de los hombres en la vida cotidiana, presenta un contenido normativo en su estructura que de cierta forma transforma su aplicación en la sociedad dependiendo del enfoque epistémico que se le brinde al mismo, pues “el lenguaje tiene una expansividad tan flexible como para permitirme objetivar una gran variedad de experiencias que me salen al paso en el curso de mi vida” (Berger y Luckmann, 2003, p. 55). Desde esta perspectiva, el perdón como valor es un categoría que se transforma según la mirada que la sociedad y los individuos de la misma le brindan al mismo.

Así pues, desde las posturas metaéticas, el perdón toma fuerza y sentido en la práctica, pues es un elemento que le permite a la sociedad relacionarse y solucionar conflictos desde diferentes perspectivas y miradas. Un ejemplo de ello es la concepción de perdón iusnaturalista teológico, que toma los designios de la fe para establecer la donación y la reconciliación de los seres humanos en la sociedad, contrario a la visión iusnaturalista racional, que involucra al perdón bajo términos del derecho con el concepto de la reparación y víctima. Al igual que con el

iusnaturalismo, desde la mirada escéptica, el perdón es sólo una forma de donación que puede o no ser verdadera según el contexto; en el utilitarismo se puede mirar según el grado de felicidad y de utilidad e interés personal y colectivo y por último se encuentra la posición del subjetivismo y el emotivismo en el cual, el perdón estaría condicionado según cada individuo y su noción del mismo.

Por lo tanto, cada análisis que se haga del perdón se encuentra directamente referenciado con una categoría social y el comportamiento de un individuo según su conjunto de creencias y nociones sociales, por ende, el perdón es un valor pragmático que contiene nociones que se relacionan con la sociedad y se transforman según los cambios que tenga esta en el tiempo y en la historia.

3.2. El perdón en la moral católica

La doctrina de la iglesia católica, como se evidencia en la descripción de su discurso, tiene una serie de momentos marcados que una persona que profesa esta forma de creencia debe conocer con la finalidad de saber el misterio de Dios revelado y alcanzar la santidad. Desde esta perspectiva, tanto la profesión de fe, los sacramentos y con ello la vida de la fe, son momentos en los que el perdón juega un papel importante en torno al mandato de Jesús: "Recibid el Espíritu Santo a quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados; a quienes se los retengáis, les quedan retenidos" (Jn 20, 22-23).

Ciertamente, al tener el perdón cristiano una influencia directa con la doctrina promulgada por Abraham, es necesario conocer las nociones del islam y del judaísmo con la idea de comprender mejor la concepción de este término y su influencia en el cristianismo. Para el judaísmo, el perdón se puede dar en dos dimensiones enmarcadas primeramente en la relación con Dios y el arrepentimiento por ofenderlo y en segunda medida en la reflexión y diálogo entre los hombres, puesto que (Goldsmith, Pinilla, y Zapata, 2007, p. 71), citado por (Moreno y Caballero, 2013) menciona que "el perdón no debe surgir de la nada, sino de un trabajo de reflexión y esfuerzo".

Por lo cual, el término de perdón al ser tomado como una cualidad y una vivencia, según (Moreno y Caballero, 2013) en el judaísmo, es casi una obligación explícita referenciada en el Talmud escrito entre el año 0 al 500 D.C. con la idea de que los diferentes ritos de esta religión

se centrasen en el perdón, la paz y la reconciliación que este trae a la persona y a la comunidad de hombre en general en relación con los designios de Dios

Por otra parte, el islam establece la concepción de perdón en el Corán. Libro donde se menciona las reglas que debe seguir o guiar la conducta de un creyente de esta religión en relación con Dios y con la comunidad teniendo connotaciones políticas, morales y sociales en el mismo. Por ello el perdón es un punto clave porque le permite a la persona que lo ofrece alcanzar la paz y con ello la plenitud del alma, cuerpo y espíritu. En palabras de (Goldsmith, Pinilla y Zapata, 2007) citado por (Moreno y Caballero, 2013, p. 76) menciona que “el Corán pone de manifiesto que el perdón es laborioso puesto que exige tanto del que perdona como de aquel que es perdonado, pero el esfuerzo no es desalentador porque “puede que el hombre no se cansa de pecar, pero Dios nunca se cansará de perdonarlo”.

Así pues, al ver la percepción de perdón en las anteriores religiones que comparten su origen con el cristianismo, es evidente la fuerza que tiene el término perdón como un valor de tradición, es decir, enseñado y trabajado a lo largo de la vida y promulgado por el hombre en la sociedad. Las tres religiones monoteístas mencionadas, comparten la noción de perdón como una facultad que fue dada al hombre para poder sanar y con ello reparar tanto su interior espiritual como para mantener en equilibrio su relación con las demás personas de la sociedad, teniendo impresa la idea de conciencia y de reflexión del sujeto que la profesa en relación con sus actos y su comportamiento.

El cristianismo, al ser una religión monoteísta, establece el perdón como aquella facultad que le ayuda al hombre a sanar y a encontrarse con Dios por medio de la reflexión y el arrepentimiento. Esta forma de ver este valor, involucra la idea de un Dios misericordioso que perdona y con ello redime al pecador de su falta. Por lo cual, al igual que en el judaísmo, el perdón involucra la dimensión espiritual y la “social” en aras de la paz espiritual y con ello de alcanzar la salvación y la pureza de conciencia.

El pecado es una característica clave que hace que la anterior división se reafirme entorno a la reflexión, arrepentimiento y propósito de enmienda, elementos congregados en el sacramento de la confesión, pues, el cristianismo al tener una teoría dogmática por medio de la cual se basa en la fe y con ello en el acercamiento del hombre a Dios, se resalta la idea y con ello la convicción mencionada en el libro de los Efesios: “sed buenos entre vosotros, entrañables perdonándoos

mutuamente como os perdonó Dios en Cristo. Sed pues imitadores de Dios, como hijos queridos y vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por vosotros” (Ef. 4, 32-5).

Por lo cual, para el ser humano, al ser consciente de su facultad pecadora, tiene plena razón de los conflictos que tiene la vida misma y con ello ve al perdón como una herramienta que le permite tener una nueva perspectiva del conflicto orientada hacia una resolución del mismo y con ello dota al perdón de una característica de dignidad, estableciendo así una nueva manera de reparar relaciones quebrantadas tanto con los demás como consigo mismos pues, en palabras del teólogo francés Ch. Duquoc como lo cita Moreno & Caballero (2013) al referenciar a Aguirre “el perdón no es el olvido del pasado sino el riesgo de un futuro distinto al impuesto por el pasado (...) el perdón borra toda la huella: hay que aventurarse a solas en el encuentro de los demás” (Aguirre, 1999, p. 212)

De tal forma, la lógica del perdón en el discurso moral católico analizado anteriormente y por ende en el actuar humano, radica en la capacidad de donarse con ello de establecer lazos de hermandad enfocados en la resolución de conflictos en el entorno por medio de la capacidad de perdonar y de resarcir un error con la finalidad de agradar más a Dios y obtener las gracias que, según la doctrina de esta religión, logren acercar al sujeto que la profesa a su salvación.

En efecto, dentro de esta doctrina se encuentra arraigado otro punto importante que es la capacidad de perdonar de forma desinteresada y con ello enfocada en el resarcimiento del daño hecho al otro, enfocándose en la reparación y en evitar el resentimiento. Es decir:

En este orden de ideas, la concepción cristiana del perdón es estricta pues lleva al límite ideas sobre cuándo, qué y hasta dónde perdonar, al plantear que el perdón se da en todas las situaciones, pero insistiendo en que requiere de la verdad y de la justicia. Y esto es necesario en el plano de las relaciones privadas, pero también en lo público porque uno de los efectos sociales más significativos del perdón en la vida pública es la reconciliación. (Moreno y Caballero, 2013, p. 10).

No obstante, a pesar de que el perdón cristiano se centre en la capacidad de resarcir una falta con la idea de generar tranquilidad y armonía tanto en el entorno social como en la espiritualidad de cada persona siguiendo los designios divinos, este valor en ocasiones se hace más por un deber que por un querer, es decir, por un miedo a seguir en el pecado y no por una convicción reflexionada y consensuada de ofrecerlo, por un lado y por un sentimiento de resentimiento arraigado por el otro. Estas características establecen un perdón negociado y con ello falso que

no encuentra una concatenación con la doctrina cristiana y por ende hace pensar que no se puede hablar de una universalización del perdón en términos de reparación y con ello de armonía y tranquilidad.

Desde esta perspectiva, el perdón cristiano, aunque parte de una característica netamente iusnaturalista, al establecer su acción en el poder de decisión de cada persona y con ello en la reflexión que estas hagan según los pilares de la fe y sus acciones malas (pecados) realizadas, dejan entrever que este tipo de perdón suele ser más de carácter subjetivo, pues depende de los criterios de cada persona y con ello su concepción de Dios y su acercamiento a sus vivencias de fe, estableciendo contradicciones morales entre la doctrina y la forma de actuar, abriendo así la puerta a la concepción de un perdón más racional y no tan teológico, por decirlo de cierta forma.

3.3. El perdón desde Nietzsche

“No hay fenómenos morales, no hay nada más que una interpretación moral de los fenómenos”

¹⁴

Partiendo de la definición de perdón como un valor en el cual las personas generan un acto de generosidad con la finalidad de resarcir y con ello reparar un error, Nietzsche establece su crítica contundente a la noción de valor tradicional de perdón en la sociedad puesto que, teniendo en cuenta la descripción de perdón cristiano hecha anteriormente, este comparte el mismo origen y con ello nociones de la concepción judía, por lo cual, el autor la consideraba como una moral de esclavos pues desvirtúan la realidad y con ello las cualidades en favor de un discurso y una doctrina que modifica los valores en la sociedad.

Los judíos –pueblo nacido para la esclavitud-, como dijo Tácito y toda la antigüedad con él: _ pueblo elegido entre todos los pueblos-, como dicen ellos mismos y lo creen-han realizado esa milagrosa inversión de valores que ha dado a la vida terrestre durante algunos milenios un nuevo y peligroso atractivo. Sus profetas han fundido en una sola definición al rico, al impío, al malvado, al violento, al sensual, y por primera vez han marcado de infamia al mundo. En esta inversión de valores (que ha hecho de la palabra pobre el sinónimo de santo y de amigo) es donde reside la importancia del pueblo judío, con él comienza en moral la insurrección de los esclavos. (Nietzsche, 1985, §195)

¹⁴ Más allá del bien y del mal, § 118

Desde esta perspectiva, el perdón implica, como se ha evidenciado en la definición tradicional, una reflexión y una acción de enmienda de un error o de una falta buscando la reparación de la misma partiendo de la voluntad de perdonar y con ello la necesidad de recibir perdón. Por lo cual, Vanessa Lemm (2010) menciona que Nietzsche establece una connotación de perdón que refuta la práctica cristiana y la definición tradicional que tiene la sociedad de este mismo valor, ya que esta no puede quebrar el ciclo de la venganza, es decir, el concepto de perdón cristiano no busca redimir a la persona de su falta y con ello que la deje en el pasado (olvido), sino que la enfrasca en el recuerdo constante de la misma, haciendo que se generen sentimientos de odio y de resentimiento hacia la acción de ese tiempo, alimentando así la idea de rencor y de venganza.

Por tal motivo, Vanessa Lemm al mencionar la idea de perdón como donación desde Nietzsche, pretende mostrar la forma en la cual el hombre puede redimirse de su pasado y con ello dejar de lado la venganza, pues esta es un obstáculo para la realización de este como ser humano libre en la sociedad. Por ello, Nietzsche hace énfasis en su obra *Así habló Zaratustra y El Origen de la Tragedia* en abandonar todo aquello que cohibe o no deja expresar la animalidad del hombre, pues al no expresarla u olvidarla¹⁵, el hombre no recuerda la forma de relacionarse con sus iguales e impone categorías que lo alejan y no le permiten reconocer al otro sujeto como su semejante. “la práctica cristiana del perdón es fruto de negar el rol productivo de la animalidad del ser humano en la construcción de formas y vidas sociales y políticas. (...) en particular ignora el valor y el significado que Nietzsche denomina olvido animal.” (Lemm, 2010, p. 965).

Así pues, en relación con lo anterior se puede establecer que el perdón es algo que debe ser un acto libre y que le permita al ser humano reparar su pasado para poder vivir sin resentimiento en su vida, por lo cual, la dinámica de perdón cristiana, implica que el hombre se encuentre sujeto a una serie de instituciones que, en palabras de Lemm (2010) reclaman para sí el poder y con ello

¹⁵ Cabe anotar que el termino de olvido en relación a la animalidad del hombre, se convierte en una lucha constante por poder llevar a cabo el perdón den la sociedad, luego este es una herramienta que ayuda al individuo a desligarse de aquello que se le impone y presenta como verdadero dentro de ciertas estructuras de poder. Pues como lo expresa Vanessa Lemm (2010), para superar formas de vida sociales, morales y políticas basadas en la dominación y la explotación es necesario re-evaluar el rol jugado por el olvido animal en la constitución de esas formas. Sólo aquellos que pueden apreciar el valor del olvido animal en su totalidad pueden liberarse de la dominación y explotación que, por ejemplo, son llevadas a cabo por la Iglesia Cristiana y el estado moderno. (P. 969)

la facultad de administrar el perdón, a lo cual se opone rotundamente la práctica de perdón como donación, pues “la tendencia a rebajarse, a dejarse robar, engañar y explotar, ¿no sería el pudor de dios vivo entre los hombres?” (Nietzsche, 1985, § 66), dejando ver que el perdón que la sociedad promulga se basa en una jerarquía que no permite que se binde un perdón de cierta forma autentico, permeado este por una serie de discursos e intenciones de poder ajenos a la donación misma.

Por lo cual, la forma de perdón cristiano en el discurso nietzscheano es una herramienta que se relaciona con lo descrito como lo apolíneo y lo dionisiaco, pues lo apolíneo se puede interpretar como aquel perdón que se rige por una serie de normas y es basado en un sentimiento diferente a la donación, es decir, un perdón permeado por una intención diferente a la donación en cuanto a reconocimiento de la igualdad de los hombres en general. Lo dionisiaco es una característica que empata con la conciencia animal y por ende con la característica de olvido e igualdad del perdón como donación, resaltando así la necesidad del ser humano de retomar su esencia y alejarse de lo apolíneo impuesto por la sociedad en general.

Desde esta perspectiva, Nietzsche menciona que el perdón requiere una noción de olvido y con ello se enlaza la capacidad de seguir adelante y de no juzgar, pues al reconocer a otro sujeto como su igual, no existen jerarquías que impongan categorías basadas en concepciones de juicios de valor que deslegitimen la acción del perdón como donación, pues:

¿se puede perdonar? ¿cómo se les puede en general perdonar si no saben lo que hacen? No se tiene en absoluto que perdonar. Pero ¿sabe siempre un hombre cabalmente lo hace? Y si esto resulta siempre cuestionable, nada tienen entonces los hombres que perdonarse unos a otros y el ejercicio de la gracia es para los más racionales, cosa imposible. A fin de cuentas, si los malhechores hubieran sabido realmente lo que hacían, sólo tendríamos derecho a perdonarles si tuviéramos derecho a la inculpación y al castigo. Pero no lo tenemos. (Nietzsche, 2014, §68).

Ahora bien, Nietzsche al establecer su crítica a la forma en la cual el perdón cristiano estaba involucrando los diferentes campos en donde el hombre se relaciona en la sociedad, menciona la necesidad de que el perdón no sea aquel que busca generar una reparación basada en el castigo, pues esta forma de actuar es fuente de injusticia y agrava el resentimiento y la venganza en relación con la falta que cometió una persona en contra de otra, pues el sujeto, al no sanar su pasado, obedece a la memoria social y con ello al olvido social, es decir, al conjunto de normas

impuestos por la moral convencional, todas estas relacionadas con un poder jerárquico y por ende con una estructura jerárquica del perdón, en aras de reconocimiento y de sublimación del que perdona frente al perdonado.

Vanessa Lemm (2010) menciona que el perdón posee un contenido moral que tiene impreso el concepto de justicia en relación con su actuar en la sociedad, pues como lo menciona al citar a Nietzsche:

El error está no solo en el sentimiento: yo soy responsable, sino exactamente lo mismo en esa antítesis: yo no lo soy, pero alguien debe serlo. Esto es precisamente lo que no es verdad; así que el filósofo tiene que decir, como Cristo: ¡no juzguéis!, y la diferencia última entre las cabezas filosóficas y las otras sería que las primeras quieren ser justas, las otras jueces. (Nietzsche, 2001, § 33)

Así pues, el perdón es una categoría o un valor que influye en el desarrollo de la sociedad y con ello es parte del actuar del hombre en la misma. Sin embargo, al tomar en cuenta el análisis de Vanessa Lemm y su concepción de Nietzsche frente al perdón, se puede evidenciar que este debe ser desligado de la falsa noción cristiana porque sólo brinda una serie de máscaras, entendidas como metáforas, que no permiten que el hombre siga su vida sin el resentimiento y con ello sin la venganza y rencor que produce el recuerdo de una trasgresión, pues este tipo de perdón no busca seguir la vida sin tener remordimientos o la idea de venganza porque no deja de lado el deseo de dominación y por ende de preservación de un yo egocéntrico frente al otro, ya que:

Un hombre que no trata de dominar su ira, sus accesos de odio y de venganza, así como de lujuria, y que, pese a esto, aspira a adueñarse de los demás, es tan estúpido como el agricultor que tiene un campo a orillas de un torrente y no toma precauciones contra este (Nietzsche, 1999, §65)

Estos sentimientos impiden el desarrollo de la sociedad y por ende instauran y fortalecen una errada concepción de valores y una moral esclavos, acudiendo con ello a la fundamentación y refuerzo de todas aquellas formas que constituyen la eticidad de la costumbre, negando la posibilidad de existencia de un perdón auténtico y positivo como lo plantea Nietzsche basado en la donación entre individuos iguales y que goza de anonimato social y colectivo, predominando en el fomento de un olvido animal y de conservación de la vida.

Por ende, al mencionar que se puede establecer en la sociedad un perdón auténtico y desligado de toda forma de jerarquización, Nietzsche pretende denotar que el perdón es una pieza clave para la supervivencia del hombre en la sociedad, pero que este se debe dar de una forma completamente diferente a una negociación, es decir, alguien que da y otro que recibe, pues esta forma de perdón está basada en una serie de pautas que alargan el sentimiento de culpa y de remordimiento en las personas y niegan el verdadero origen del perdón como aquello que dona sin importar nada más que la donación; un perdón sin interés y que, sin pedir ninguna retribución a cambio, es dado de forma anónima.

Esta concepción de perdón implica recuperar y con ello tener una conciencia histórica que no juzgue los hechos con base en el rencor, sino que los apropie, reflexione y aprenda de sus errores en aras de construir un futuro y una vida mejor, sin rencor alguno; un perdón basado en la idea de amistad, pues en Nietzsche el perdón se puede dar cuando se refuta la idea de retribución y por ende se respeta la singularidad de cada persona. Pues como afirma en *Zaratustra* (los compasivos):

y si un amigo te hace mal, di: ‘te perdono lo que me has hecho a mí; pero lo que te hayas hecho eso a ti, ¡cómo podría yo perdonarlo!’. Así habla todo amor grande: él supera incluso el perdón y la compasión (Nietzsche , 2015, p. 89)

Evidenciando con ello una salida para el perdón falso predominante en la sociedad basada en la recuperación de la memoria animal, pues ella le permite al hombre recordar lo dionisiaco y quitarse las máscaras que le impone la sociedad frente a las diferentes formas morales que están impuestas en la misma, logrando que “que aquellos que han recuperado el olvido del animal no habitan en el pasado porque forman y transforman el sufrimiento pasado en una vida futura” (Nietzsche, 2000, §6), logrando con la memoria sin dolor (sin resentimiento) y olvido animal, acercarse al modelo de superhombre como aquel que es el que “redime” a la sociedad en general.

No obstante, el perdón al tener su referente pragmático, como se ha podido evidenciar, y con ello al ser una virtud no reconocida socialmente, como se menciona en su obra *Voluntad de poder* (317), Nietzsche demuestra que el perdón como donación constituye un aliciente de superación del deseo de dominar al otro y con este es una forma de liberar al que es dador de perdón y al que lo recibe de las estructuras jerárquicas que hay en la visión tradicional del perdón en la sociedad, pero, al relacionarlo con la facultad de olvido, Vanessa Lemm establece la

siguiente pregunta que es pertinente para el desarrollo del siguiente apartado: ¿cómo se recupera la animalidad perdida del hombre?, a lo cual responde: “En Nietzsche, volver a la animalidad no es un acto voluntario porque la memoria y el olvido no están bajo nuestro control ” (2010, p. 977), por lo tanto, no depende del hombre recordar y olvidar algo de forma inmediata y a voluntad, sino que estas son características que ayudan a que la donación se proporcione como un evento fortuito, es decir, y en palabras de Lemm (2010) el hombre se encuentra con su animalidad cuando ésta nos viene en contra, requiriendo que para alcanzar la libertad y la justicia en términos de donación un sujeto debe desarrollar una lucha interminable para conseguir el objetivo de perdonar.

3.4. Repercusiones pragmáticas del perdón de Nietzsche y cristiano

El perdón, al ser la capacidad de donarse y con este la posibilidad de reconciliación y de olvido es una herramienta clave con la cual la sociedad se dinamiza y con ello armoniza en relación a los conflictos y las diferentes relaciones que intervienen en ella. Por ello, al realizar el recorrido por los dos discursos que se pretendían analizar, las teorías metaéticas que los conforman y las concepciones de perdón que cada uno trabaja, se puede establecer que el perdón, visto desde la perspectiva del escepticismo (representado por Nietzsche) y del iusnaturalismo (discurso católico), contiene unas características netamente pragmáticas que hacen que tome sentido en la sociedad y en los individuos que lo desarrollan en la misma, manejando categorías rencor, resentimiento y olvido como puntos estratégicos para hablar de este.

Ambas posturas ya mencionadas y explicadas, se encuentran en el desarrollo de la cotidianidad de la sociedad, desplegando así una serie de lineamientos y normas que esta impone para la sana convivencia y la armonía social, pero que se ven en tela de juicio cuando los sujetos las desafían ya sea por una creencia dogmática arraigada o por una concepción escéptica de la realidad en relación a lo que esta presenta como ley y por ende como verdadero en términos generales. Por lo cual, el perdón es tomado en esta investigación como un punto de comparación y de convergencia para determinar la influencia pragmática que tiene en la relación de los sujetos y de cierta manera en la generación de consensos que permitan la convivencia y el desarrollo de la sociedad.

Primeramente, para establecer la relación epistemológica de las dos disertaciones acerca del perdón, es preciso mencionar brevemente en qué consisten en palabras puntuales cada una para determinar su relación pragmática en la sociedad. El perdón cristiano parte de la concepción teológica que contempla que el hombre es un ser hecho a semejanza de Dios y por ende este debe agradecerle, configurando su conjunto de creencias con las dispuestas por esta doctrina cristiana. Sin embargo, cuando el hombre ejecuta una acción o un hecho que atenta u ofende ya sea a otra persona o a Dios directamente, se considera esto bajo el nombre de pecado. Para esta religión y su discurso en general lo anterior implica un rompimiento de la relación con Dios y por ende un alejamiento de su gracia y todo lo que esta representa.

No obstante, el hombre que profesa esta religión y comparte su conjunto de creencias, para poder acceder a reparar su daño (acción denominada pecado), tiene como alternativa pedir perdón ya sea a la persona directamente y si es a Dios por medio del sacramento de la confesión. Ambos tipos de perdón consisten en un propósito de enmienda y por ende son una salida para restablecer la relación rota por el pecado. Para poder llegar a obtener este, la persona requiere de un momento de introspección en el cual reflexione, se arrepienta verdaderamente de la acción que cometió para después ejercer el perdón y con ello la enmienda o reparación del mismo, dejando la falta atrás (olvidando la misma o recordándola sin rencor) y estableciendo nuevamente una relación equilibrada con las demás personas, con Dios y por ende con la sociedad.

Desde esta perspectiva, el perdón es un acto normal que cualquier persona lo puede ejercer y con ello donar en un acto de amor, como lo menciona el cristianismo. Sin embargo, dentro de esta concepción, la idea de resentimiento, rencor y por ende venganza aparecen cuando el perdón es dado por una imposición o por el mismo miedo a la doctrina cristiana, por un lado y por otra es la necesidad de reparación por medio de la venganza, es decir, lo conocido popularmente como la ley del talión, cayendo en una dinámica de perdón negociado y por ende un perdón falso o metafórico.

Así pues, la única salida para que el perdón sea dado verdaderamente por una persona, alejándose del resentimiento y la venganza radica en la enmienda y en el propósito verdadero de donación por medio del amor, pues como lo cita Montes, (2013).

El perdón opera un cambio de corazón: Debemos ponerle fin al ciclo de dolor por nuestro propio bien y por el bien de nuestras futuras generaciones: es un regalo que debemos proporcionarle a nuestros hijos. Podemos pasar del dolor a la compasión. Cuando perdonamos reconocemos el valor intrínseco de la otra persona. (conferencia sobre perdón, 1995)

Por ende, la capacidad de perdonar le permite al ser humano seguir adelante y tener una nueva noción de la vida, una vida llena de bondad y sin ningún sentimiento de rencor alguno, pues el perdón, desde la perspectiva católica, se basa en la donación por amor tanto a sí mismo como con las demás personas, cumpliendo así los designios de Dios consignados tanto en su libro sagrado, como por la doctrina misma. “Sean misericordiosos, como su padre es misericordioso” (Lc. 6, 36).

No obstante, al mencionar la concepción cristiana del perdón, es importante recordar que esta se fundamenta en el iusnaturalismo teológico que pone como punto de conocimiento de la ley natural a Dios y por ende la fe como herramienta de revelación de la verdad y del misterio divino. Desde este punto de vista, se puede determinar que una persona que desarrolle este tipo de doctrina en la sociedad, esta de cierta forma arraigada a establecer un perdón según los parámetros dogmáticos de la religión cristiana presentando dos problemas en su estructura pragmática; el primero radica en la mención de perdón con una condiciones o pasos para obtenerlo, dejando ver un perdón condicionado tanto por la persona como por los lineamientos cristianos, llevando así a la segunda falencia y es la idea de arrepentimiento verdadero y el propósito de enmienda, es decir, el perdón es dado por una intención y una reflexión que no se puede verificar o corroborar si es verdadera o no en términos de arrepentimiento y por ende no se puede determinar hasta qué punto es viable o no (adecuada) establecer un propósito o una acción de enmienda.

Desde esta perspectiva, el perdón en relación con la teoría de Nietzsche, tiene una distinción rotunda de la teoría cristiana, pues para él, la moral y por ende los diferentes planteamientos cristianos son completamente falsos pues se basan en una moral de esclavos y no le permiten al

hombre actuar por sí mismo. El perdón para este autor nace del respeto y por ende la consideración del otro como un igual. Al reconocerlo como un igual es posible la donación y por ende es posible perdonar.

El sólo examinar la idea de un perdón cristiano es estar contemplando un perdón de resentidos y generar un eterno retorno, si se quiere ver así, del hombre y su resentimiento. Para Nietzsche, el perdón es posible cuando el hombre reflexiona y por ende no se olvida de su parte animal, siendo ésta aquella que le permite seguir adelante y no enfrascarse en sentimientos que lo alejan de ver la verdad y con ello la realidad misma. Pues el solo hecho de reconocer al otro como su igual, hace, en palabras de Vanessa Lemm (2010) que no se juzgue al otro, sino que se entienda y comprenda que cometió un error y por ende que se pueda solucionar por medio del diálogo y de acciones en aras de construir un futuro mejor, desligado del resentimiento y del pasado, pues el hombre recuerda su parte animal y con ello el olvido de la misma.

Por lo cual, el perdón es una herramienta que regula de cierta forma la sociedad y desde esta perspectiva no es posible que éste se brinde de una forma falsa y con ello hipócrita porque se basaría en un resentimiento y en un rencor por un acto acontecido en un pasado. Es decir, un perdón metafórico que solo promulga el resentimiento y todas las formas de una moral apolínea y por ende envenenada.

Así pues, sólo cuando el hombre es capaz de olvidar una falta y trascender hacia algo nuevo, puede dejar atrás su pasado y proseguir sin resentimiento en el desarrollo de las relaciones sociales y en el constructo mismo de la sociedad. Pues su memoria no es la memoria apolínea, sino se basa en una memoria que no tiene características éticas (antiética), considerando al pasado como contingente y de cierta forma venciendo la venganza y el olvido, es decir, un perdón donado y por ende verdadero. De tal forma que, al intentar establecer un puente entre las dos concepciones aquí atribuidas, el perdón es posible si solo se da de forma verídica y no condicionada, movido por una acción que no contempla ni el resentimiento ni el sentido de venganza.

No obstante, al igual que la concepción de perdón católico, la noción de Nietzsche presenta dentro de su planteamiento una serie de falencias que hace que su composición presente primeramente a la idea de olvido animal como aquello que es una facultad del hombre para seguir con su diario vivir, pero que debe de cierta manera ser trabajada de manera interminable,

es decir, el olvido debe ser trabajado constantemente para poder alcanzar la donación, dejando abierta la posibilidad de hablar de una noción de perdón desde la perspectiva de construcción personal y social de cierta manera, pues, “existe en la moral un constante transformación-es el resultado de los crímenes con desenlace feliz (entre éstos se encuentran, por ejemplo, todas las innovaciones del pensamiento moral)” (Nietzsche, 2000, §97).

Por lo anterior, ambas posturas convergen en la sociedad manejando un lenguaje intersubjetivo que involucra el relacionarse y el interactuar de los individuos de una comunidad por lo cual, a pesar de que existan posturas diferentes, en relación al perdón, se puede establecer concepciones comunes que le permiten convivir y relacionarse a los individuos en la sociedad. Es por ello que a pesar de que los sujetos presenten diferentes nociones de la realidad y de perdón concretamente, se puede establecer una noción básica y general en términos de intersubjetividad lingüística y social basada en la resolución de problemas y en la generación de acuerdos que permitan regular y con ello tener una serie de lineamientos básicos para poder desarrollar la vida en la sociedad.

CONCLUSIONES

Al desarrollar la presente investigación se puede evidenciar que en los tres capítulos presentados en la misma contienen una serie de herramientas que permiten hilar los discursos morales tratados con las teorías metaéticas para así poder abordar el valor de perdón y su conexión entre los dos discursos desde una mirada pragmática.

Primeramente, la filosofía como disciplina encargada de reflexionar aquello que le atañe al hombre, su pensamiento y desenvolvimiento del mismo en la sociedad, ha reflejado al estudiar los diferentes comportamientos éticos y por ende morales del individuo en la misma, que el lenguaje es un articulador y herramienta fundamental, si se quiere ver así, de las relaciones de los sujetos en una comunidad y con ello representa un escenario claro para la definición y socialización de los diferentes conjunto de creencias de los individuos con las acciones y consensos que se presenta una comunidad en aras de generar una convivencia equilibrada y desarrollo social, político, económico, etc.

Así pues, el lenguaje al ser un acto que le precede una serie de códigos que al decodificarlos conllevan en sí un mensaje, presenta la característica de tener implicación directa en las acciones del hombre y con ello en los contenidos mentales que usa para la comunicación. Por lo cual, el realizar la reflexión de éste y de las acciones que comprenden el actuar y por ende la estructuración de normas que permitan la comprensión del mismo (lenguaje y acción), la filosofía moral establece la ética de primer orden y de segundo orden respectivamente con la idea de entender, distinguir y reflexionar cada una de las acciones en términos conceptuales, cognitivos y en general epistemológicos que le permitan abordar los problemas que presenta el actuar moral de un sujeto con la sociedad y lo que se le presenta como normas en general.

Desde esta perspectiva, en el transcurso del primer capítulo se distinguía la relación entre ética de primer orden o normativa y la de segundo orden como aquella que reflexiona los comportamientos y las teorías en relación con su construcción y articulación con la realidad y falencias que presentan con la misma. Esta última al ser la metaética y sus diferentes posturas, en el presente documento se convirtió en una herramienta clave para entender y con ello poder abordar el problema de lo moral de una forma holística y así analizar mejor el discurso católico y el nietzscheano respectivamente.

Sin embargo, cada postura metaética presenta su planteamiento y en general una serie de problemas que conllevan a la teoría a su auge o declive en relación con su mirada de la realidad y de un acto moral consecuentemente enmarcado en un contexto, por lo cual, la primera conclusión de este trabajo se direcciona de forma general a lo establecido por Raponi (2010), pues al estudiar y con ello analizar las diferentes formas de discursos e interpretaciones de la moral desde la metaética, se puede establecer que cada una posee una serie de falencias y se quedan cortas a otras dimensiones que la sociedad presenta en el desarrollo moral de la misma, abriendo pauta a una a la elaboración de reflexiones de lo metaético y sus interpretaciones de la realidad: meta metaética, es decir, pensar una ética de tercer orden que brinde mejores herramientas a la de segundo orden y por ende a las de primero, para comprender y proponer nuevas formas de ver la moral y su influencia en el comportamiento y actuar del hombre en la sociedad.

A su vez, cada postura metaética es importante en el abordaje investigativo que se realizó puesto que permite guiar y con ello orientar la discusión de las diferentes posturas éticas en relación con dos posturas discursivas que se involucran y relacionan en la sociedad y en el establecimiento de consensos que permitan la convivencia en la misma. Por ello, las posturas metaéticas, brindan a través de las diferentes teorías que convergen y que la conforman, una serie de lineamientos que permiten ubicar las disertaciones que fueron tratadas en esta investigación (católica y nietzscheana) y analizar el término del perdón desde diferentes posturas, logrando establecer la importancia de éste como un valor pragmático que genera cambios en la sociedad.

Por otra parte, al tener presente las teorías metaéticas y su planteamiento, en el segundo capítulo de esta investigación se propuso analizar los discursos morales católico y nietzscheano para determinar con ello las categorías que cada uno presenta en relación con el actuar del hombre en la sociedad. Por lo cual, las posturas metaéticas fueron una pieza clave para encajar las características de cada discurso con la teoría representada por los mismos, identificando de forma clara las dimensiones discursivas a tratar en términos epistemológicos y estableciendo un camino para el tercer apartado de la investigación: el perdón como valor pragmático en relación con las dos disertaciones y su aplicación social.

Desde esta perspectiva, se puede comprender bajo la mirada de la metaética y concretamente del iusnaturalismo y su división teológica y racional consecuentemente, la estructuración que presenta el discurso moral católico en relación con su constitución y por ende con la aplicación

del mismo en la sociedad y en los sujetos que configuran su conjunto de creencias con este, dejando ver que el matiz teológico que presenta este fundamentado en Dios y su forma de ver el mundo y la vida a través de sus designios constatados en la biblia, demuestra que es una teoría netamente iusnaturalista teológica que tiene como principal falencia el imponer una serie de preceptos de forma universal y pretender que se cumplan de una determinada forma sin dar la posibilidad de cuestionarlos y por ende demostrar su ley natural divina en la que se basa, siendo esta denominada en ocasiones bajo el rótulo de dogma, careciendo con ello de sentido, en términos epistemológicos, por no poseer una fuente corroborable para sus códigos comportamentales y sus normas manejadas dentro de la misma.

A su vez, cuando se pretende abordar las características que promulga el cristianismo del perdón y su concepción, se puede evidenciar una forma de perdonar basada en el arrepentimiento y en la enmienda que, desde un análisis iusnaturalista teológico, carece de cuestionamiento y con ello es muy difícil establecer cuáles son las características de un arrepentimiento sincero y a su vez, demostrar la incondicionalidad del perdón desde sus planteamientos y pasos para poder acceder a este. Además, se puede evidenciar un perdón ligado a una institución que lo brinda y lo rige como lo es la Iglesia Cristiana, por lo cual, genera una forma de ver el perdón ligada a un discurso dogmático y por ende autoritario que al ser relacionado con la realidad puede ser desvirtuado y cambiar por las relaciones sociales y el diálogo intersubjetivo con los demás sujetos y concepciones de perdón de la sociedad.

Por otra parte, el discurso nietzscheano se caracteriza por tener una visión vitalista, es decir, por mencionar al hombre y por ende a la sociedad en torno a que en esta se debe valorar la vida desligándola de todo aquello que la cohiba. Por lo cual, la visión moral de este autor se caracteriza por estar inmiscuida en la teoría metaética escéptica, pues, al ser filósofo de la sospecha, se enfrenta de manera vehemente a la sociedad y a todo aquello que se considera como verdadero en torno a una serie de postulados que forman parte de una moral o de una conciencia de esclavos. Desde esta perspectiva, al analizar el entramado discurso moral de Nietzsche, se puede reconocer que está compuesto por una crítica contundente al actuar de forma apolínea en la sociedad, dejando ver la necesidad de cambiar la manera de pensar y por ende de actuar basándose en la reflexión, pues esta es la puerta para acercar al hombre a lo dionisiaco en términos de verdad holística y por ende de acercarse al superhombre.

En efecto, Nietzsche al mencionar que el hombre debe alejarse de todo aquello que impida que este se desarrolle de manera consciente y reflexiva frente a lo que se le presenta, menciona su rechazo contundente a la moral de los esclavos, es decir a la forma de ver la vida desde la perspectiva cristiana, pues para él “el cristianismo ha envenenado el Eros; este no ha muerto en él, pero se ha convertido en un vicioso” (Nietzsche F., 2005. §168). De aquí que en su obra *Verdad y mentira en sentido extramoral* mencione que el hombre debe alejarse de aquello que se le presenta como cierto, pues en realidad es solo una metáfora bien fundamentada.

Paralelamente, Nietzsche menciona la necesidad del perdón como donación para establecer una crítica contundente a la forma predominante de éste en la sociedad, puesto que el hombre puede perdonar a través de reconocer al otro como un igual y al realizar el acto de perdón sin ningún intermediario y promulgación escandalosa de la actividad realizada. Desde esta perspectiva, se evidencia a un Nietzsche interesado por la intervención de un valor en aras de la transformación de la sociedad y con ello de la comunidad. Sin embargo, aunque menciona la importancia de perdón y con ello establece la necesidad de rescatar la capacidad de olvido animal del hombre y su trabajo constante por alcanzarlo, no se puede decir que a este autor le interese la sociedad y pretenda realizar un cambio de la misma, a pesar de que establece una serie de críticas que involucran un análisis y un posible cambio en ella. Por lo cual, se le puede considerar escéptico porque duda de la realidad y por ende establece a partir de esa crítica una propuesta que es el superhombre. Propuesta que se caracteriza por ser una forma de actuar personal y con ello libre y voluntaria de quien decida seguirla como modelo para conducirse.

Por lo cual, la segunda gran conclusión en el desarrollo de esta investigación radica en mencionar que a pesar de que los dos discursos a analizar poseen características y contenidos epistémicos diferentes, se relacionan en que la moral y sus normas juegan un papel importante e intervienen en el desarrollo de un individuo y su actuar en la sociedad, concibiéndolo con ello la necesidad de un ser humano reflexivo y consciente de sus actos en la misma. Dicha conciencia debe ser histórica, pues esta contiene características que le permiten al hombre analizar y reflexionar su realidad y con ello evitar cometer errores del pasado y avanzar en aras de construir y no de juzgar. Sin embargo, Nietzsche menciona en sus textos, la crítica al cristianismo concibiéndola como una moral de esclavos porque presenta enunciados que se basan en una serie de postulados que no dejan al hombre obrar libremente y de manera consensuada en la sociedad.

Por ende, la crítica que se hace desde la metaética al iusnaturalismo teológico cristiano, es apoyada de cierta forma por la concepción nietzscheana de moral y con ello la idea de un hombre libre que piensa en el desarrollo de su libertad y voluntad sin prejuicios que intervengan en la misma; libertad que surge al relacionarse con el otro como un igual y sin ningún intermediario o discurso de poder de ninguna clase, estableciendo con ello una nueva forma de ver los valores y la verdad en términos de diálogo holístico con otras concepciones de ver la vida y la realidad, en aras de la construcción personal y con ello social sin prejuicios, una sociedad dionisiaca, en cierta forma, abierta al cambio y dinámica según las permutaciones de la misma pero que no pierda su conciencia histórica.

Finalmente, en el tercer capítulo de esta investigación, al haber realizado el recorrido por las posturas morales de los discursos ya mencionados y con ello por las diferentes posturas metaéticas que se relacionan con estos, se presenta al perdón como valor pragmático que influye en el actuar del hombre en la sociedad teniendo presente las dos teorías tratadas, siendo este definido como una donación que le permite al hombre y a la sociedad regularse y seguir adelante sin resentimientos y por ende la idea de venganza.

Por lo cual, el perdón al radicar en la capacidad de darse al otro y con ello de seguir adelante, es solamente posible por medio del resarcimiento basado en una donación original, es decir, un perdón basado en un verdadero acto de concesión y con ello en la capacidad de relacionarse y recordar sin ningún tipo de emoción diferente a la “bondad” y por ende la paz, pues, en palabras de Hannah Arendt “el perdón surge del respeto entendido como *philia politike* un tipo de amistad sin intimidad y sin proximidad” (1993), generando con ello una armonía social y una vida sin rencores de esclavos que persigan otra cosa que no sea la realización personal dentro de la sociedad.

Así pues, la tercer y última conclusión del presente trabajo investigativo radica en que, tanto la concepción cristiana de moral como la nietzscheana, son opuestas en la forma en la cual el hombre debe actuar y por ende relacionarse con otros individuos en la sociedad. Sin embargo, se emparejan y es allí donde se puede establecer un puente epistemológico en relación con el perdón como valor pragmático entre las dos posturas, puesto que ambas están involucradas en el desarrollo de la sociedad y en el establecimiento de consensos en relación con la capacidad de renovar y solucionar conflictos en la misma, por ello, el perdón es un elemento necesario para

que la sociedad se dinamice, teniendo inmiscuidas nociones de donación y apertura que se encuentran en contra del resentimiento y con ello sentimiento de venganza o rencor, pues este sería, en términos cristianos, un perdón que no es verdadero y no tiene la intención de amar y reconciliar el daño hecho y desde Nietzsche, es un perdón sin rangos ni clasificaciones y categorizaciones de ninguna clase, y que de cierta forma no se encuentra enfrascado en un sentimiento de rencor que no permite al sujeto olvidar y con ello seguir su vida, por lo cual, se establece que el perdón es un elemento clave para el desarrollo del sujeto y su conjunto de creencias en la sociedad y contiene, como menciona Hannah Arendt y Nietzsche, una perspectiva de resolución de conflictos y un tinte político en el desarrollo de la sociedad en general. Por lo cual, el perdón es un elemento importante para el desarrollo y la armonía de una comunidad en general.

De esta manera, el perdón y por ende las posturas metaéticas y demás elementos mencionados en el presente escrito, se relacionan entre sí en la medida en que éste (el perdón) contiene una serie de normas que según el contexto y lenguaje intervienen y se usan en una sociedad según la forma en la que se conoce y con ello se da ya sea de forma incondicionada o condicionada según corresponda. Por lo cual, la presente investigación intento hacer un rastreo de la moral nietzscheana y católica en relación con la forma en que se concibe el perdón en términos pragmáticos, dejando la puerta abierta a la discusión y por ende a la forma de pensar el perdón desde la metaética de tercer orden y con ello sus repercusiones en otros escenarios en los que es participe este término en el actuar del hombre en la sociedad.

REFERENCIAS

- Aguirre, R. (1999). *Perspectiva teológica del perdón*. En X. E. G. Bilbao, *El perdón en la vida pública*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Agustín, S. (1994). *La ciudad de Dios* (12 ed.). (F. M. OCA, Ed.) México: Porrúa.
- Agustín, S. (2007). *Las Confesiones* (Vol. libro 10). México: Porrúa.
- Agustín, S. (2009). *Contra Académicos* (Vol. Libro I Cap. V). España: BAC.
- Álvarez, L. J. (2000). *Ética latinoamericana, filosofía a distancia*. Bogotá: Universidad Santo Tomás (USTA).
- Araujo, C. (2000). Capítulo X. Bentham: el Utilitarismo y la filosofía política moderna (Vol. La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Obtenido de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar>
- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. España: Paidós.
- Aristóteles. (1998). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos.
- Ayer, A. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires: Eudeba.
- Blanco, E. C. (2010). *Derechos Humanos: Del Iusnaturalismo clásico al Iusnaturalismo moderno*. (P. N. Colombia, Ed.) *Revista logos ciencia y tecnología*, 61-73.
- Berger, P., & Luckmann, T. (2003). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu Editores.
- Correas, C. I. (2010). *Iusnaturalismo e interpretación jurídica*. (Universidad de la Sabana, Ed.) *Dikaion*, Vol. 19(No. 2), 399-425.
- Crespo, M. (2004). *El perdón, una investigación filosófica*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Dijk, T. A. (1999). *El análisis crítico del discurso*. *Anthropos*, 186, 23-36.
- Durkheim, É. (1922). *Educación y sociología*. Barcelona: Editorial península.
- Durkheim, E. (2003). *Dos leyes de evolución penal*. *Lecciones de Sociología*, 8(13), 53.

- Farrell, M. (2013). El alcance (acotado) del escepticismo moral. *Anal. filos.*, vol. 33 no.1.
- Fernández, E. (1993). El iusnaturalismo en Ernesto Garzón Valdés. *Derecho, ética y política*.
- Finnis, J., (1998). *Natural Law and Natural Rights*, (ley natural y derecho natural), Clarendon, Oxford, p. 23.
- Goldsmith, A., Pinilla, G., y Zapata, J. (2007). *La práctica del perdón en el judaísmo, el cristianismo y el islam*. Chaparro, Ed. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.
- González, R. L. (2010). El amor a la verdad según san Agustín de Hipona. *Revista española de filosofía medieval*, 17, 11,20.
- Häring, B. (1968). *La Ley de Cristo (Vol. I)*. (J. d. Cruz, Trad.) Barcelona: Herder.
- Häring, B. (1973). *La moral y la persona*. Barcelona: Herder.
- Haro, R. G. (1980). *Cuestiones fundamentales de teología moral*. Pamplona, España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Hobbes, T. (2003). *Leviatán*. Buenos Aires: Losada.
- Hume, D. (1751). *los principios de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kropotkin, P. (1945). *Origen y evolución de la moral*. Buenos Aires: Editorial América lee.
- Kutschera, F. v. (1982). *fundamentos de ética*. cátedra.
- Lefranc, S. (2005). *Políticas del perdón*. Bogotá: Norma.
- Lemm, V. (2010). Donar y perdonar en Nietzsche y Derrida. *Pensamiento*, 66(250), 963-979
- Lemm, V. (2013). *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo*. Santiago: Fondo de cultura Económico.
- Lévi-Strauss, C. (1977.). *Arte, lenguaje, etnología*. México: Siglo XXI.
- Lisska, A. J. (1997). *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*. Oxford: Clarendon Press.
- Llácer, T. (2015). *El súper hombre y la voluntad de poder*. España: Bonallettera, S.L.

- Lungarzo, C. A. (1972). La consistencia de la lógica intuicionista. *Tarea*, 3, 119-132. Obtenido de <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar>
- Mackie, J. (1977). *Ethics: inventing Right and Wrong*. Londres.
- Mackie, J. (1977). *Inventing Right and Wrong*. London: Penguin Books.
- Marcone, J. (2005). *Hobbes: entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo (Vol. 2)*. México: Andamios.
- Mckeon, A. E. (2009). Los Maestros y la Formación Ética. *Revista electrónica iberoamericana sobre la calidad, eficacia y cambio en educación*, 151-161.
- Merino, M. T. (2002). El problema de la objetividad en la ética: Un estudio de la polémica objetivismo/subjetivismo en ética a través de las obras de J.L. Mackie y F.V. Kutschera. España: Universidad Complutense de Madrid.
- Migallón, S. S. (2010). *Ética filosófica. Un curso introductorio*. España: Ediciones Universidad de Navarra EUNSA.
- Mill, J. S. (2014). *El Utilitarismo*. Alianza Editorial.
- Mockus, A. (2002). ¿Para qué el perdón? *Theologica Javeriana* (141), 47-59.
- Möller, D. M. (2007). Neoconstitucionalismo y la Teoría del Derecho La teoría neoconstitucionalista y su compatibilidad con el positivismo jurídico. *Universidad De Burgos – UBU*, 164.
- Moore, M. S. (1992). "Moral Reality Revisited" (Vols. 90-8,). *Michigan Law Review*.
- Mora, A. (2017). *Federico Nietzsche: las grandes etapas de su pensamiento*. Bogotá.
- Moreno, Á. M., y Caballero, A. M. (2013). *Concepciones sobre el perdón y la reconciliación en el contexto colombiano*. Tesis. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Nietzsche, F. (1999). *El caminante y su sombra*. España: Edimat Libros, S.A.
- Nietzsche, F. (2000). *Aurora*. (G. Cano, Trad.) Madrid.: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Edaf.

- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- Nietzsche, F. (2005). *Más allá del bien y del mal*. España: Edaf, S.A.
- Nietzsche, F. (2007). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2009). *El nacimiento de la tragedia*. España: Alianza.
- Nietzsche, F. (2014). *El viajero y su sombra*. España: Pluton Ediciones.
- Nietzsche, F. (2014). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2015). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.
- Pablo II, J. (1993). *Veritatis splendor*. Madrid: Palabra.
- Rachels, J. (2006). *Introducción a la filosofía moral*. (G. O. Millán, Trad.) México: Fondo de cultura económico.
- Raponi, S. (2010). *Meta-Metaética*. (U. N. Córdoba, Ed.) DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho, 571-589.
- Rawls, J. (1972). *A Theory of Justice*. Oxford: Fondo de Cultura Económica.
- Rhonheimer, M. (2002). *La legge morale naturale: conoscenza morale e coscienza. La struttura cognitiva della legge naturale e la verità della soggettività* (Vol. 7). en *Ars Interpretandi*.
- Salado, M. C. (s.f.). *La Filosofía de Friedrich Nietzsche*. IES Luis de Camoens, 2.
- Sánchez, J. E. (2003). *Pensar y hacer hoy educación moral*. Ediciones Universidad de Salamanca, 21-31.
- Santos, U. F. (2001). *Principios metodológicos de las decisiones morales*. Cuadernos de Bioética, 321-327.
- Schlick, M. (1930). *El empirismo lógico*.
- Schmitt, C. (1932). *El concepto de lo político*. España: Alianza Editorial.
- Serrano, E. (2004). *Nietzsche: génesis y validez de la moral*. *Diánoia*, vol. XLIX (52).
- Smith, M. (1995). *The Moral Problem*. Oxford: Blackwell.

Tagle, M. M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica*, 131-149.

Tomás, S. (1994). El fin último del hombre. En S. Tomás, *Tratado de La Bienaventuranza*, 37, 44. Madrid: BAC.

Tomás, S. (2017). *Suma Teológica I*. España: Biblioteca de Autores Cristianos BAC.

Tomasini Bassols, A. (2012). Filosofía moral y visiones del hombre. *Devenir*, 421.

Trujillo, A. P. (2013). El Nietzsche de Walter Kaufmann. (U. A. Madrid, Ed.) *Estudios Nietzsche*, 107-118.

Van Dijk, T. A. (2009). *Discurso y poder*. España. Gedisa.

W. Kaufmann. (1969). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, and Antichrist*. New York:

Vintage. Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.

Zavadivker, N. (2008). Emotivismo y argumentación moral. *Estudios de Epistemología XIII*, 78-95.