

ELEMENTOS DE LA OBRA DE BYUN-CHUL HAN PARA LA FORMACIÓN ÉTICA FRENTE A LA SOCIEDAD DEL RENDIMIENTO¹

Elements of Byung-Chul Han's work for ethical training in the performance society

WILMER HERNANDO SILVA-CARREÑO*

Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, Colombia.
wilmer.silva.c@uniminuto.edu
<https://orcid.org/0000-0002-3506-7606>

CARLOS HERNANDO ZAMORA-JIMÉNEZ**

Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
zamora.carlos@javeriana.edu.co
<https://orcid.org/0000-0003-1857-5913>

MANUEL ALEJANDRO GUERRERO-APONTE***

Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia.
guerreroaponte@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-1569-735X>

Forma sugerida de citar: Silva-Carreño, Wilmer Hernando, Zamora-Jiménez, Carlos Hernando & Guerrero-Aponte, Manuel Alejandro (2023). Elementos de la obra de Byun-Chul Han para la formación ética frente a la sociedad del rendimiento. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 34, pp. 183-205.

* Doctor en educación, Licenciado en Filosofía y Magíster en Ciencias de la Educación, Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales de la Corporación Universitaria Minuto de Dios - Uniminuto. Se desempeña como profesor, investigador y director de tesis en la *Maestría en ética y problemas morales contemporáneos*, Uniminuto. Investigador activo del Grupo *Pensamiento ético y problemas morales contemporáneos*.

** Profesor de Planta del Centro de Formación Teológica, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana-Bogotá. Doctor en Filosofía, Magíster en Bioética; Licenciado en Historia, Licenciado en Teología; Licenciado en Filosofía Pura,

*** Magíster en Gestión Educativa internacional y liderazgo, Licenciado en Educación con énfasis en Lengua Inglesa. Realizador Audiovisual de la Fundación Lumiere, Bogotá. Actualmente se desempeña como coordinador de investigación, desarrollo e innovación en el Centro Latinoamericano para el aprendizaje y el desarrollo - CLASE.

Resumen

El punto de partida de esta investigación se concentra en el estudio de la crisis de las humanidades en una economía de mercado hegemónica, movida por el lucro y la explotación. En el proyecto del que se deriva este artículo y que tiene la fenomenología hermenéutica como enfoque metodológico, conforme lo presentó Max van Manen (2016), se muestra el alcance y el aporte de una ética contemporánea frente a estos dos movimientos; asimismo, desde una lectura crítica de conjunto, las variantes de la formación ética frente a la crisis actual de las humanidades en la que se reduce la persona a sujeto de rendimiento. El artículo se estructura en cuatro partes: primero, se contextualiza la investigación y la publicación misma; segundo, se detalla el proceso metodológico; tercero, se muestra brevemente el estado de la cuestión; y cuarto, se precisa el sedimento teórico con variantes que integran la respuesta a la pregunta problema del proyecto, esto es: fundamentar la importancia de atender a la temporalidad como un problema ético sustantivo; la necesidad de deconstruir la libertad como estrategia neoliberal de control; el sentido de desinstrumentalizar las emociones; y, la necesidad de cultivar la capacidad de indignarse y de promover una vida contemplativa como prácticas experienciales del mundo de la vida.

Abstract

The starting point of this research focuses on the study of the crisis of humanities in a hegemonic market economy driven by profit and exploitation. In the project from which this article is derived and which has hermeneutic phenomenology as a methodological approach, as presented by Max van Manen (2016), the scope and contribution of contemporary ethics is shown in the face of these two movements and, likewise, from a critical reading of the whole, the variants of ethical training in the face of the current crisis in the humanities in which the person is reduced to a subject of performance. The article is structured in four parts: first, the research and the publication itself are contextualized; second, the methodological process is detailed; third, the state of the question is briefly shown; and fourth, the theoretical sediment is specified and the variants that make up the answer to the problem question of the project are presented, that is: to base the importance of attending to temporality as a substantive ethical problem; the need to deconstruct freedom as a neoliberal control strategy; the sense of deinstrumentalizing emotions; and the need to cultivate the capacity to be indignant and to promote a contemplative life as experiential practices of the world of life.

Palabras clave

Ética, ciudadanía, humanidades, temporalidad, libertad, emociones.

Keywords

Ethics, citizenship, humanities, temporality, liberty, emotions.

Introducción

Este artículo se deriva de un proyecto colaborativo de investigación, de naturaleza cualitativa, en razón a que tiene como asunto de estudio la formación ética desde una mirada interpretativa, por lo que implica la construcción de variantes discursivas desde la lectura crítica de un fenómeno y en vínculo con un enfoque teórico contemporáneo.

En dicho proyecto se asume como base de desarrollo la emergencia del papel de la formación ética en la época actual, particularmente, en respuesta a lo que Silva & Arbeláez (2017) han recopilado –como



la denominada ‘puesta en vilo de las humanidades’– que se comprende como la crisis de los valores humanistas en una economía de mercado hegemónica movida por el lucro y la explotación; esto es, el despliegue de una sociedad del cansancio y del rendimiento: asuntos ampliamente tematizados por el surcoreano Byung-Chul Han en obras como *La sociedad de la transparencia* (2013), *La agonía del Eros* (2014a), *En el enjambre* (2014b), (2015a). *Psicopolítica* (2015a), *La sociedad del cansancio* (2015b); y, *El aroma del tiempo* (2018).

El proyecto de investigación siguió como enfoque metodológico la fenomenología de la práctica desarrollada por Max van Manen (2016) en su obra *Fenomenología de la práctica: Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*, concretamente desde los procesos de reflexividad, tematización y construcción de sentido, para así identificar y tematizar el alcance contemporáneo de la formación ética frente a este movimiento. De este modo se tematizaron las variantes teóricas que puede ofrecer el enfoque filosófico de Han (2015a) para la formación ética, frente a dicha crisis en la que se reduce la persona a un simple instrumento o sujeto de rendimiento y de cansancio.

Ante este despliegue omnipresente del mercantilismo reduccionista, se planteó como pregunta de investigación del proyecto, *¿qué perspectivas y variaciones teóricas puede ofrecer el enfoque filosófico de Byung-Chul Han, para la formación ética frente a una sociedad del rendimiento deshumanizante?*

El objetivo principal del proyecto estuvo orientado a identificar las variantes teóricas que ofrece este autor para la formación ética frente a la sociedad contemporánea del rendimiento deshumanizante; es decir, comprender lo que constituye la formación ética como un proyecto de la indeterminación humana y la reciprocidad entre el desarrollo humano y lo educativo. En definitiva, el asunto en sí es la persona y su formación ética en medio de un contexto que deviene en una economía de mercado hegemónica movida por el lucro y la explotación. De ahí la importancia y novedad del proyecto –en tanto fortalece, desde una perspectiva actual de la filosofía– las bases teóricas de la formación ética frente a la sociedad del rendimiento.

Para el desarrollo de esto, el artículo se estructura en cuatro partes: primero, se contextualiza la investigación; segundo, se muestra brevemente el proceso metodológico; tercero, se precisa el estado de la cuestión; y cuarto, se presenta el sedimento teórico y las variantes conceptuales que integran una respuesta a la pregunta nuclear del proyecto. A continuación se desarrollan cada uno de estos apartados.

La crisis de las humanidades como contexto

Cuando se habla de la puesta en vilo de las humanidades, suele referirse a varios escenarios. Como lo exponen Silva y Arbeláez (2017), por una parte, se relaciona con una falta de recursos para la investigación en este campo, dado el desinterés gubernamental, o la decisión de los gobiernos en reducir o eliminar el gasto en proyectos sociales. Por otra parte, se relaciona con la poca o nula formación humanista de los jóvenes, dado que en las últimas décadas se ha llegado a circunscribir la educación a la adquisición y desarrollo de habilidades técnicas, de modo que las mejores personas son –los mejores empleados que tienen alta capacitación técnica y que se integran fácilmente al mercado laboral– pero carecen del pensamiento creativo, de la autorreflexión, de la imaginación, de la memoria, capacidades también necesarias para un auténtico desarrollo integral.

Esta crisis también se relaciona con el crecimiento de estrategias operativas como la reducción de costos en el personal docente de las áreas humanísticas, o en ajustes curriculares –eliminando cursos considerados imprácticos, innecesarios, como la literatura, la filosofía, las artes y la ética– ejemplo de esto es la renovación del currículo escolar de la educación básica secundaria en Colombia, que ha optado por reducir el número de horas de clases de áreas como filosofía y suprimir las artes como área obligatoria de estudio. Empero, puede la crisis hacer referencia especialmente a una tendencia en la que se afirma ‘el todo vale’, en la que como sostiene Han (2015a), lo importante son los fines, el cumplimiento de los objetivos, en la que el poder hacer no tiene límites (p. 12).

Con todo, en el marco de esta publicación se entiende que tal crisis de las humanidades tiene un asidero concreto: el despliegue desmedido del capitalismo en función del crecimiento económico, no del desarrollo humano. En dicho despliegue, la persona ha perdido su lugar y sentido, luego la crisis de las humanidades es la crisis de la persona, toda vez que termina configurándose –siguiendo a Han (2015a)– como mero sujeto de rendimiento y, en consecuencia, sujeto del cansancio. Frente a tal contexto, cabe indagar por el papel de la formación ética como una variante distintiva de las humanidades que permitirá fundar dinámicas sociales y educativas para revertir el sujeto de rendimiento en un sujeto del desarrollo humano.



La fenomenología de la práctica como método

Como se indicó atrás –en el proyecto base de este artículo– se asumió metodológicamente la fenomenología de la práctica, desde los planteamientos de Max van Manen (2016), como la ruta pertinente de desarrollo.

La fenomenología de la práctica deviene como un camino metodológico, centrado en la semántica que surge de la interacción interpretativa entre los textos y el lector; es decir, quien lee está en condición de dar sentido. La donación de sentido implica que la fenomenología hermenéutica es un método, en palabras de van Manen (2016): “para preguntar no un método para responder o descubrir o bosquejar conclusiones determinadas” (p. 32), por esto se requiere de la capacidad de la reflexividad, ser perspicaz, sensible al lenguaje y constantemente abierto a cualquier actitud interpretativa.

Van Manen (2016) cree que la escritura es clave en la comprensión de una experiencia vivida, pues obliga a un individuo a cultivar una actitud auto-reflexiva, es decir, “el proceso de investigación fenomenológica ocurre –en gran medida– en la práctica de la escritura” (p. 34). De ahí que, en este proceso, se sigue un enfoque de análisis de tema. Afirma van Manen (2016): “el análisis temático se refiere al proceso de recuperar las estructuras de sentidos que están implicados y dramatizados en la vivencia humana representada por un texto” (p. 364).

Así, en el marco del proyecto del que se deriva este artículo, para el análisis de sentidos temáticos, se desarrolló en tres etapas generales:

- 1^a. Caracterización pre-reflexiva del fenómeno. En esta etapa se conceptualizó la crisis del humanismo a partir del despliegue del capitalismo actual, o lo que es, se tematiza el problema de investigación a partir de la experiencia vivida.
- 2^a. Configuración temática o de categorías. En esta etapa se identificaron las variaciones de la formación ética y moral desde los postulados del enfoque de las capacidades, de la teología moral y de la hermenéutica ricoeuriana.
- 3^a. Análisis temático o construcción de las variaciones de sentido. En esta etapa se tematizó el sentido de la formación ética y moral frente al desarrollo del capitalismo –como poder hegemónico– que configura una subjetividad y una sociedad del cansancio. Un mayor desarrollo de las implicaciones o de los pasos propios de este enfoque metodológico se detallan en Silva (2018).



La ética ante la crisis de las humanidades: estado de la cuestión

Derivado del proyecto se entreven algunas variantes de estudio que conviene precisar: (1) La desvinculación de la ética hace parte de la crisis de las humanidades, como consecuencia del despliegue de una sociedad centrada en el rendimiento biopolítico y capitalista; por lo que, en este panorama. (2) La persona termina por constituirse y se descubre (peyorativamente) en un sujeto vulnerable. (3) Propenso a cohabitar y naturalizar el cansancio y la fatiga como fenómenos comunes de su constitución humana y social. En las siguientes líneas se refieren algunos trabajos que han tematizado, en parte, los asuntos antes indicados.

Para el caso de la pregunta por la crisis de las humanidades, se destaca la obra editada por Silva y Arbeláez (2017) *El humanismo del Otro: la puesta en vilo de las humanidades*, en esta obra se someten a estudio diversos y múltiples fenómenos que obstaculizan y abrogan el lugar y el sentido de las humanidades en el mundo actual, o lo que es –ante la dolorosa y aparente apoteosis de la deshumanización– aparece la humanidad de los demás: como el punto de partida, el lugar propicio y el medio, para comprender la vigencia de las humanidades. Si bien en esta obra se hace una crítica a la técnica como una mediación instrumentalista, conviene reseñar una perspectiva distinta como lo hacen Hernández y Pérez (2020), para quienes el desarrollo de la técnica ha de convocar a la reflexión antropológica sobre lo que implica el bienestar vital de las personas.

Para el caso de la vulnerabilidad como condición de lo humano, se destaca Gazmuri (2022) quien en su publicación *Afectividad, vulnerabilidad y límites de la razón científica* propone la recuperación de la dimensión emocional o afectiva, desde un enfoque cognoscitivo, para fundamentar el despliegue de una acción moral humanista. En este sentido, la vulnerabilidad –desde el enfoque del desarrollo humano y de las capacidades– deviene como una categoría ética de la vida emocional de la persona que inquiere por una consideración política y por una condición de posibilidad de la vida intersubjetiva.

Con relación a la sociedad del rendimiento, puede señalarse que, en general, los trabajos desarrollados están enmarcados en una perspectiva o consideración y estudio de la vida pública o social y/o desde una mirada psicológica o psiquiátrica. Así, la fatiga es la característica particular de la sociedad actual, no deviene como sufrimiento, pues se asume como efecto de la vida responsable y laboriosa, y de esta forma se va adaptando o naturalizando a la condición humana.



De una parte, Lachman (2016) analiza cómo la fatiga, o el llamado síndrome Burnout, va camuflándose en la práctica laboral a través de la compasión, por lo que, de alguna forma el cansancio es una elección que hacen las personas y la justifican en el ejercicio solidario hacia los otros. De otra forma, la sociedad del rendimiento y del cansancio habita los espacios universitarios. Florelle y Tyson (2015) analizan este fenómeno: en lo que ellos denominan una biopolítica de investigación universitaria, caracterizada por el afán de ‘publicar o perecer’, lo cual termina configurándose como un tipo de imperativo para desempeñarse mejor y de manera óptima, lo que lleva a una economía general de la fatiga.

En el estudio desarrollado por Enns et al. (2018), desde una mirada psiquiátrica, evaluaron la asociación entre el dolor, la fatiga, la depresión y la ansiedad, como principales elementos del fenómeno de la discapacidad laboral. Se concluyó que esto afecta la escala de productividad laboral y aumenta la deficiencia de actividad de un trabajador. Con afinidad temática se destaca, el estudio de Bayeh (2016) en el que se examina el papel de la educación cívica y de la ética en la construcción del buen comportamiento de los ciudadanos, procurando establecer algunos principios para hacerlos participantes activos en el desarrollo de la gobernanza democrática.

Ahora, afines a la importancia de la formación ética, se destaca el trabajo de Uvalle (2014) titulado *La importancia de la ética en la formación de valor público* –en el que se reconstruye el sentido de la formación ética como punto de partida para incentivar la conducta social y el desempeño institucional– y por tal, el cultivo de la legalidad, la responsabilidad y el sentido de pertenencia a la vida comunitaria (lejos de configurarse como un asunto mercantil o gerencial). En esta misma línea de estudio conviene mencionar el trabajo de Vilera (2004) *Formación profesional y ética en la sociedad del siglo XXI*, en el que se hace un replanteamiento del hacer profesional de la docencia tomando como punto de partida la sensibilidad y las responsabilidades sociales, con miras a construir una sociedad democrática.

Asimismo, en sintonía con este interés por la educación ética, Guato (2008) en su artículo *Educación y ética en una sociedad líquida*, advierte de los riesgos de la educación ética en el ámbito universitario frente a la razón instrumental y el imperativo tecnológico que allí habita. A su vez, Gahona (2008) en su artículo *La persona humana, el valor central de la educación* defiende la importancia de preservar el valor de la persona en el mundo posmoderno a través de la educación ética.



Estos estudios, si bien han abordado el problema de la crisis de las humanidades como la crisis misma de la persona, concentrando su interés en asuntos diversos como la educación para la ciudadanía o el ejercicio profesional y las patologías vinculadas a éste. Sin embargo, dejan ver que –es necesario decantar qué sentido aguarda la formación ética frente a este panorama, que acá se ha enunciado como sociedad del rendimiento– En eso radica, en parte, la novedad del proyecto y de esta publicación, en tanto se pone el acento en mostrar aquellos retos que, especialmente, desde la obra de Byung-Chul Han, emergen como base o sedimento para promover una formación ética que resista al imperio de la productividad reduccionista de lo humano.

190



La formación ética y moral frente a la sociedad del rendimiento

Llegados a este punto y dado que el interés de la investigación se orientó a mostrar las posibles perspectivas o variaciones teóricas que pueden sedimentar, desde la obra de Byung-Chul Han, un proyecto de formación ética capaz de resistir al paradigma del rendimiento deshumanizante, en lo que sigue se enunciarán dichas variantes de estudio. Empero, cabe precisar que en el desarrollo del proyecto –un sujeto capaz de resistir al rendimiento o deconstruir tal paradigma– ha de estar en condición de desplegar sus capacidades y que, dentro de éstas, la interpretación y el cuidado de sí y del otro aparecen como relevantes. Para esto, primero se tematiza esta base teórica y luego se decantan dichas variaciones teóricas; cabe precisar que esto emerge como desarrollo de la tercera etapa metodológica planteada de la investigación, esto es, llevar a cabo el análisis temático o construcción de las variaciones de sentido.

Deconstruir la sociedad del rendimiento

¿Desde qué sedimentar esta inquietud por la formación ética? De una parte, se recurre al trípode conceptual Han-Nussbaum-Ricoeur, en tanto que el sustrato teórico – que se toma como base para pensar la formación ética– es lo que la capacidad narrativa o argumentativa posibilita: el cultivo del desarrollo humano frente a una sociedad cargada de rendimiento y cansancio. De otra, se estima que la teología moral sirve de base también para reconstruir el sentido de la formación moral ante la crisis de lo humano, particularmente, con relación a la posibilidad de fundar una ética del cuidado universal, que implica en lo humano la pregunta por lo natural, por

el cosmos, por la tierra. En este sentido, la ética del cuidado desarrollada por Leonardo Boff en obras como *El cuidado esencial* (2002); y, *El cuidado necesario* (2012), sirven de base para esta reflexión. Veamos algunas líneas de comprensión de estas perspectivas, que entran en entronque aquí.

1º. Se señaló que la crisis de lo humano deviene, como lo desarrolla Han en su obra *La sociedad del cansancio* (2015b), en medio y como consecuencia de una sociedad del rendimiento (pp. 71-79). En efecto, el este filósofo surcoreano sugiere que actualmente se está desarrollando un cambio de paradigma, que no es otra cosa que la emergencia de una sociedad dominada por un exceso de *positividad*, por demás, caracterizada por un panorama patológico que incluye enfermedades como la depresión, el déficit de atención, el agotamiento, etc. Este panorama es denominado por Han en su obra *Psicopolítica* (2015a, p. 12) como una sociedad caracterizada por la fatiga ¿Es este un panorama desolador? Creemos que si acaso aún tienen sentido las humanidades; y si así creemos que es, éste es el terreno fértil para su desarrollo, de modo que, es tarea de la *humanitas*: cultivar todo proyecto y técnica inmunológica de profilaxis y defensa, ante esta *positividad*.

Si en la sociedad descrita por Foucault (2002) en *Vigilar y castigar* los hospitales, las fábricas y las cárceles son instituciones que nos disciplinan, Han (2015b) describe la sociedad del rendimiento como la sociedad del prestigio, del todo se puede; esto es, ya no disciplinamos a los sujetos, ni estos son disciplinados, sino que: obedecemos a los mejores artistas, intérpretes o ejecutantes actuales: ‘los empresarios’. Como lo sugieren Vargas & Guerrero (2017), las instituciones de nuestro tiempo son: los estudios de *fitness*, las oficinas, los hoteles, los centros comerciales, entre otras. En este contexto ¿Qué función tiene en esta sociedad la ética? Frente a esto se estima que su principal horizonte es la *formación* para que lo humano no sucumba rendido y obediente a esta positividad, es decir, como lo plantean Reeder, et al. (2010) entrever el sentido de la formación como humanización.

2º. En este panorama, la condición humana deviene bajo la categoría de la vulnerabilidad, y como tal, es asunto nuclear de estudio del enfoque del desarrollo humano y de las capacidades, expuestos por la filósofa Martha C. Nussbaum, especialmente en obras como *Paisaje del pensamiento: La inteligencia de las emociones* (2008); *Crear capacidades: propuesta para el desarrollo humano* (2012); y, *en Emociones políticas* (2013). Esta autora ha desarrollado una filosofía moral y política capaz de renovar la comprensión de la justicia y el papel de las emociones en el desarrollo humano. Particularmente en *La Fragilidad del bien* (1999)



—uno de sus primeros libros— se ocupa de la ética desde un enfoque relacional que tiene como base una seria reflexión sobre la vulnerabilidad de la buena vida (p. 125).

En la obra mencionada, Nussbaum (1999), aborda la noción de vulnerabilidad a partir del problema de la racionalidad. El ser humano es a la vez activo y permeable a los acontecimientos que se desarrollan en el mundo a través de la emoción. ¿Cómo diseñar una racionalidad que está en acción sin hacer a los seres humanos altamente vulnerables? La vulnerabilidad es un hecho en el presente tal como aparece en el centro de las preocupaciones democráticas al rechazar cualquier orden trascendente de la soberanía, por lo que Nussbaum (2013) afirma: “La igualdad democrática conduce a la vulnerabilidad” (p. 171).

3º. Ahora, quizá una premisa ortodoxa es afirmar que la ética es: una rama de la filosofía que se ocupa del ejercicio reflexivo que está a la base del comportamiento humano; y que, por esta razón en el ámbito de la ética, no cabe formular juicios valorativos sino explicar las razones y proporcionar la reflexión en torno al actuar humano. Esto precisa que la ética es de entrada un acto humano particular: el de la interpretación; por lo que, esto no integra una disciplina más de la filosofía, sino la comprensión misma de que la ética no es otra cosa que interpretación y en consecuencia es práctica.

Así, la ética es práctica en un doble sentido: trata sobre la práctica humana, e inquiera por el bien de ésta. Pero esta orientación hacia la práctica no significa que la ética sea simplemente un instrumento; es decir: una concepción de la ética que la desvincula de sus raíces filosóficas bajo la consideración de que corresponde a la ética figurar o construir técnicas para la resolución de problemas; por ejemplo, la tendencia para resolver problemas a través del consenso entre la mayor cantidad posible de personas. Este tipo de doctrinas reducen la ética a un instrumento.

En contraste con estas perspectivas de la ética, cabe proponer una ética hermenéutica de la experiencia humana, que no tendría objeto distinto que la articulación e interpretación de la experiencia moral y el enriquecimiento de esta experiencia, a través de un refinamiento deliberativo. En este enfoque se estima que: los planteamientos en torno a la hermenéutica de Paul Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad* (1969); y, en *Sí mismo como otro* (2006), terminan por fundar una perspectiva ética que tiene como base y sedimento la acción humana.

Propiamente, tal conciencia se ve expresada en la relación con el otro; es decir, como un modo de reconocimiento de la alteridad. Este reconocimiento de la alteridad tiene como eje la constitución dialógica



entre el sí mismo (ipse) y la mismidad (idem), que el mismo Ricoeur (2006) ha categorizado como la pequeña ética, especialmente por los estudios presentados en la obra *Sí mismo como otro*. Desde luego, esto no es un asunto novedoso en esta obra, pero sí que en ésta se da un marcado tránsito de la hermenéutica a la ética.

4º. La crisis de lo humano tiene como efecto y rostro la crisis de la tierra. El teólogo Leonardo Boff en *El cuidado esencial, ética de lo humano, compasión por la tierra* (2002) ha reflexionado sobre cómo el cuidado y la sostenibilidad van de la mano, como bases para la reivindicación del proyecto humanista cristiano. Asimismo, en *El Cuidado necesario* (2012) señala Boff que, para enfrentar los problemas del mundo causados por la globalización incontrolada y el deseo de poder –que encarnan y cultivan la violencia y la dominación– es necesario reintroducir la idea de cuidado vinculada a la ética, los valores, la espiritualidad y el afecto en las decisiones y acciones humanas.

Especialmente, en las obras referidas, se reclama que el concepto de sostenibilidad está parcialmente monopolizado por el desarrollo económico, por lo que es importante reconstruirlo desde la noción del cuidado: particularmente, como herencia divina. Ahora, esta perspectiva teológica y social del principio del cuidado como sedimento de lo humano, ha de tener como vía de desarrollo la educación. De ahí la importancia de fundar perspectivas o aristas de comprensión de una formación ética sedimentada en el cuidado de lo ‘otro’.

Variantes de la formación ética y moral frente a la sociedad del rendimiento

Mostrado lo anterior, volvemos a la pregunta por las perspectivas o variaciones teóricas de la formación ética, frente a este paradigma del rendimiento. En lo que se deriva del proyecto de investigación base –parece que al menos cinco variantes de estudio– emergen: 1) considerar y atender la temporalidad como problema ético; 2) deconstruir la libertad como estrategia neoliberal de control; 3) formar-se la indignación como capacidad ética; 4) desinstrumentalizar las emociones; y 5) el cultivo de la vida contemplativa como práctica natural del mundo de la vida. En lo que sigue se ampliarán estos asuntos.

LA TEMPORALIDAD COMO PROBLEMA ÉTICO

¿Qué caracteriza una *temporalidad ética*? ¿Cómo la ética puede *sostener* el tiempo? ¿Cómo la ética puede *construir* la historia? son preguntas

que emergen acá con especial interés. El mismo Han (2018) da pistas al respecto, pues, algunas prácticas singulares que permiten construir o reconstruir una temporalidad viva son: el compromiso, la narración, la duración o capacidad de demorarse, la capacidad contemplativa y el ocio.

Especialmente en la obra *El aroma del tiempo* Han (2018) permite construir un panorama sintomático del presente que muestra la crisis de lo humano. Este panorama se caracteriza por el desarrollo y el progresivo avance del imperio de la fugacidad y lo efímero, en el que nada dura, todo carece de duración, todo tiene un fin vertiginoso. El llamado *zapping* ha calado en la cotidianidad de las personas como una acción normalizada que deja ver la necesidad y la facilidad de estar permanentemente *cam-biando*, sin detener la atención, o lo que es: contemplar.

Esta discontinuidad es consecuencia, según Han (2018), de la emergencia y reducción del tiempo humano a un mero tiempo laboral, o lo que es, la constricción del tiempo a la función del trabajo –al exceso de trabajo– en consecuencia, la persona termina por configurarse y ponderarse como un sujeto del cansancio, o como Han (2015b) lo denomina, cae en una *hiperkinesia* cotidiana orientada al mero producir. Por esta necesidad de producir, o de estar permanentemente produciendo, se crea la sensación de que todo transcurre con rapidez; pero lo cierto es que la persona se mantiene ocupada en el ajetreo, la dispersión y la prisa; no hay tiempo de terminar, nada es decisivo, nada es definitivo. Según Han (2015a), en este panorama sintomático: el serio problema es que se cae en el cultivo de una atomización del tiempo. *Grosso modo*, tal atomización tiene para Han (2018) como notas características la disincronía, la aceleración, el imperativo del trabajo y la configuración de un tiempo ahistórico.

Que el tiempo actual de las personas sea disincronico quiere indicar que, a causa de la reducción al trabajo, se presentan continuas alteraciones temporales o parestesia (entumecimiento) en la cotidianidad de las personas; es decir, se pierde la noción del tiempo, se cae en un –hacer sin sentido– en un hacer que carece de un fin presente y vivo. El tiempo o la acción de las personas da tumbos sin rumbo alguno; por lo que todos los momentos son iguales; nada les diferencia, todo es ‘lo que siempre se hace’. Y paradójicamente, a la vez que se pierde la noción de lo que se hace, se quiere terminar rápido; aun sin saber qué es lo que se quiere dar por terminado; por lo que la aceleración es otro síntoma de esta disincronía, en tanto tiene como causa la incapacidad para acabar o concluir.

Para Han (2018), “las cosas se aceleran porque no tienen un sosten” (p. 67), porque se carece de un sentido de la acción misma; porque, de un lado, se pierde el sentido y el conteo del tiempo, y de otro, las acciones se reducen a momentos desarticulados; es decir, lo que hago no tiene



un entronque con lo que antecede o con lo que sobreviene. Esta falta de una articulación del tiempo da lugar a la necesidad y sensación de que todo debe transcurrir con rapidez. En complemento, según Han (2018), el “exceso de velocidad destruye el sentido” (p. 76), es decir, como en una autopista, demasiada velocidad conduce y produce riesgos, pero se prefiere correrlos –se antepone el fin de llegar por el fin de avanzar rápido– con lo cual se pierde la capacidad de tomarse un tiempo, detenerse; se privilegia la prisa y con ello la dispersión y la ausencia de un punto de llegada.

Pero Han (2018) también advierte que “una velocidad demasiado baja, genera un atasco” (p. 98), por lo que la acción de demorarse tiene que ver, no con la capacidad de hacerse hacerse lento, sino más bien, con la capacidad de atender al tiempo de las cosas, al tiempo del hacer.

La reducción del tiempo al imperativo del trabajo, a la necesidad de producir, degrada la persona a *animal laborans* y en palabras de Boff (2012), en *animals demens*; y esto constituye un problema mayor en tanto el *animal laborans* solo conoce las pausas, pero no la tranquilidad contemplativa. La pausa no es más que un intermedio para recuperar la fuerza laboral, lejos está la posibilidad del no hacer o del ocio –no la inactividad– sino la relajación y desconexión de dicha disincronía.

Se mencionó en líneas anteriores que: otro síntoma del tiempo del rendimiento es su ahistoricidad, con lo cual se quiere indicar que este tiempo carece de historia y que en la vida de las personas y de las comunidades los acontecimientos ya no se encadenan formando una historia; no hay ni sostén ni fin, no hay una meta que les vincule. Todo sucede sin un sentido que les sujete, que les reúna o que les contenga. En general, el tiempo deviene como la repetición de lo mismo, como la ‘reproducción de lo ya ocurrido’, por lo que, según Han (2018), el tiempo ya no avanza sino que: todo lo atrapa en un sinsentido, en un sinfin. Esto es así, justamente por la imposibilidad y la incapacidad de concluir tal incapacidad produce ajeteo Como ya Ricoeur (2006) lo había indicado, esto es el final de la narración, no hay trama que contar, solo una sucesión de hechos sin concatenación alguna; y la narración, requiere justo de eso, de un vínculo y de un fin.

DECONSTRUIR LA LIBERTAD COMO DISPOSITIVO DE CONTROL

¿Cuáles son los mecanismos de autoexplotación en tiempos de neoliberalismo? Para Han (2014b), el neoliberalismo es un sistema muy eficiente, de hecho inteligente, para explotar la libertad misma. Todo lo que pertenece a prácticas y expresiones de libertad, como la emoción, el juego y la comunicación, se explotan. No es eficiente explotar a alguien en contra



de su voluntad pues, con la explotación ajena o dirigida, el rendimiento es muy bajo. Como sostiene Han (2014b), solo la explotación de la libertad misma, produce el mayor rendimiento (pp. 11-15).

Por eso, lo que estamos experimentando actualmente como libertad está creando cada vez más restricciones. La libertad de *crear* produce aún más restricciones que el *deber* disciplinario, que dicta qué hacer y qué no hacer. Tal capacidad de la creatividad se convierte en una autoexigencia de función productiva. Si el individuo falla en la sociedad del desempeño neoliberal, entonces la vergüenza y los sentimientos de insuficiencia son la consecuencia inevitable: que además conducen a una depresión generalizada o de masas. De ahí que no es la constitución actual de nuestra situación social la que se cuestiona como causa principal, sino, la propia responsabilidad.

196



Para Han (2014b), las enfermedades mentales como la depresión o el agotamiento son la expresión de una profunda crisis de libertad. Son un signo patológico de que hoy la libertad a menudo se convierte en coerción (p. 11). El sujeto del rendimiento cree que es libre, pero en realidad le apasiona explotarse hasta que colapsa. El cansancio asume el carácter de éxito, de logro, de optimización, pero nunca de final. Por eso, afirma Han (2015a), la primera etapa del síndrome de *burnout* es, paradójicamente, la euforia (p. 21). Me apresuro a trabajar con euforia y, al final, colapso y caigo en la depresión.

Esto constituye uno de los problemas para el sujeto del rendimiento, pues esta estrategia fortalece el método de producción y lo hace cada vez más intangible. En particular, por ejemplo, la voluntaria y libre exposición de datos aumenta la productividad, la velocidad y, por lo tanto, el crecimiento económico: a más información y comunicación, mayor productividad y mayor éxito del mercado. Cuantas más personas revelen información a través de la comunicación continua, más datos estarán disponibles que se pueden convertir directamente en mercancías y ganancias. Según Han (2014b), esta transparencia absoluta, sin restricciones, se vende como libertad de información (p. 20). De ahí que siempre se busque la eliminación de todo aquello que connote extrañeza, otredad, secreto y misterio. Todo esto significa obstáculos importantes y una desaceleración para la comunicación ilimitada.

Ahora bien, tal paradigma de la transparencia termina por configurar dos sujetos indiferenciados: televidentes y consumidores. Y en este nivel, la transparencia impone políticamente la democracia del espectador. Al respecto afirma Han (2014b): “El neoliberalismo convierte al ciudadano en un consumidor. La libertad del ciudadano cede ante la

pasividad del consumidor” (p. 23). El votante como consumidor hoy no tiene ningún interés real en la política, en la formación activa de la comunidad; no está dispuesto ni es capaz de hacerlo, no hay acción política común. Él solo reacciona pasivamente a la política al quejarse, al igual que el consumidor, hacia bienes o servicios que no le gustan. En otras palabras: la queja no constituye acción alguna, más bien, es una actitud despolitizadora del consumidor que está respaldada por una psicopolítica digital, que conduce a una grave crisis de libertad. Tal crisis consiste en que: la libertad –paradójicamente– se convierte en instrumento de dominio y control; la vigilancia que, coincide o pregona la libertad: es mucho más eficiente que la vigilancia dirigida contra o frente a la libertad.

La relación del empresario con sus pares sirve de ejemplo para analizar esta instrumentalización de la libertad. El sujeto neoliberal, como empresario de sí mismo, es incapaz de relacionarse con otros ajenos a un propósito empresarial. No hay amistad sin propósito entre empresarios, de modo que, realmente, te sientes libre solo en una relación exitosa, o mejor, instrumentalizada. Pero esta aparente relación, lejos de unir, aísla a los sujetos, como sugiere Han (2014b), los reduce a medios. Por eso conviene preguntar si no es acaso necesario redefinir la libertad, reinventarla, para escapar de la fatídica dialéctica de la libertad neoliberal, que la convierte en una restricción complaciente.

DESINSTRUMENTALIZAR LAS EMOCIONES

Como se entreve, la sociedad de la transparencia y del rendimiento no se vale de la biopolítica sino de la psicopolítica. A través de métodos diversos y continuamente perfeccionados, se abren numerosas posibilidades para influir en la *psique* del individuo en un nivel pre-reflexivo. Cada vez es más preciso y fácil predecir cómo se comportan los individuos, qué prefieren, cuáles son sus necesidades y de hecho, cómo se sienten. Esto no se logra a través de la imposición, sino de la entrega voluntaria. Los usuarios voluntariamente ponen a disposición sus propios teléfonos móviles, y estos funcionan como una herramienta omnipresente de monitoreo efectiva –lo es porque no mediatiza bienes, sino emociones– hace que sea más fácil para los intereses capitalistas del consumidor usar las emociones, que son aún más específicas, para generar más estímulos y necesidades de compra. De esa forma, se crea y recrea permanentemente un modelo emocional que crea patrones emocionales para maximizar el consumo. Como señala Han (2014b): hoy no se consumen bienes o mercancías, sino emociones (p. 65).

En la sociedad disciplinaria o biopolítica, en la que el sujeto tiene que funcionar bajo el régimen de normas y castigos, las emociones son trastornos, por lo que es importante eliminarlas. En la sociedad disciplinaria el sujeto debe actuar como una máquina insensible, y como tal, funciona mejor cuando las emociones o los sentimientos están completamente apagados o anulados. En cambio, en la sociedad de la productividad y la transparencia, las emociones cobran importancia: se utilizan como materia prima para optimizar la producción.

De hecho, el ciclo económico actual de la emoción, se debe al nuevo modo intangible de producción, en el que la interacción comunicativa se está volviendo cada vez más importante. No es solo una cuestión de competencia cognitiva: es emocional.

El poder disciplinario que usa la fuerza como técnica para obligar a las personas a trabajar es ineficiente, en cambio, la técnica de la psicopolítica (que se presenta como éxito, optimización, superación) garantiza que los sujetos se subordinen al contexto del poder, así es mucho más eficiente. Esta técnica quiere activar, motivar, optimizar y no inhibir o suprimir. Su eficiencia particular proviene del hecho de que no funciona a través de la prohibición, sino a través del placer y la satisfacción. Por eso, para generar más productividad, el capitalismo de la emoción también se apropia del *juego* como estrategia dinámica y como rol del trabajador; es decir, el trabajador deviene como jugador. El juego moviliza el mundo de la vida y del trabajo, afirma Han (2014b), “el juego *emocionaliza*” (p. 77), incluso dramatiza el trabajo, generando así más motivación. El jugador, movido por el deseo de logro y sistema de recompensa, genera más rendimiento y producción.

Así, lo que se da es una trasposición de paradigma que pasa del control disciplinario y racional (sin anularlo) al dominio emocional. Este cambio de paradigma transforma incluso la gestión corporativa actual. De tal modo que el manejo racional se reemplaza por el manejo emocional. El sujeto se ve en la necesidad de alejarse del principio de acción racional y convertirse cada vez más en un sujeto de motivación. La motivación está ligada a la emoción, por eso se ponen en juego las emociones positivas, porque son éstas el fermento propicio para aumentar la productividad.

Esto integra una radical reducción utilitarista de la vida emotiva, como afirma Nussbaum (2012): “la urgente necesidad de contar con una buena teoría explicativa de las emociones de los ciudadanos y las ciudadanas en una sociedad digna” (p. 120). De ahí la importancia de reivindicar el campo de la vida emotiva de la persona, pues se convierte en escenario clave para indagar y reflexionar sobre las prácticas (educativa y socia-



les) esenciales que propician una vida buena. En efecto, para Nussbaum (2008) “si las emociones están imbuidas de inteligencia y discernimiento y si contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, no pueden, por ejemplo, dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético” (p. 21). En este sentido, desde el enfoque desarrollado por Nussbaum, la constitución ética de la persona y el umbral mínimo de una calidad de vida comunitaria, pasan necesariamente por vincular activamente las emociones.

CULTIVAR LA CAPACIDAD DE INDIGNARSE

La imperceptibilidad del imperio de la positividad, hace que los sujetos se entreguen de forma integral y completa en función del rendimiento. Cuerpo, pensamiento, emociones, y todo lo que constituye al sujeto como persona, se dirigen voluntaria y obedientemente a la producción. No hay lugar incluso ni al cuestionamiento, ni al pensamiento crítico, menos aún, a la indignación. De ahí que Han (2014a) escribe: “la actual multitud indignada es muy fugaz y dispersa” (p. 22).

Desde la perspectiva de Han (2014b), en esta sociedad cargada de activismo y rendimiento no hay espacio para la crítica, para la rebeldía, para la resistencia. En el mejor de los casos, hay disgustos y querellas temporales contra el sistema, pero estos desaparecen a la mayor brevedad: no queda rastro, no queda historia, no hay continuidad. Por eso, *indignarse* tiene que ser una de las primeras prácticas necesarias de reconstruir, para el sujeto, para la vida pública. De ahí que esto deja ver también un reto, este es, orientar pedagógica y praxeológicamente la capacidad de indignarse.

Dussel en su ya célebre obra *Carta a los indignados* (2011), introduce una reflexión crítica y política al fenómeno de la indignación social emergente en las últimas décadas. Si bien en dicha obra presenta un estudio estimulante acerca de los diversos movimientos de protesta social que han ocurrido desde 2011 hasta 2016 en distintos países, un aporte sustantivo de este estudio se concentra en mostrar la responsabilidad de cualquier ciudadano hacia la situación política actual de su contexto —especialmente frente a fenómenos adversos como la corrupción y la desigualdad social— Para Dussel (2011) dichos movimientos de los indignados encarnan y ejemplifican la posibilidad de que la persona se constituya en el actor político determinante en la “construcción creativa de la historia” (p. 36), ya que, conforme agrega en esta misma obra, “sólo así podremos [...] dar lugar a la democracia real (representativa) y crítica (participativa)” (p. 20).



Por eso, esta capacidad en particular de indignarse requiere de un estudio profundo, pues se anticipa que una perspectiva de vínculo con las emociones resulta necesaria; especialmente por la emergencia asociativa de la ira, como la aparente expresión radical de la indignación. No se desconoce en absoluto que actuar con ira, como anticipó Judith Shklar (1990), es un vicio ordinario que resulta perjudicial no solo para la salud, sino en especial porque afecta negativamente a los demás. Empero, puede señalarse que dependiendo de cómo se manifieste la ira, ésta puede ser contraproducente, y lo es porque el solo desarrollo de esta emoción en el ámbito público es ya un buen indicio de sentirse comprometido con una situación o un fenómeno.

Esto es, frente a un hecho público, por ejemplo, ¿es recomendable permanecer indiferente, sin reaccionar ante nada? Considérese en principio que nuestro sentimiento de indignación es lo que nos revela lo que realmente nos importa. Si no nos molesta que las cosas vayan mal, ¿qué nos impulsará a corregirlas? Pero esto lo que muestra es que es necesario ahondar en la posible y necesaria diferenciación y entronque entre indignación, descontento e ira; asunto para un ulterior estudio.

200



DESARROLLO DE LA VIDA CONTEMPLATIVA

Ahora, las posibles variantes de salida y respuesta que se han planteado desde la formación ética involucran el desarrollo de una capacidad fundamental y complementaria, se trata de cultivar la vida contemplativa. Han en su obra *El aroma del tiempo* (2015a), desarrolla lo que él llama algunas prácticas temporales genuinas, a saber: la promesa, el compromiso, la capacidad contemplativa, la capacidad de demorarse, la narración y el ocio. Son prácticas que pueden sedimentar cualquier resistencia que reivindique al sujeto como persona capaz de construir una historia: no datos ni acontecimientos aislados. Conviene precisar que el ocio, como afirma Han (2015a), “abre un espacio sin necesidad ni preocupaciones, libre, al margen de las necesidades de la vida” (p. 124). Así, el ocio no es inactividad, ni relajación, ni desconexión; es, más bien –la capacidad de desarrollar una tranquilidad contemplativa que le permita al *animal laborans* liberarse del imperativo del trabajo– En palabras de Han (2015a), “el trabajador sólo conoce pausas, pero no la capacidad contemplativa” (p. 144), en su quehacer, sugiere Boff (2012), “predomina la sociedad del entretenimiento, del espectáculo, del simulacro” (p. 19).

Esta capacidad contemplativa consiste en el cultivo de la mirada lenta. Sostiene Han (2015a), “la mirada demorada, contemplativa, no des-aleja” (p. 93), sino que vincula. Se trata de no reaccionar a cada estí-

mulo de inmediato, sino recurrir a la pausa, tomar tiempo para detenerse; pues al hacer una pausa, la persona puede evadir la mera actividad o puede: redirigirla, actualizarla, mediatizarla, cargarla de sentido. Es así como este cansancio del agotamiento puede transmutarse a un cansancio amistoso, un cansancio que conecta, que no separa a los sujetos entre sí y que, en última instancia, no conduce a la depresión, sino al reconocimiento del otro y del contexto.

Con todo, frente a este fenómeno que Han (2013) llama “la positividad” (p. 11), por la marcada referencia a lo pragmático, que incluye de hecho, el aislamiento del otro, la emergencia de un sujeto volcado a la vida solipsista, por el deseo de rendimiento, volvemos a preguntar: ¿cómo hacer frente a este exceso de positividad? En esta *positividad* todo lo que pertenece a las prácticas y formas de expresión de la libertad, como la emoción, el juego y la comunicación, se explotan, se instrumentalizan. Han (2013) propone el paradigma de la *negatividad* y lo mostrado como variantes de estudio en este apartado, son una enunciación de las prácticas de resistencia que se vinculan a esta *negatividad* o, como sugiere Boff (2012), a la necesidad de atender al malestar o “fenómeno del descuido, de la indiferencia y del abandono, en una palabra, de la falta de cuidado” (p. 18).



Conclusiones

El estudio de la obra de Byung Chul-Han, en parte, permite decantar que en nuestra sociedad dispuesta al rendimiento y la positividad – concediendo que aún hay lugar para la ética– la mayoría de los sistemas éticos y de la sensibilidad ética intuitiva se centran en nuestras responsabilidades con las personas cercanas, bajo la estima que son quienes pueden verse directamente afectadas por nuestras acciones, por lo que hay un aparente olvido de lo global. Además, el poder técnico que los humanos ahora tienen es inconmensurable, como es el impacto negativo de éste en el mundo. Son muchos los desafíos para tales sistemas éticos, de modo que la formación ética ha de concentrarse frente a los desafíos que emergen ante la inminente reducción y rendición del mundo al paradigma del rendimiento.

De este modo, en respuesta a la pregunta de investigación que orientó este estudio y, en consecuencia, al objetivo planteado –puede concluirse que las cinco variantes de estudio presentadas pueden sedimentar un proyecto de formación ética– que posibilite el desarrollo de un sujeto capaz de resistir y reducir el despliegue de un paradigma mercantilista reduccionista; es decir, capaz de promover la agencia de la persona

como un sujeto de capacidades. En lo tematizado en este documento, una persona que promueve y cultiva como capacidades, en sí y en su entorno, una mirada renovadora y humanista del tiempo, una trasposición de la libertad como principio ético, un enfoque diferencial de las emociones y la promoción y vivencia de la vida contemplativa.

Así, ante el imperio de un paradigma sedimentado en el rendimiento, en la transparencia, en la fatiga, en la exposición mercantilista del mundo, ¿qué fundamenta una ética ante esta sociedad del rendimiento? Esta investigación permite mostrar que la ética (y la formación ética en particular) puede servirse de la reivindicación (reflexiva y pedagógica) de prácticas como la narrativa, la alteridad, la trascendencia, la contemplación, entre otras; para promover un paradigma ético alternativo asentado en una sociedad sostenible que no ceda a la moralidad del mercado, sino que atienda al sentido de lo humano.

En una sociedad, como se dijo, de la fatiga, en la que el trabajo es el núcleo vital y todo lo que importa, las personas poco tiempo tienen para cuidar de sí mismos, menos aún de sus cercanos. Lejos de ser esto un panorama desalentador, es un reto para que desde la formación ética se cultive el cuidado del otro, en otras palabras, la escuela ha de ser el terreno fértil para el cultivo de capacidades como el asombro, la contemplación, la imaginación, el diálogo (entre otras); indispensables para la formación de la persona frente al paradigma del rendimiento.

Este interés por el sentido y el lugar de la escuela en la formación ética es un asunto que emergió en esta investigación con especial atención y que seguramente requiere de un mayor y profundo estudio, lo cual constituye una especial recomendación. En efecto, lo es porque los resultados tematizados atrás dejan ver que las variantes de estudio presentadas –que de hecho devienen como capacidades– no están dadas o naturalizadas en las personas sino que –requieren cultivarse y mediarse– Lo primero resulta ser una tarea directamente atingente a la escuela; y lo segundo, una tarea vinculante del Estado. Es decir, corresponde a la escuela contribuir a potenciar y promover la praxis y vivencia de estas capacidades en las personas, atendiendo a que, en sentido general, la formación es cualquier acto o experiencia que tiene un efecto formativo en las personas. Si bien tal efecto se da en el orden cognitivo o en la condición física de un sujeto; también se da en el carácter y en el desarrollo de las capacidades, especialmente, deliberativas. En este aspecto, la investigación surcó el despliegue de otras preguntas como: ¿por qué la ética es importante y por qué debería enseñarse en las escuelas?, o, ¿qué tipo de ética se debe enseñar en las escuelas? Estas son preguntas que emergen con especial atención y que merecen un ulte-



rior estudio. Lo segundo mentado, esto es, que es una función del Estado, indica que es necesario fundamentar y crear políticas públicas capaces de promover tal propósito, es decir: posibilitar que las personas se desarrollen en sus capacidades; especialmente, en las acá sustentadas.

Así, ¿cómo cultivar una temporalidad humanista?, ¿cómo promover la libertad como principio y no como medio?, ¿cómo sedimentar la capacidad de indignarse?, ¿en qué sentido o vía vincular las emociones?, ¿para qué y en qué sentido contemplar el mundo?, son preguntas que germinan y devienen en esta investigación necesarias de desarrollar. Puede anticiparse que estas variantes de estudio, paradójicamente, no son *invariantes*, pues apenas marcan una orientación reflexiva y práctica para la formación ética en la escuela, pues no agotan su contenido, modo y horizonte. Por eso, un interés ampliado ha de pasar por indagar sobre las *variantes* posibles que pueden construirse o formularse –en perspectiva pedagógica– para la formación ética hoy de tales capacidades.

En últimas, lo que emerge es el asunto mismo de qué caracteriza un encuentro pedagógico en ética; sin olvidar la incertidumbre e imprevisibilidad que le es propio. Por lo tanto, cabe preguntarse, ¿qué hace posible la ética en entornos pedagógicos? Esto significa explorar los detalles del día a día o la vivencia misma de la enseñanza de la ética. Implica, asimismo, analizar cómo y en qué sentido los encuentros pedagógicos promueven, prohíben o condicionan las capacidades éticas. Dicho de otro modo, las diversas preguntas atrás enunciadas precisan que son diversos los asuntos –que se consideran hoy acuciantes para pensar y cultivar la formación ética, particularmente en la escuela–. Interesa entonces problematizar el sentido y el modo de cómo acontece la formación ética para cultivar, desde una perspectiva liberadora y humanista, la temporalidad, la libertad, la indignación, la emoción y la indignación, como capacidades éticas de un sujeto en condición de dar respuesta al mundo, sin sucumbir al rendimiento, al cansancio y a la productividad mercantil.



Nota

- 1 Este artículo es derivado del proyecto de investigación “El enfoque de las capacidades como fundamento de una formación ética y moral contemporáneas frente a la sociedad del rendimiento”, desarrollado en la Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, 2020-2021.

Bibliografía

- BAYEH, Endalcachew
2016 Role of civics and ethical education for the development of democratic governance in Ethiopia: Achievements and challenges. *Pacific Science Review B: Humanities and Social Sciences*, 2(1),31-36. <http://dx.doi.org/10.1016/j.psrb.2016.09.012>
- BOFF, Leonardo
2002 *El cuidado esencial. Ética de lo humano, Compasión por la tierra*. Madrid: Trotta.
2012 *El cuidado necesario*. Madrid: Trotta.
- DUSSEL, Enrique
2011 *Carta a los indignados*. México: La Jornada ediciones.
- ENNS, Murray, BERNSTEIN, Charles, KROEKER, Kristine, GRAFF, Lesley, WALKER, John, LIX, Carol, HITCHON, Rene, FISK, John & MARRIE, Ruth
2018 The association of fatigue, pain, depression and anxiety with work and activity impairment in immune mediated inflammatory diseases. *PLoS one*, 13(6), e0198975.
- FLORELLE, D'Hoest & TYSON, Lewis
2015 Exhausting the fatigue university: in search of a biopolitics of research, *Ethics and Education*, 10(1), 49-60. <http://dx.doi.org/10.1080/17449642.2014.998023>
- FOUCAULT, Michel
2002 *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GAHONA, Saúl
2008 La persona humana, el valor central de la educación. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 5, 151-159. <https://doi.org/10.17163/soph.n5.2008.06>
- GAZMURI, Rosario
2022 Afectividad, vulnerabilidad y límites de la razón científica. En *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 32, 197-223, 79-102. <https://doi.org/10.17163/soph.n32.2022.06>
- GUATO, Guillermo
2008 Educación y ética en una sociedad líquida. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 5, 79-102. <https://doi.org/10.17163/soph.n5.2008.03>
- HAN, Byung-Chul
2013 *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.
2014a *La agonía del Eros*. Barcelona: Herder.
2014b *En el enjambre*. Barcelona: Herder.
2015a *Psicopolítica*. Barcelona: Herder.
2015b *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.
2018 *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
- HERNÁNDEZ, Juan & PÉREZ, Jhonatan
2020 La necesidad de la técnica desde la metafísica y la ética. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 28(1), 43-65. <https://doi.org/10.17163/soph.n28.2020.01>
- LACHMAN, Vicki
2016 Compassion fatigue as a threat to ethical practice: identification, personal and workplace prevention/management strategies. *Medsurg nursing*, 25(4), 275-278.

- NUSSBAUM, Martha
1999 *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor.
2008 *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
2012 *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Barcelona: Paidós.
2013 *Emociones políticas*. Barcelona: Paidós.
- REEDER, Harry, VARGAS, Germán & GAMBOA, Sonia
2010 *La humanización como formación. La filosofía y la enseñanza de la filosofía en la condición postmoderna*. Bogotá: San Pablo.
- RICOEUR, Paul
1969 *Finitud y culpabilidad*. Traducción de C. Sánchez Gil. Madrid: Taurus.
2006 *Sí mismo como otro*. 3ª edición. México: Siglo XXI.
- SHKLAR, Judith
1990 *Vicios ordinarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SILVA, Wilmer
2018 La fenomenología hermenéutica como método de investigación. En Wilmer Silva, (Ed.), *Desinstitucionalizar la escuela. Un análisis crítico desde el desarrollo humano* (pp. 107-118). Bogotá: Instituto Nacional de Investigación e Innovación Social.
- SILVA, Wilmer & ARBELÁEZ, Teresa (Eds.)
2017 *El humanismo del Otro: la puesta en vilo de las humanidades*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- UVALLE, Ricardo
2014 La importancia de la ética en la formación de valor público. *Estudios Políticos*, 32, 59-81. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=426439553010>
- VAN MANEN, Max
2016 *Fenomenología de la práctica: Métodos de donación de sentido en la investigación y la escritura fenomenológica*. Trad. Juan Carlos Aguirre G., y Luis G. Jaramillo E. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- VARGAS, German, & GUERRERO, Mary
2017 La puesta en vilo de las humanidades: pasividad, reducción y humanismo de otro. En W. Silva y T. Arbeláez, *El humanismo del Otro: la puesta en vilo de las humanidades* (pp. 13-34). Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- VILERA, Aliria
2004 Formación profesional y ética en la sociedad del siglo XXI. *Geoenseñanza*, 9(2), 149-167. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=36090202>

Fecha de recepción del documento: 22 de julio de 2022
Fecha de revisión del documento: 20 de septiembre de 2022
Fecha de aprobación del documento: 25 de octubre de 2022
Fecha de publicación del documento: 15 de enero de 2023