

**Referencia al citar este artículo:**

Herrera, J., & Ceballos, R. (2019). Crítica, dogmatismo y educación. *Revista TEMAS*, III (13), 59.-69.

<https://doi.org/10.15332/rt.v0i13.2334>

# Crítica, dogmatismo y educación<sup>1</sup>

Jhobana Herrera Díaz<sup>2</sup>  
Ramiro Ceballos Melguizo<sup>3</sup>

*Recibido: 22 de agosto de 2018. Aprobado: 15 de abril de 2019*

## Resumen

La crítica como actitud tiene el significado de actividad triplemente orientada: hacia lo cognoscitivo, en términos de actitud escéptica; hacia lo político es actitud de rebeldía ante la opresión y la arbitrariedad del mando; en el orden de la vida religiosa tiene el sentido de actitud auténtica, por oposición a la adopción supersticiosa e hipócrita de cara a lo sagrado. El concepto de dogmatismo se usa para englobar no solo la actividad mental de corte teórico, opuesta a la crítica, sino también las actitudes similarmente no críticas en los órdenes de lo práctico. En el presente escrito buscamos un acercamiento al sentido de la crítica como actitud, a la genealogía del dogmatismo y a los fines de la educación frente al ideal de formación en la crítica así entendida.

## Palabras clave

Crítica, dogmatismo, educación, conocimiento, valores, actitudes.

# Criticism, dogmatism and education

## Abstract

The criticism as an attitude has the meaning of triply oriented activity: towards the cognitive, in terms of skeptical attitude; towards the politics is an attitude of rebellion against the opposition and the arbitrariness of command; in the sense of religious life has the meaning of authentic attitude, by opposition to the superstition and hypocritical adoption facing the sacred. The concept of dogmatism is use to encompass not only the mental activity of theoretical framework, opposed to the criticism, but also the attitudes similarly not critical in the order of practical. In this document, we seek an approach to the context of criticism as an attitude, to the genealogy of dogmatism and to the purpose of education versus the ideal of training in criticism, so perceived.

## Keywords

Criticism, dogmatism, education, knowledge, values, attitudes.

1. Artículo de reflexión.

2. Magíster en Educación. Docente de la Universidad Pontificia Bolivariana. Integrante activo del grupo de Investigación Saber, Educación y Docencia (SED). Correo electrónico: jhobana.herrera@upb.edu.co

3. Magíster en Filosofía Política. Docente de la Universidad de Pamplona. Integrante activo del grupo de Investigación Conquiro. Correo electrónico: ramirocem@yahoo.es

## Qué es la crítica

La crítica es un concepto polisémico. En su sentido más genérico connota la actividad del juicio propia del discernir como separar, en lo cual se asemeja a la actividad analítica. Es también el nombre para una actividad especializada concerniente al estudio y valoración global de las artes, incluidas las letras. En este aspecto hay una ingente literatura alrededor del oficio, los alcances y su significado, teniendo aquí también lugar la comparación entre la aparente molición del observador y analista de la obra con la faena constructiva del artista, de donde proviene la generalización famosa y falsa de que la crítica es fácil y el arte difícil. En un sentido más laxo y popular, se habla de la crítica como de una especie de actitud de intransigencia y gusto por el enjuiciamiento, que puede derivar hacia distintos frentes culturales o mantenerse en el plano cotidiano. En este último dominio y cuando hace presa de ciertas personalidades particularmente incisivas, se puede convertir efectivamente en un vicio.

Pero existe también un sentido más filosófico de la crítica, entendida como actitud, y que cabe vincular con el universo semántico de la ilustración. Con este significado la actitud crítica es concebible como una creación histórica, cuyo sustrato último yace en la potencialidad que tenemos todos, en cuanto humanos, de usar nuestras facultades mentales de manera reflexiva. En la estela de la tradición kantiana, Michel Foucault (2006) se refirió en este último sentido a la crítica interpretándola, en una especie de clave histórica y sociológica, como una suerte de virtud moderna, que marcharía en paralelo con el proceso de *gubernamentalización* de la vida social, iniciado en los albores de la modernidad. Aquella tendencia gubernativa, generalizada a la vida civil, surgiría como una corriente derivada del proceso de conducción

religiosa de la vida, propia de la pastoral cristiana medieval. La idea es la siguiente: la Iglesia cristiana concibió el proyecto de pastoral en términos de necesidad de conducir al creyente, como individuo total, hacia la salvación. Tal conducción equivalía al sometimiento y obediencia del sujeto a su guía o gobernante. En los inicios de la época moderna, este modelo religioso se extiende al plano civil bajo la forma de preocupación por direccionar la vida de los hombres. Al mismo tiempo, dicha idea de gobernar se particulariza y focaliza en las diferentes esferas de acción. Surgen, entonces, distintas artes de gobierno: cómo gobernar la casa, los niños, los negocios, los grupos, los Estados, las ciudades. A la par, y como un contrapeso de esta tendencia, va surgiendo también la actitud crítica, la cual se manifiesta como una reacción frente al hecho de ser gobernado.

Como tendencia reactiva a esta gubernamentalización moderna, Foucault subraya la emergencia de la actitud crítica en tres frentes. En el orden del conocimiento se presenta como desconfianza respecto a la justificación de las opiniones por la vía de la autoridad de sus fuentes. En este caso, la crítica se expresa en la voluntad de no aceptar como verdadero sino aquello que pueda ser creído con buenas razones. Es la crítica como demanda de certeza, tal como se manifiesta con toda claridad en y desde la filosofía de Descartes. En segundo lugar, en el orden del gobierno secular, frente a las autoridades políticas, la actitud crítica recurre al derecho natural como a un conjunto de leyes, anteriores a todo gobierno civil, y en referencia a las cuales se puede plantear la pregunta de si se acatan estas autoridades o no. En este ámbito, la crítica va ligada a la repulsa ante el ejercicio arbitrario del poder y se expresa políticamente como “derecho” a no ser gobernado despóticamente. En tercer lugar, en el plano religioso se manifiesta como sospecha con respecto a

los dogmas inculcados por la Iglesia, al igual que en términos de desaprobación y desacato a lo que se leía como práctica religiosa distorsionada o falsa. Aquí la crítica induce la búsqueda de la auténtica doctrina evangélica, que ha de conducir a la reelaboración o reinención de la doctrina original cristiana, en la cual se pueda creer justificadamente.

La crítica, en general, cuenta como la actitud de no querer ser gobernado de cualquier modo, ni en el orden epistémico ni en el orden civil ni en el orden religioso. “La crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva” (Foucault, 2006, p. 11). Adoptando esta versión de un triple registro de su ejercicio postulamos entonces que la actividad de la crítica no es reductible a la sola condición de instrumento analítico, algo así como un disolvente universal neutro. No puede ser pensada en tanto virtud si no se la liga estrechamente con las sustantivas finalidades propias de aquellas prácticas en donde ella se ejerce junto al poder y a la voluntad gobernadora. Por referencia a estos fines concretos, en los cuales se deciden contenidos fundamentales de la libertad y de la sumisión, el significado de la crítica como actitud puede equipararse con el que Adorno dio de la dialéctica: intransigencia contra toda cosificación. La crítica será, en pocas palabras, raciocinio más rebeldía. Así, en el orden epistémico, la crítica se enfrenta a la cosificación de la verdad por obra de la entronización en dogma y certeza de las opiniones, lo mismo que a la pretensión de fundar su validez con base en una autoridad indiscutible; en el orden civil, la crítica equivale a la lucha contra el vínculo político deviniendo en sumisión y obediencia indebidas, y en el orden religioso, la finalidad de la crítica sería la negación de la cosificación de la salvación, manifestada en la reducción de la piedad a una suerte de mera religión estatutaria y de Iglesia. Una última

variante posible del universo de fines, a los que apuntarían las tareas de la crítica, lo podría constituir el horizonte de la existencia profanamente comprendida, con el conjunto de finalidades relativas a lo que sería una existencia lograda, en términos de vida humana digna y no alienada, es decir, emancipada. En este aspecto, la crítica tendría como finalidad propia la rebeldía contra toda ofuscación que impida el pleno desarrollo de una asunción libre y consciente de la existencia individual. Vale la pena apuntar de paso que en este orden la crítica se nivelaría bastante, como realidad fáctica, con la autocrítica.

### **Las razones del dogmatismo**

Así como la actitud crítica tiene su fundamento en nuestra genérica capacidad de reflexividad, las actitudes contrarias, como la credulidad, el pensar reflejo y en cierto modo mimético, que sustentan el espíritu dogmático y de irreflexiva asimilación de las creencias del entorno, revisten una condición de espontaneidad más extendida y en apariencia más natural, y sus resortes parecieran hallarse en un estrato más profundo aun de nuestra condición humana, por más que también constituyan, como la crítica, una construcción sociohistórica.

Es indiscutible que la actitud y disposición para la reflexividad crítica no se nos entregan codificadas en nuestra dotación genética y muy incipientemente harían parte de nuestra programación como seres culturales. La actitud crítica es concebible, por tanto, como una virtud, equivalente a desafiar el imperio “natural” del dogma y los prejuicios. No es por ello una vocación, ni el resultado de una espontaneidad o el producto devenido a través de la simple maduración del individuo en el seno de la sociedad. Constituye más bien una destreza, una determinada manera de afrontar la existencia en pos de la cual es preciso

esforzarse, a través de movimientos conscientes y procedimientos formativos, los cuales están, por lo demás, en el centro mismo de los ideales educativos de las sociedades democráticas.

Existe un elenco bastante amplio de motivos y causas, de orden sociológico, antropológico y psíquico, que dan muy buena cuenta del mejor destino que acompaña a los valores antagónicos: el dogmatismo y los prejuicios. Veamos algunos de los muchos impedimentos y condicionantes negativos que inclinan la voluntad humana y sujetan nuestras mentes al error, la servidumbre y la falsía<sup>4</sup> convirtiendo a la virtud de la crítica en una de las humanas profesiones de fe más fácilmente traicionables.

En el parágrafo XXVII del *Novum Organum*, Bacon (2004) se preguntaba: “¿No es cierto que, si los hombres tuviesen una misma y uniforme locura, podrían entenderse todos con bastante facilidad?” (p. 44). Esta frase representa la imagen especular de la situación real del espíritu dogmático. El efecto irónico implícito en la imaginación según la cual una misma locura pudiera lograr el entendimiento fácil entre los humanos insinúa sin equívocos su verdadero sentido: existe en los cuerdos el persistente deseo de hacer coincidir a todo el mundo con las ideas y opiniones propias, a las cuales se asigna una verdad perentoria. El dogmatismo no es así un extravío patológico sino más bien una suerte de locura normal, una tendencia subterránea y universal de la mente humana.

La propensión para aceptar y ver solo aquello que coincide con nuestras expectativas, tiene parte sustancial de su origen

4. Usamos aquí el término *falsía*, en lugar de otros más equívocos como impiedad, infidelidad o superstición, para resaltar, en el ámbito religioso, el aspecto de no autenticidad y la no asunción de las consecuencias derivadas de la fe que se proclama, así sea una fe negativa. En la vida profana esta falsía se puede asimilar a la idea de alienación.

en una especie de dispositivo económico del que depende nuestra capacidad adaptativa. La naturalidad del dogmatismo proviene del hecho de que el mecanismo por el cual obtenemos la orientación básica en nuestra realidad natural es la búsqueda compulsiva de regularidades. Somos, en efecto, como máquinas que procesan la información procedente de nuestros sentidos, generando creencias que son seleccionadas por el cerebro debido a su coherencia con las creencias previamente establecidas antes que en relación con su verdad (Park, 2001, p. 60). Las creencias suelen generarse de conformidad con su recurrencia y, en el contexto del ambiente puramente natural, estas correlaciones son el equivalente lógico de su verdad, pues la ventaja de supervivencia de dicho mecanismo resulta ser el criterio que las valida y que las torna evidentes. Pero también, en el contexto de nuestra vida cultural, el primer patrón de conducta es la imitación ciega, sin la cual no asimilaríamos la información necesaria y los patrones de conducta tradicionales que nos permiten insertarnos en los grupos y ser, al fin, individuos socialmente viables. Estos mecanismos de orientación e imitación se articulan como un sentido común, contraparte del sentido crítico, que se identifica con el automatismo vital y la inercia de las costumbres y hábitos establecidos.

El sentido común tiene así el significado primario de mecanismo común de percepción e instrumento natural de orientación con fines de adaptación biológica. Pero tiene además otro referente: el repertorio de pareceres, opiniones, hábitos y costumbres que recibimos de nuestro entorno cultural. Este repertorio está conformado por un conjunto de elaboraciones idiosincrásicas que son todo menos comunes, es decir, son perfectamente dispares y generan adhesiones fuertemente sectarias y ciegas, por lo que contribuyen a mantener la unidad grupal en el interior, pero

implican, por ello mismo, la hostilidad automática hacia el exterior, frente a quienes no pertenecen a nuestro círculo próximo y habitual.

La esfera social en la que transcurre la mayor parte de nuestras vidas es el mundo cotidiano, en el que operamos por mediación de tales juicios, criterios interpretativos y esquemas conductuales cuasiautomáticos, lo cual es desde todo punto necesario, pues de este modo es como mejor y de manera más expedita nos adaptamos y socializamos. Este automatismo en la conducta y pensamiento cotidianos obedece entonces a un criterio pragmático y de economía psíquica y nos permite orientarnos sin tener que mantener la parte consciente y crítica de nuestras mentes en constante uso y, lo que es más decisivo aun, sobrevivir y adaptarnos cuando las facultades conscientes y críticas todavía no se han desarrollado en nosotros.

El sentido común es en este dominio un órgano excelente, necesario y casi siempre efectivo y aunque no pueda negarse su carácter de instrumento de navegación en el mundo para los fines vitales más inmediatos e indispensables, los encantos del sentido común, por más que le alcancen a veces para la exaltación propia, como sabiduría indispensable, no resplandecen más allá del mundo cotidiano. Este, su alcance limitado, lo señaló Clifford Geertz (1996), con graciosa ironía: "(...) generalmente la noción de sentido común ha sido bastante sensata: aquello que sabe cualquiera que tenga sentido común" (p. 97).

Pero, al margen de este mundo cotidiano donde el sentido común es órgano de orientación, en las esferas menos inmediatas de la vida y en los contextos culturales a los que ha dado lugar la existencia civilizada, hallamos el lado mostrenco de dicho dispositivo, que manifiesta el aspecto negativo de la inercia del espíritu humano,

motivada por su tendencia a seguir ciegamente lo establecido y corriente y a asumirlo dogmáticamente como lo verdadero y correcto. La desgracia fundamental del sentido común radica en que le son imputables los mismos cargos por los que ha sido condenado el ignorante desde Platón, esto es, creer que posee suficiente sabiduría, cuando carece en realidad de ella, con la inmediata y molesta consecuencia de que "el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar" (El banquete, 204a)<sup>5</sup>.

¿Cuál será el origen de ese lado perverso de nuestro sentido común? Sin duda, la extrapolación de la creencia; la tendencia irresistible a extender la fe biológica, la estructura de automatismos del llamado *aparato raciomorfo*<sup>6</sup>, lo mismo que las certezas y fidelidades compartidas, o *ídolos de la tribu*, como las llamó Bacon, que rinden sus frutos óptimamente en el orden de la realidad natural y en la vida cotidiana, hacia los ámbitos de lo verdadero, de lo correcto, de lo bueno, los cuales no se rigen por los imperativos pragmáticos de la vida ni por las demandas del acuerdo comunicativo y cotidiano que sustentan la sociabilidad. Como bien lo ha expresado Castoriadis (1998), el dominio del sentido común no es el del conocimiento sino el de la creencia. Los individuos estamos adheridos por la creencia a las significaciones instituyentes de nuestro grupo, y tales creencias se invisten de una modalidad afectiva propia del creer, que es la pasión y que se manifiesta casi siempre como fanatismo (p. 36).

5. El gesto de la ingenuidad sensata del ignorante ha sido insuperablemente expresado en esta quintilla anónima que cita Martín Gardner (1983), en su libro *Los porqués de un escriba filósofo*: Había un joven en Cádiz/ que dedujo que la vida es como es/pues como él mismo había descubierto/ si fuera como no es/no podría ser como es (p. 363).

6. Riedl atribuye el concepto a Egon Brunswick, y lo define como una red de conexiones que se ha formado en el encéfalo, la cual, lejos todavía de cualquier reflexión consciente, produce en ese nivel intermedio efectos semejantes a los de la razón (Riedl, p. 56).

Extender el automatismo de la acción, el pragmatismo de la vida y las certezas y fidelidades adquiridas en nuestra tribu, hasta los dominios de lo real, hacia el reino de la verdad y de la ciencia, constituye una garantía de fracaso. Pero no es en el orden de la ciencia y del conocimiento en general donde esta extrapolación suele causar los mayores daños, ni donde con mayor eficacia nos arrastra al delirio pernicioso, pues en el plano del conocimiento, o bien opera un mecanismo corrector que no se da en otros dominios o, por lo menos, el fanatismo cognoscitivo no resulta tan nefasto por cuanto los asuntos a los que se refieren nuestras creencias teóricas, por más equivocadas que estén, no tienen normalmente las implicaciones inmediatas que sí poseen en otros ámbitos de la vida humana. Esto, como lo vio perspicazmente ya Plutarco (1986), obedece a que en el orden teórico no interviene la pasión:

Un hombre cree, por ejemplo, que los átomos y el espacio vacío son los principios de todas las cosas. Su opinión es falsa, pero no cusa herida alguna, [...] Un hombre entiende que la riqueza es el bien más grande. Esta falsedad encierra veneno, roe su alma, lo confunde, no le deja dormir... (p. 290).

Es bastante verosímil que la prevalencia de los automatismos prejuiciosos constituyera un fuerte factor de sobrevivencia en el pasado evolutivo de la especie y que dicha inercia se sienta todavía hoy. Por tanto, la actitud deliberante, prevenida y escrutadora con relación a las consignas, opiniones y normas que recibimos de nuestros respectivos entornos culturales, aparece como una conducta lenta y difícilmente adquirida. La tendencia primordial de nuestra mente no está dirigida al conocimiento sino a la creencia. Incluso, no solo a la creencia ciega en la verdad que recibimos de las autoridades sino también a la conservación sin modificaciones de lo recibido.

Es comprensible, entonces, que la transformación mental en la dirección de una actitud crítica se revele como una lucha constante contra las fuerzas enormes de la credulidad y del dogmatismo, que gravitan como lastres en dirección opuesta al talante escéptico en el conocimiento y a la conducta razonable en la vida práctica. Schopenhauer (2009) postuló la existencia de una serie de causas “naturales” que explicarían el sabor amargo y repugnante de lo que llamó esa especie de medicina en la que consiste toda verdad que nos devuelve del error. Tal medicina, dijo, “...penetra de forma hostil en el sistema provisionalmente cerrado de nuestras convicciones, quebranta la tranquilidad conseguida con ellas, nos exige nuevos esfuerzos y da los antiguos por perdidos” (p. 88).

En términos psicológicos, la lucha por dar cabida y mantener un talante crítico se presenta como vivencia de la incertidumbre y es fuente constante de angustias, pues nos plantea exigencias emocionales que no pueden desconocerse<sup>7</sup>. La actitud crítica comporta así una pesada exigencia para la voluntad; convoca una resistencia que debe ser permanentemente actualizada. El llamado kantiano a asumir el derrotero de la ilustración, es decir, de la emancipación de las tutelas que nos atan a una perpetua minoría de edad, y cuyo instrumento es la crítica, se presentó por eso como una invitación a tener el coraje de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro. En efecto, en las actitudes acríicas del dogmatismo y la credulidad hay una especie de minusvalía propia de la condición infantil; de tal minusvalía, dice Kant (2004), somos culpables,

7. Como antídoto, Castoriadis (1998) se refiere a la idea de *investimiento* del proyecto del conocimiento como una especie de pasión que debe asistir nuestra relación con ese permanente plan de búsqueda de la verdad. Nos dice que se trata de “una pasión narcisista, pero que presupone una transubstanciación de la imagen de sí investida. Es decir, que este sí mismo no se inviste más como poseedor de la verdad sino como fuente y capacidad sin cesar renovada de creación” (p. 41).

precisamente porque podemos superarla a través del crecimiento y del uso voluntario de nuestra razón.

La virtud crítica representa entonces una fuerza correctiva de nuestra condición falible, del hecho de que no podemos acceder espontánea y seguramente a la verdad de las cosas, siendo por tanto el ensayo y el error nuestro único medio de conocer la realidad. Ahora bien, como los errores normalmente nos son desconocidos, y se ocultan a nuestro escrutinio con tanta eficacia, se hace indispensable la adopción de una disciplina de autoexamen y autoexigencia, con el propósito de descubrir tales errores, suponiendo y aceptando en primer término que somos propensos a ellos.

Pero también hay que aceptar con humildad la ayuda externa para descubrir nuestros errores y por consiguiente deberíamos predisponernos positivamente para acoger las críticas ajenas. Es esta, sin duda, una actitud para la que se precisa entrenamiento y valor, pues no solo nos adherimos de modo narcisista a nuestras opiniones y creencias, sino que somos bastante susceptibles ante cualquier señal de desaprobación por parte de nuestros semejantes y, por desgracia, sucede muy a menudo que tal susceptibilidad no es otra cosa que justa percepción de la fácil malignidad con la que somos proclives a tratarnos, máxime si hay en juego el más mínimo interés egoísta o el más leve motivo de afrenta que pueda ser tomado como estandarte en una campaña de venganza.

Un cierto aprendizaje relativo al autocontrol emocional resulta sin duda necesario para aproximarnos a un nivel de aceptación de la crítica ajena, al igual que para el ejercicio de nuestra crítica respetuosa hacia los otros. Y es que la capacidad de desprenderse de la emoción con la que arropamos nuestras creencias

y opiniones, como si fuesen criaturas de nuestra propiedad, lo mismo que la delicadeza para enrostrar a los demás sus errores, sin herir su amor propio, puede considerarse una refinada especie de arte. Todo ello hace imperativo adoptar el principio de que la crítica no debe ser nunca personal sino objetiva.

Pero el dogmatismo, el prejuicio y las actitudes que le son afines no afectan únicamente nuestro perfil de sujetos cognoscentes, provocando el error epistémico, ni sitúan su esfera de influencia tan solo en el terreno de las opiniones compartidas y disputadas en donde se dan cita las pugnas de ideas y las discusiones reguladas o regulables entre pares y entre contrincantes pacíficos. Están además en el origen de nuestras actitudes más perversas, como el odio, el desenfreno, la violencia y la crueldad. La inercia del espíritu que nos vuelve teóricamente crédulos y socialmente pugnaces nos puede tornar, en el orden práctico, proclives a todo tipo de cegueras, apegos arbitrarios y extravíos, los cuales afectan nuestra voluntad y ponen en cuarentena a la razón, nos deslizan fácilmente hacia el mal. Hay, en efecto, una torcedura de origen y una susceptibilidad del deseo humano que alimentan tendencias del ánimo, capaces de imponernos determinados modos de ver a los otros, incluyendo el modo extremo consistente en no admitir su propia existencia o valorarla según la medida de un egocentrismo cruel y corrosivo.

El deseo no solo moviliza nuestros actos orientados al placer y a la satisfacción de necesidades naturales y benignas, o en todo caso, social e individualmente banales; también comporta, alimenta y entreaña fuerzas de negación y de violencia, tendencias negadoras del otro y de nosotros mismos, que incluyen complejos afectivos tan poderosos y funestos como el odio, la destructividad, la ambición

desmedida o la indiferencia cruel ante el dolor ajeno.

Por ello, la crítica remite con particular pertinencia al departamento de la afectividad, lo que implica que no bastará tener solo el coraje de pensar por sí mismo, sino que se nos exige tener el coraje de intentar conocernos, gobernarnos y procurarnos una existencia digna y lograda, todo lo cual señala en la dirección no solo del juicio acertado sino en la dirección de una política del existir privado, lo mismo que hacia una refinada diplomacia del existir social. No es suficiente frenar mediante la duda el atractivo de la credulidad y las tentaciones del prejuicio. Es necesario la equilibración del ánimo, de modo que nos hagamos capaces de gobernar nuestros demonios y convertirnos así en convivientes viables, además de sujetos lúcidos. Seguramente ambas empresas del espíritu están conectadas laberínticamente. Pero es mi propósito señalar aquí, con especial énfasis, la importancia de la dimensión práctica del espíritu dogmático, cuyo influjo no se limita a llevarnos al error meramente apreciativo, lo que de seguro también hace, sino que extiende sus poderes en la dirección de la acción, pues constituye, alimenta y propaga fuerzas que desatan y direccionan nuestras acciones, provocando consecuentemente toda la plétora de calamidades que afectan nuestras existencias privadas y públicas. La idea de una virtud crítica deseable, opuesta al espíritu del dogma, contiene entonces el reto de nuestra transformación como sujetos eficaces y lúcidos del saber, pero también implica el reto de nuestra formación como ciudadanos y el de nuestra edificación como individuos. No solo el cuidado formativo del intelecto, sino también el cuidado de la voluntad y el corazón<sup>8</sup>.

8. Hasta aquí hemos usado las ideas expuestas en el libro *La razón rebelde. Pequeño tratado de la virtud crítica*. Lo expuesto es un extracto reelaborado de su introducción y del capítulo primero.

## Educación en la crítica

La formación en el espíritu crítico aparece por todos lados en las declaraciones de principios que establecen los fines educativos. No parece tener contradictores creíbles, en cuanto ideal de la educación. Pero resulta ser que su auténtico enemigo lo constituyen los procedimientos que se establecen para alcanzarlo y, más a menudo, el puro y físico olvido en la maraña rutinaria de una formación sencillamente autoritaria y heterónoma. Asunto importante es también la tergiversación del sentido de la crítica, mediante la reducción de su significado cuando se le asimila a una especie de competencia por desarrollar en el estudiante que lo capacitaría para tomar distancia con respecto a doctrinas, opiniones, teorías e ideas, lo mismo que su identificación con lo que sería el desarrollo de las facultades intelectuales orientadas hacia las competencias del pensar formalmente correcto.

He propuesto, entonces, entender la crítica en un sentido más global, de manera que pueda sostenerse como ideal de formación con el significado que otros han invocado refiriéndose a la educación para la emancipación, para la autonomía, para la libertad, para la mayoría de edad<sup>9</sup>. Entendida bajo cualquiera de estos rótulos, la educación, como ventana de la cultura, como apuesta por la civilización, habrá de procurar no solo la capacitación para el trabajo y la formación intelectual, sino que exista en el mundo, para decirlo con las palabras de Russell (1985) "(...) algo de positiva bondad, para contrapesar la extensa relación de crueldades, opresión y superstición. [...] para hacer de la vida humana algo mejor que una breve turbulencia de salvajes" (p. 347).

9. Todos estos nombres se vinculan claramente con el proyecto kantiano de la Ilustración. Adorno (1998) dice que "este programa, entendido como un salir de la culpable minoría de edad, sigue estando hoy sumamente vigente" (p. 115).

No es posible proponerse una buena finalidad formativa sin tener una justa concepción de la naturaleza y la excelencia humana. De modo que el propósito formativo de un espíritu crítico, de una mentalidad autónoma, de la formación para una vida orientada hacia la libertad y la emancipación, precisa integrar, junto a los saberes específicos y prácticos que se ha de proponer la enseñanza, las cualidades universales que valen para todos según los ideales y principios de una vida humana deseable.

Existe una muy vasta literatura sobre los fines educativos. Todos sabemos también cómo la época presiona con violencia a favor de la capacitación meramente profesional o exclusivamente técnica. Y no solamente el espíritu pragmático ejerce su tirón gravitatorio sobre la educación, en cuanto este pragmatismo es la ideología dominante del sistema económico. Adicionalmente, existe una especie de angustia, socialmente expresada como reacción negativa en contra de la formación misma, como respuesta inconsciente al hecho de que la educación ha sido inapropiadamente integrada a la cadena mercantil, de lo cual resulta que se la asimile a un servicio costoso del que hay que procurar salir lo más rápidamente posible, siempre con detrimento de la esencia misma de aquello para lo que se estudia y de lo que se precisa aprender. Se difunde por todo el sistema y en todos sus agentes un filisteísmo sistemático que amenaza el contenido y la forma de la faena escolar.

No es posible ahondar aquí sobre este fenómeno de la tergiversación ni es el propósito de este escrito. Más bien haré una breve presentación de un modelo clásico de reflexión acerca de los fines educativos, el cual recoge y sintetiza con mucha precisión lo que el concepto de formación crítica implica y exige. Se trata de la fórmula de Bertrand Russell acerca de las cuatro

virtudes que toda educación decente debería fomentar. Es digno de observar cuán vigente resulta, a pesar de que, en esencia, constituye una recapitulación creativa del modelo griego. Lo describiré citando y parafraseando al autor con el objetivo, en todo caso, de sustantivar lo que serían los ingredientes infaltables de una formación crítica, de una educación para el fomento de la vida civilizada, si es que queremos conservar el ideal de que los educadores somos, en lo fundamental, guardianes de la civilización, permanentes adversarios de la barbarie. No sobra advertir también aquí, a manera de consuelo y de desafío, que no es la escuela como institución la única educadora, ni la única que no educa bien o deseduca incluso.

Para Russell, las cualidades universales que son la base de un carácter ideal, son: la vitalidad, el valor, la sensibilidad y la inteligencia.

De la vitalidad nos dice el autor:

Aumenta el placer y aminora el dolor. Hace fácil interesarse por todo lo que ocurre, y así fomenta la objetividad, que es esencial para la cordura. Los seres humanos tienden a absorberse en sí mismos, incapaces de interesarse por lo que ven y oyen, o por cualquier cosa que no sea su propia piel. Constituye esto una gran desgracia para ellos, puesto que implica, en el mejor de los casos, aburrimiento, y, en el peor, melancolía. También representa una barrera fatal para ser útiles, [...] Además, es un salvaguardia contra la envidia, porque hace agradable nuestra propia existencia (p. 353).

La vitalidad no equivale, como erróneamente podría pensarse, a constitución fornida, sino a lo que los antiguos designaban como presencia de ánimo. Seguramente una condición fisiológica apropiada pueda fomentarla. En todo caso, una actitud mental de abandono y displicencia llega

a atrofiar cualquier robustez física. La vitalidad, como un valor espiritual, puede ser comprendida también como vida activa. Existen por cierto causas físicas y propiamente médicas para algunas predisposiciones al abandono, la inactividad o para ciertos temperamentos quejumbrosos. Pero en seres humanos normales, la falta de vitalidad es un morbo del espíritu, alimentado por una mala concepción del mundo que es preciso combatir sin contemplaciones.

En cuanto al valor, se trata de una virtud que engloba mucho más que el mero arrojo en las lides bélicas; puede concebirse con más facilidad por contraste con aquello a lo que se opone: al temor, la ira y la crueldad. Juntos constituyen un complejo pasional que caracteriza la cobardía. Esto nos dice Russell (1985) al respecto:

Desde el punto de vista de la psicología y la fisiología, el temor y la ira son emociones estrechamente análogas; el hombre que siente cólera no está poseído por la más elevada clase de valor. La crueldad invariablemente, [...] es un brote de cobardía y merece [...] desprecio (p. 355).

Como virtud en general, el valor, más que derivarse de ejercicios especiales, que podrían ser útiles también, surge propiamente de una combinación de respeto propio con un concepto impersonal de la vida (p. 355). En cuanto al respeto propio, este se pervierte por la enseñanza de la humildad, que provoca la hipocresía, y enseña a la gente a obedecer, lo que nadie debería hacer. En cuanto al concepto de vida impersonal, nos hallamos frente al universal temor enfermizo a la muerte y con la reacción negativa que provoca: el ascetismo.

Así, pues, la perfección del valor se encuentra en el hombre cuyo interés es de carácter múltiple, que siente que su Yo no es sino una minúscula parte del mundo;

[...] Esto apenas puede suceder, salvo allí donde el instinto es libre y activa la inteligencia. De la unión de ambos, surge una comprensión de perspectiva desconocida tanto para el voluptuoso como para el ascético, y, para semejante perspectiva, la muerte personal parece asunto trivial. Tal valor es positivo e instintivo, no negativo y represivo. Ese es el valor de sentido positivo que yo considero uno de los ingredientes fundamentales de un carácter perfecto (pp. 356-357).

En tercer lugar, tenemos la sensibilidad. Se entiende la sensibilidad como un correctivo del mero valor; porque el mero valor puede ser estúpido, o cruel y malo, cuando depende de la ignorancia y el olvido. Ser sensible es permitir que los estímulos produzcan emociones en nosotros. Pero para que la sensibilidad sea buena, la reacción emocional debe ser en cierto modo apropiada; no basta con la mera intensidad. Se debe ser afectado agradablemente, o a la inversa, por muchas cosas y por las adecuadas (p. 357).

Estas cosas son esencialmente tres: *la aprobación social*, pues constituye un estímulo para una conducta agradable, y como una barrera para los impulsos de avidez y mezquindad. La segunda es *la simpatía*. Es la fuente de la solidaridad y la base de la justicia. Lo contrario es indolencia ante el mal que no vemos. La tercera es *la sensibilidad cognoscitiva*. Es lo mismo que el hábito de la observación y se trata aparte como virtud de conocimiento, aunque tenga una base emocional (pp. 357-358).

Acerca de la cuarta finalidad de la educación, la inteligencia, nos dice el autor:

Quando hablo de inteligencia, incluyo tanto el conocimiento real como la receptividad para el conocimiento. Ambas cosas están, de hecho, estrechamente relacionadas. [...] Sin duda, la palabra "inteligencia" significa propiamente más bien

una aptitud para adquirir conocimiento que el conocimiento ya adquirido; pero no creo que esta facultad se adquiriera, si no es mediante el ejercicio, del mismo modo que las facultades de un pianista o de un acróbata (pp. 358-359).

En la base de la inteligencia, como actitud para adquirir conocimiento, se encuentra la curiosidad. Es el fundamento de la vida intelectual; cuando es verdadera se manifiesta como apetencia de conocimiento; está en forma elemental en los animales y en los niños; se debilita con la edad y su muerte es la muerte de la inteligencia activa (pp. 359-360); pero puede mejorar su calidad, aunque disminuya su intensidad. Para que sea fructífera debe estar auxiliada por ciertas técnicas, como el hábito de la observación, la paciencia, la laboriosidad, y la creencia en la posibilidad de conocer (p. 360). Pero todo ello no surtirá ningún efecto sin una virtud adicional: *la amplitud de miras*:

Nos impermeabilizamos ante toda verdad nueva, tanto por costumbre como por deseo; nos resulta muy difícil dejar de creer lo que hemos creído a pie juntillas durante cierto número de años, y también lo que alimenta nuestra propia estimación o cualquier otra pasión fundamental. La amplitud de miras, por consiguiente, debe ser una de las cualidades que se proponga fomentar la educación (p. 360).

Vitalidad, valor, sensibilidad e inteligencia son las virtudes que nos ha de

proporcionar en el mayor grado posible una educación de verdad liberadora, pues somos inescrutablemente proclives a la indolencia, la cobardía, la dureza de corazón y la estupidez. Con todo, Russell concluye esta reflexión señalando hacia una circunstancia clave y digna de ser meditada. Dice que “es la educación la que nos da estas malas cualidades, y es la educación la que debe darnos las virtudes opuestas” (p. 363).

## Referencias

- Adorno, T. (1998). *Educación para la emancipación*. Madrid: Ediciones Morata.
- Bacon, F. (2004). *Novum organum*. Buenos Aires: Editorial Losada, S.A.
- Castoriadis, C. (1998). Pasión y conocimiento. *Revista Colombiana de Psicología* (5-6), 33- 41.
- Ceballos, R. (2015). *La razón rebelde. Pequeño tratado de la virtud crítica*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Foucault, M. (2006). *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Kant, I. (2004). Contestación a la pregunta ¿Qué es la Ilustración? En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (Ed. y trad. R. Rodríguez Aramayo) (pp. 85-98). Madrid: Alianza.
- Park, R. (2001). *Ciencia o vudú: De la ingenuidad al fraude científico*. Barcelona: Grijalbo Mondadori S. A.
- Platón. (1988). Diálogos III. *El banquete*. (Trad.). M. Martínez Hernández. Madrid: Gredos.
- Plutarco. (1986). *Obras morales y de costumbres (Moralia), II*. Madrid: Editorial Gredos, S. A.
- Riedl, R. (1983). *Biología del conocimiento*. Barcelona: Labor.
- Russell, B. (1985). *Escritos básicos. Tomo II*. Barcelona: Planeta.
- Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Editorial Trotta S.A.