

II. COMPRENSIÓN CRÍTICA DEL ESTADO ACTUAL DE LA ÉTICA Y LA MORAL

En líneas anteriores, se evocaba a Martha Nussbaum que sugería lo siguiente: “Cuando las personas sienten miedo o inseguridad [...] el consuelo de una ortodoxia se vuelve todavía más atrayente”. Precisamente, en tiempos de incertidumbres, y no solo en naciones o poblaciones con condiciones de vida difícilmente garantizadas por el Estado o por sectores privados, incluso las naciones llamadas *desarrolladas industrialmente* presentan síntomas como los que expone Nussbaum. Y lo que es peor, se alimentan falsas esperanzas con discursos u *ortodoxias* convincentes que en momentos de crisis son creíbles sin reflexión y bajo las cuales se manejan los actos humanos. Por lo tanto, el estado de la ética y la moral no puede reducirse a la definición de conceptos, sino que el fenómeno del comportamiento humano en contextos específicos debe comprenderse críticamente.

Es por esto que se presenta el siguiente itinerario: primero, para una comprensión crítica del estado actual de la ética y la moral, se expondrán brevemente algunos argumentos de la Teoría Crítica de la Sociedad que pueden dar una pequeña luz, sobre todo el de las actuales vergüenzas políticas y morales que atentan contra todo intento de felicidad y justicia. En segundo término, se profundizará en el traslado de una ética demagógica a una ética basada en la interacción dialógica, para mostrar cómo han existido permanente y constantemente condiciones que buscan si no la eliminación del otro, su no reconocimiento como interlocutor válido. Por ello, se hará una serie de reflexiones sobre cómo, desde las capacidades de acción y de lenguaje, la persona es dignificada en su ser racional, autónomo y comunicativo.

2.1 Apuntes para una comprensión crítica del estado actual de la ética y la moral

A modo de “apuntes” significa que se propende por hacer un breve rastreo sobre algunas críticas que visibilizan el estado actual de la ética y la moral. Para comenzar, los ‘pensadores de la sospecha’ –como se conoce a quienes con sus posturas subversivas para la época, más o menos a finales del siglo XIX e inicios del XX– juzgaban el situación actual del mundo en sus diferentes manifestaciones, ya sea desde la moral, desde lo psicológico o desde lo económico. Pues bien, estos personajes son Nietzsche, Freud y Marx. Sin embargo, se abordarán de manera muy somera, en el sentido de que se tomarán solo algunas de sus críticas, para centrar la reflexión en lo que Habermas ha llamado las *vergüenzas político-morales*.

2.1.1 Sobre el conocimiento en general

Nietzsche instauró con su sospecha la posibilidad de comprender que los cambios no solamente son necesarios, sino que hacen parte substancial en procura de la juventud de la ciencia. Además, anticipó la concepción actual sobre el cosmos, que no es la del orden supremo de las cosas (un error de las ciencias), sino de caos, de la entropía, de un permanente desbarajuste para nada ocasional, sino necesario.

La apariencia y la cosa en sí. [...] la marcha constante y penosa de la ciencia, celebrando, por fin, alguna vez su más completo triunfo, en una historia de la génesis del pensamiento, llegará a su fin de un modo definitivo, cuyo resultado podría conducir a esta proposición: lo que llamamos actualmente el mundo, es el resultado de multitud de errores y fantasías, que han nacido poco a poco en la evolución del conjunto de los seres organizados, se han entrelazado en esa creencia y nos llegan ahora por herencia como tesoro acumulado en todo el pasado, como un tesoro, sí, pues el valor de nuestra humanidad se funda en eso. (Nietzsche, 1993, p. 24)

El mundo, tal como lo afirmaría Nietzsche, es el resultado de los errores de la ciencia. No es otra cosa que la construcción de potentes productos de la ciencia, logrados con el método de ensayo y error. El mundo que hemos recibido por herencia es un edificio con bases endebles, con estructuras frágiles, con diseños copiados, donde su apariencia se muestra en el dominio y su poder en el autoritarismo, pero en la base es solo una fantasía, un sueño. Los contenidos de las

ciencias, sean estas del idealismo, del positivismo, de los redentorismos o de los evolucionismos (Reale y Antiseri, 2009), son fantasías heredadas de una fracasada Ilustración que no procuró ni hombres libres en su pensamiento porque fueron atados al orden irrestricto de una razón manipulada por la moral de esclavos, ni unidos en la fraternidad soñada de la Revolución francesa porque ella misma los encarceló y, al caso, se convirtió en su propia guillotina, ni mucho menos hombres con la suficiente mayoría de edad para crear una nueva humanidad, una nueva infancia.

Marcha circular de la humanidad. –Quizá la humanidad no sea más que una breve fase de la evolución de una especie de animales; de manera que el hombre, habiendo sido mono, vuelva a ser mono. Así como la civilización romana volvió a la barbarie, así toda la civilización romana volvió a la barbarie, así toda la civilización humana podría volver al embrutecimiento. Si podemos preverlo, procuremos evitarlo. (Nietzsche, 1993, p. 177)

Esa herencia recibida de un mundo creado por los contenidos de una ciencia de errores, según el filósofo, prevé una historia lineal, con miras al progreso del mundo y de la sociedad; en cambio, la historia creada por los seres humanos es circular, siempre regresará a su origen, desde diferentes ángulos, desde diferentes contextos, desde diferentes concepciones, pero siempre llegará al punto de donde partió, gira en un eterno retorno. El sentido de esta teoría no se reduce a una reencarnación infinita de tipo esotérico o religioso, se refiere a la circularidad en la que por las acciones de los seres humanos, siempre volveremos al lugar de partida, nos encontraremos siempre, a pesar de un recorrido largo, tortuoso y extenso, en el estado de donde se parte. Es el sentido de la guerra y la paz, del desconocimiento y el conocimiento, de la ignorancia y de la sabiduría, cualquiera de estas regresa a su motivo de origen, a su razón genealógica original. En otras palabras, consiste en aceptar que todos los acontecimientos del mundo, todas las situaciones pasadas, presentes y futuras se repetirán eternamente (Echegoyen, 2012). De alguna manera, Nietzsche vislumbró que el conocimiento, el mundo y el hombre no son lineales, que no pueden desenvolverse de manera plana sin ningún efecto, sea en el tiempo, sea en las relaciones entre los seres humanos, sea en el porvenir que se labren.

Es una luz para comprender el sentido de las humanidades en las Casas de Altos Estudios, en los estudios superiores, tener la comprensión de un conocimiento, de un mundo y de unos seres humanos más complejos, que devienen cual agua en su cauce, en un eterno recorrido, pero sin dejar de ser tal cual, renovándose quizás, robusteciéndose tal vez, muriendo y viviendo entre posibles e imposibles, pero jamás deteniéndose (Aforismo 257 de *Humano, demasiado humano*).

Atractivo de la juventud en la ciencia. Hoy amamos la ciencia porque es joven; aborrecemos el error porque es viejo. ¿Qué sucederá cuando la verdad envejezca? Obsérvese que el momento culminante de una ciencia es cuando se acaba de hallar su concepción fundamental; después, todo en ella es un otoño melancólico (como acontece con algunas disciplinas de la historia). (Nietzsche, 1993, p. 183)

Finalmente, y para cerrar, Germán Vargas Guillén y los demás autores (Vargas et ál., 2008) exponen algunas ideas sobre la pregunta inicial: ¿Qué sucederá cuando la verdad envejezca? Las ciencias procuran conocimientos nuevos, y en consecuencia nuevas comprensiones del mundo y de la sociedad; sus verdades enorgullecen a la humanidad del momento; la juventud de sus saberes, su impacto ante la ignorancia del tiempo, genera euforia en los eruditos, sin embargo, cuando ya es caduca, cuando la verdad que se expresa en saberes entra en etapa terminal, cuando otro conocimiento se inventa, construye, deconstruye o emerge, se acaba la vigencia del anterior.

En las humanidades, y entre estas la ética y la moral, donde tantos contenidos ya son viejos, y no envejecidos por su ausencia de episteme ni por su falta de solidez interna o consistencia, ni aun faltos de peso histórico e importancia para próximas generaciones, sino, en verdad, que envejecen por la ausencia de sentido y dirección ante la declaración de un conocimiento, de un mundo y de unos seres humanos que han modificado su estructura de pensamiento, que ya no se piensan a sí mismos ni a su entorno en linealidad o en horizontalidad, sino en sistemicidad, en red, que ya no son solo convergencias o divergencias entre el libre pensamiento, sino que la realidad es comprendida en términos de nodos articuladores, de partes que componen un todo y un todo que es una parte de otro todo, los cambios de paradigma, que en su momento nos informaba Thomas Kuhn, o las estructuras del pensamiento complejo de Morin son evidencias del querer rejuvenecer el contenido de los saberes éticos y morales.

2.1.2 Sobre la moral en particular

Esta crítica a la ciencia y a la forma en que la verdad puede envejecer se aplica perfectamente a los contenidos éticos y a las prácticas morales, al fin y al cabo son saberes que actúan como principios rectores u orientadores de la acción humana. Sin embargo, la idea que rondó los pensamientos de Nietzsche es la del valor de la vida, pues, en su momento histórico, la vida había que sufrirla tal cual como viniese. La Ilustración, la emancipación social y política materializada en las revoluciones que inundaron a Europa en el siglo decimonónico no fueron suficientes para transformar la

vida, aunque sí la volvieron arraigada a valores si no racionalizados, sí profundamente religiosos o teológicamente trascendentalistas. Nietzsche piensa todo lo contrario: la vida es voluntad de dominio, acumulación de fuerzas, lucha donde el débil es eliminado y el fuerte es victorioso.

Esa es la verdadera dirección de la vida. La vida es instinto de desarrollo y progreso, no de sumisión y aceptación a voluntades externas. La vida misma fue desnaturalizada, los ilustrados enajenaron de esta su instinto y voluntad, por ello, Nietzsche instala sobre el entendimiento ese espíritu libre, aquel fortalecido sobre el débil. El entendimiento es solo el instrumento del instinto y de la voluntad de dominio, que es la razón de ser y tendencia de la Naturaleza.

La moral tradicional, en una coacción prolongada donde el espíritu humano no es libre, ha desnaturalizado el acto humano. La fundamentación de la moral de los ilustrados y de los religiosos ha sido erigida por la disciplina heterónoma de estos que se creen los pensadores. Las acciones heterónomas o exógenas de quienes intentaron fundamentar el acto humano procuraron formar, así mismo, un ser humano sin instinto, sin voluntad. Igualmente, el acto humano se esclavizó por la precisión racio-idealista de los fundamentadores de la verdad moral. Por lo tanto, esta moral tradicional cimentada en la heteronomía de sus gestores dio a los sujetos de su tiempo una lectura esquematizada de lo real. Esta es la educación desnaturalizada.

En una primera conclusión, entonces, cualquier moral (estoica, puritana, utilitaria o anárquica) está fundada en la tiranía de las leyes arbitrarias. La moral, por consiguiente, según Nietzsche, ahoga las naturales inclinaciones y las pasiones humanas, por lo tanto es una moral que masifica, hace perder la individualidad, la identidad particular. Todo está sujeto a una normativa ya elaborada por sabios con pretensiones de verdad traída de esquemas no solo ilustrados, sino religiosos, burgueses y políticos de tiempos remotos. Pero esencialmente, esta moral –como bien se percibe en otra referencia filmográfica “La sociedad de los poetas muertos” de Peter Weir– existe por el grado de peligrosidad cuando se infringen las normas inherentes a ella y en consecuencia la moral es productora de miedo y ejerce control.

Así, como una segunda conclusión previa, es una moral prescripcionista que orienta exógenamente los actos de la masa, eliminando al sujeto concreto y penalizando la naturaleza humana. Con la analogía que se propuso, aparece la figura de Adolfo Hitler. Pues bien, aquí surge la otra parte del querer nietzscheano, su propuesta, una nueva escala de valores encarnada en un verdadero espíritu libre capaz de eliminar todo aquello que es débil, aquello que por naturaleza debe ser exterminado. Aquí tenemos que volver un poco atrás: la moral tradicional, que tanto critica Nietzsche, está basada en la moral cristiana que es negativa de por sí y para sí, pues condena los valores altos y exalta lo débil, lo sumiso, la aceptabilidad de una voluntad superior y exógena.

Los valores de esta moral tradicional llaman bondad a la impotencia; a la bajeza medrosa y apocada: humildad; a la debilidad y cobardía: paciencia; a la sumisión propia de un rebaño de ovejas: obediencia. Con esta escala de valores se aniquilan los instintos y voluntades naturales, esta es la moral de los esclavos.

Los menesterosos son los únicos buenos; los pobres, los impotentes, los abyectos, son los únicos buenos; los que sufren, los desamparados, los enfermos, los feos, son los únicos piadosos, los únicos bendecidos por Dios, para los que se reserva únicamente la bienaventuranza; por el contrario, vosotros los nobles y poderosos, vosotros sois los malos para toda la eternidad, los crueles, los lascivos, los insaciables, los impíos, vosotros seréis para siempre desgraciados, malditos, condenados. (Nietzsche, 1994, Aforismo 7, p. 56).

Pero el filósofo no solo critica esta axiología cristiana o tradicional, sino igualmente condena los ideales de las revoluciones frustradas en siglos anteriores: la igualdad, la fraternidad, la libertad, la caridad, la humanidad, la democracia y hasta el socialismo entre otros, son proyectos de rebaño, intentan destruir el impulso de los mejores, de los excelentes, es decir, de los aristócratas o superiores. Es imposible, entonces, dudar del interés especial de Hitler en las ideas de Nietzsche cuando afirma: “A la base de todas estas nobles razas, resulta imposible no detectar a ese animal rapaz que es la magnífica bestia rubia, andando errante y ansiosa de botín y de victorias” (Nietzsche, 1994, p. 63).

Ahora, el principio básico es la vida para instaurar el nuevo orden de los nuevos valores, es la afirmación de la vida tal cual. Esto es, la afirmación de la voluntad de dominio y de creación:

es bueno todo lo que es poder o voluntad de dominio; es malo todo lo que es debilidad o proviene de la debilidad. Es bueno todo lo que es fortaleza y creación: la sabiduría, el poder, el espíritu de creación y aventura, la intrepidez y la magnificencia (De Yurre, 1962, p. 262)

Esta contemplación no puede perderse en un ideal abstracto o metafísico, ni centrarse en un mesías o un profeta, porque estos son débiles; debe encarnarse en un espíritu libre y poderoso, capaz de eliminar a los incapaces y miserables. Aunque, se establecería otra analogía interesante: El Superhombre de Nietzsche es al Führer de Alemania como Superman a los Estados Unidos; además, todos ellos son más o menos contemporáneos o por lo menos comparten esa historia de la primera mitad del siglo XX. La personalidad del superhombre nietzscheano supone la moral de la espontaneidad, donde su libertad es plena, total, natural; está por encima del bien

y del mal. Todo su accionar está movido endógenamente por la vitalidad de sus instintos y pasiones, del egoísmo que le es natural a los hombres nobles, ya que no busca comodidades –que es negación del esfuerzo– ni el amor utilitario a sí mismo, sino fundamentalmente el ejercicio de su superioridad. Este superhombre es cruel y sin compasión, no por el daño o sufrimiento a los demás, sino que al ser creador debe destruir, le es necesario para crear. Así, con Nietzsche se quiere rendir honor o culto al principio aristocrático de la naturaleza, donde obtiene la victoria el mejor dotado por encima de la debilidad.

Así lo enfermizo, lo deleznable, debe ser eliminado sin piedad. Los sujetos masificados por la moral tradicional, enajenadora del espíritu libre y en sí misma fuente y castigo de su incumplimiento, son objeto de dominio e instrumento de ejecución para los seres superiores. Esos son los pueblos inferiores aptos para convertirse en medios e instrumentos al servicio de otras razas superiores.

Lo único que les espera a las razas inferiores es el resentimiento. Es una actitud revolucionaria y a la vez, por tanto, creadora. Creó el resentimiento como consecuencia del ejercicio del dominio del poder de los superiores, convertido en ley moral (la moral tradicional). Algo que se le pasó por alto a Nietzsche es que estos débiles en masa poseyeron el poder, unos fueron los siervos que paulatinamente despojaron de sus tierras a los señores feudales y otros se ubicaron estratégicamente en los linderos de dichos feudos para comenzar un nuevo sistema. Con los burgos aparecerá la burguesía, y más adelante las luchas de las libertades de los que algún día fueron siervos o fueron sus herederos y ahora son los que defienden el legítimo derecho a la propiedad privada, a la posesión de tierras, al dominio, al poder: el liberalismo primitivo como permanente lucha por el reconocimiento y la representatividad social, política y económica. Una consecuencia lógica que al filósofo, se reitera, se le pasó por alto. Sin embargo, a pesar de este salto, Nietzsche fundamentaría que la moral no es un fenómeno, es una ficción. Los esclavos o siervos basan esa ley moral en una “visión bastarda de la vida”. Esta moral, entonces, es un disfraz del resentimiento de los esclavos. Lo que interesa, en el fondo, es la fuerza de los fuertes.

Nietzsche describe su moral y el sistema de valores que la soporta en la inocencia del ser, pues la naturaleza pura y desnuda sin aquella “desnaturalización” ejercida desde fuera con la moral de esclavos o la moral negativa, es inocente, buena y valiosa. Toda doctrina en sus pecados y virtudes ha de ser eliminada, pues al desnaturalizar el ser le enajena su inocencia, es decir, esos instintos de voluntad de poder y de dominio; es hacerse libre de reproches –por el pecado– y de alabanzas –por las virtudes–. Por lo tanto se llega a conclusiones un poco forzadas por cuanto que la obra de Nietzsche se sostiene en no dar suficientes conclusiones sino una serie de ideas, frases, aforismos que en busca de una unidad tratan de dibujar un sistema; ante la crisis de la moral

tradicional, o de esclavos según su visión, ante la insostenibilidad de su doctrina, encuentra unas soluciones frente a este vacío ético, si se le puede llamar así.

La primera solución ante el despojo de los valores trascendentales son los restos estéticos los que quedan, aquello que es repulsivo o atrayente, lo ordinario y lo raro, lo armónico y lo disonante, lo contradictorio, lo torturante, lo embelesador... que es realmente lo natural. La segunda solución es el haberse representado a sí mismo la carencia objetiva de valor de todo concepto de culpa y de persuadirse del carácter subjetivo, injusto e ilógico de toda la vida (Hirschberger, 1997, p. 335). Por último, el convencimiento de que los fines y las casualidades de la moral son enteramente incognoscibles, es decir, todo precepto de deber, valor y buenas costumbres y todos los principios desde los cuales se intenta sostener en forma de fundamentación el edificio de la moral tradicional, es que, a pesar de la formación académica, el ambiente sano, la sociedad perfecta, la fortuna o el infortunio, no se alcanza a desdibujar o dibujar el ser del hombre, este es lo que es y va aprendiendo a invertir de modo original la relación de causa y efecto en los asuntos de la moral, y que el vicio y la virtud son simples consecuencias... La realidad óptica de lo ético se ha desvanecido; el deber se diluye como el agua o la arena entre los dedos; el querer ya no es voluntad libre, sino ajustado a unas pautas sutilmente impuestas a los sujetos.

Pero ¿a qué tipo de fuerza se refiere Nietzsche? Es importante destacar que no es la fuerza mecanicista heredada de los tiempos de Newton o de sus contemporáneos, que es cuantitativa, la fuerza a la que se refiere proviene de las cualidades. Como detestaba la fuerza tiránica de los césares romanos, más bien dibujó uno como un César con alma de Cristo. La fuerza, pues, no es emanada de la biología –biologismo–; Nietzsche busca esos valores no provisionales; es más, la voluntad de dominio, la nobleza, la arrogancia, la salud plena son efímeros. Las cualidades y los valores consecuentes con estas no pueden, no deben, no se permiten ser provisionales. Pero aquí es donde no se percibe un concepto claro de valor. Sin embargo, el apreciar, el amar, el crear valores son tareas que este filósofo apunta de manera especial, son propias del creador; el hacedor de los valores define adecuadamente el bien y el mal, determina las distancias y las cercanías entre uno y otro, define límites y alcances, es este quien planea la finalidad última de los valores, del bien y del mal. Es el Superhombre quien crea los valores y al crearlos les asigna realidad, sentido y porvenir; él es el único que conoce su finalidad, quien además les fija distancias y límites; es el que bautiza las cosas y al hacerlo les da sentido y dignidad.

Ya no hay valores indefinibles, ya no hay creador desconocido, ya no hay sentidos ajenos e impuestos violentamente al hombre; el bien y el mal son categorías creadas por el hombre y por tanto este está por encima de su creación, porque el creador siempre estará superpuesto a su obra: el hombre está por encima del bien y del mal.

¿Te llamas a ti mismo libre? Tus ideales grandes y dominadores quiero oír yo, no tus protestas de haber sacudido yugos. ¿Eres en realidad uno de los que supieron sacudir su yugo? Algunos hay que tiraron al suelo, junto con las cadenas, su mayor valor. ¿Libre de qué? ¿Qué le importa eso a Zaratustra? Que lo diga sin pestañear tu ojo, ¿libre para qué? (Nietzsche, 1990, p. 36)

Los críticos de Nietzsche le acusan de no prometer nada o mejor prometer mucho sin que se concrete en una resolución clara. En realidad, la tan esperada nueva escala de valores no es sino un grito silencioso y ausente de contenido proposicional, esto es, que se ha encargado de hacer fuertes críticas a los valores existentes, pero en ocasiones en su juego se percibe una demagogia desértica. La nada, el nihilismo lo robustece, sin propuesta concreta a su protesta. Solo propone una descripción de la bestia rubia con cualidades casi criminales y brutales.

En definitiva, le falta contenido a ese sujeto-poder, ese superhombre nietzscheano, el cual encarnaba la propuesta del fuerte; anuncia un hombre nuevo, pero poco de él se sabe en concreto. Pues se sabe que este hombre actual es tan solo la transición al Superhombre. ¿Cuál sería, entonces, el verdadero Superhombre?

2.1.3 De Nietzsche a Foucault: la continuación de la sospecha en aspectos morales

Quizás Foucault pudo responder la pregunta que en todo el pensar de Nietzsche quedó inconclusa ¿Cuál sería, entonces, el verdadero Superhombre? A modo de una breve introducción: Michel Foucault desarrolla básicamente la idea de poder en la sociedad y su modificación permanente, sin perder el juego o rol que cumple en esta como una constante actualización de acuerdo a la demanda de la sociedad, pero de manera especial, las formas y mecanismos de cómo actúa ese poder en la conformación de la identidad y conducta de los sujetos. Se introduce en las fibras mismas de la sociedad en cuanto que hace un estudio del poder de manera microscópica en los hilos invisibles de las relaciones humanas entre saberes y poderes que no son visibles ni violentos, sino tenues y cuyo *modus vivendi* es silencioso y a hurtadillas.

Para una posible continuación del pensamiento nietzscheano o influenciado por este, Foucault enunciaría que las acciones de los sujetos son determinadas y limitadas, de un lado por las relaciones de poder y de otro por la episteme, ambos rasgos caracterizados por mecanismos de *sujección* y control, pero diferenciados entre sí. En cuanto a las relaciones de poder, con las formas que subyugan y someten al sujeto; y en cuanto a la episteme, con formas de consenso, de aceptación de la norma establecida. En definitiva, estas acciones, sea de unas o de otras,

constituyen mecanismos para vigilar, controlar, premiar y castigar a los sujetos. Foucault especifica estos mecanismos de manera concreta, así: el saber, el poder, el placer, la sexualidad y la disciplina. Para el caso de este artículo, se ampliarán los mecanismos de control y sujeción, el saber y el poder.

Pues bien, las acciones de los sujetos están siendo determinadas y limitadas por las relaciones de poder. Pero, ¿de qué manera estas sujetan a los individuos y determinan su libertad? La respuesta se ubica en la génesis del conjunto de las relaciones de poder en cada sociedad en particular, donde se da una específica concepción de sujeto. Este sujeto está sometido por medio del control, la vigilancia, la inspección y la dependencia a otros: “en relación a donde se ejerce, el poder es concebido como gran Sujeto Absoluto –real, imaginario, puramente jurídico, poco importa– que articula lo prohibido: soberanía del Padre, de la Monarquía, de la Voluntad” (Foucault, 2000, p. 95).

En este sentido, el poder en las relaciones entre los humanos es una forma de conexión con el otro y no siempre de manera negativa o jurisdiccional, es decir, que siempre esté relacionado con la ley que premia unas pocas veces y castiga en muchas oportunidades. Aquí, el poder debe pensarse en la dinámica de cercanía: sujeción entre los sujetos de manera metaimpositiva –así sea de sujeción del otro–.

Así, las relaciones de poder no obedecen de manera necesaria y absoluta a lo prohibido y al castigo, esto es:

con respecto al poder en cuanto sufrido se tiende generalmente a subjetivar determinando el punto en el que se dice sí o no al poder hasta tal punto que para dar cuenta del ejercicio de la soberanía se supone ya sea la renuncia a los derechos naturales, ya sea al contrato social, ya sea el amor al amo. (Foucault, 2000, p. 95)

Sino a un ejercicio estratégico:

que su entrecruzamiento [el de las relaciones de poder] dibuja hechos generales de dominación, que esta dominación se utiliza como estrategia más o menos coherente y unitaria; que los procedimientos dispersos, heteromorfos y locales del poder son reajustados, reforzados y transformados por esas estrategias globales, y todo ello, con numerosos fenómenos de inercia, desfases y resistencias; que no hay que plantearse un hecho primario y masivo de dominación (una estructura binaria con, por un lado, los ‘dominantes’ y, por otro, los ‘dominados’), sino más bien una producción multiforme de relaciones de dominio que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto. (Foucault, 2000, p. 98)

Sin embargo, en las relaciones de poder, en las que se supera el dualismo entre despótico-avasallado, aparecen formas de resistencia; es más, no hay relaciones de poder sin resistencias, estas son menos invisibles que el poder como tal.

De otro lado, dentro de la misma concepción de sujeto que cada sociedad en particular forma, tanto por el modo de vivir como por su conformación dentro de un conjunto de relaciones de poder y de prácticas, costumbres, valores, ideas y hábitos que configuran la “elaboración” del sujeto como tal en dicha colectividad, este aparece atado a su propia identidad por el conocimiento de sí mismo. Esta dinámica interna corresponde al autoconvencimiento de lo que se es y esta autorreferencia le imposibilita el salir de sí.

El poder, antes caracterizado, hace que para los sujetos, más allá de una búsqueda intencional de su identidad, sea más determinante su formación, gracias por un lado a las mismas relaciones de poder y por otro lado a las prácticas que de por sí la sociedad ya poseía al hacer aparición en ella. Podría pensarse que la sociedad es conformación de sujetos en colectivo, lo cual no se niega, pero esta actúa como ese poder invisible –o Sujeto Absoluto– que supedita al individuo formándolo, subyugándolo y sometándolo con claros mecanismos de sujeción y control, por ello le es difícil –aunque no imposible o improbable– salir de sí. De este modo, el sujeto sometido por medio del control, la vigilancia, la inspección y la dependencia de otros y atado a su propia identidad por el conocimiento de sí mismo, configura las formas de poder que le subyugan y le someten. Formas que se ampliarán adecuadamente más adelante.

Ahora bien, las acciones de los sujetos son determinadas y limitadas por la episteme, así:

Se dirá, pues, que hay «ciencia humana» no por todas aquellas partes en que se trata del hombre, sino siempre que se analiza, en la dimensión propia de lo inconsciente, las normas, las reglas, los conjuntos significativos que desvelan a la conciencia las condiciones de sus formas y de sus contenidos. (Foucault, 1974, p. 354)

En otras palabras, Foucault se refiere no al conocimiento epistemológico heredado de las ciencias modernas, fruto inmediato de la ilustración y del enciclopedismo, sino que dentro de esta episteme se asume al individuo inserto en prácticas, costumbres, valores e ideas que lo rodean y que determinan y limitan su destino, ahogándolo y sometándolo. Son, entonces, experiencias incluyentes que ejercen el poder desde el sometimiento y la dominación, pero este no es el comúnmente comprendido o asumido como por ejemplo la sanción o castigo ante la norma vulnerada, sino el que ejerce la episteme sobre el sujeto –entendida como prácticas,

costumbres, valores, ideas y hábitos que se respiran en el ambiente y por ende está en todo lugar–; el que al someter y al dominar actúa de manera no activa, no violenta, es decir, pasiva y sutilmente.

A manera de transferencia a la cotidianidad de las formas de consenso y de aceptación de la norma estipulada: un viernes en la tarde o en la noche, en el ambiente estudiantil universitario, se ha llegado al acuerdo mutuo de espacios y tiempos donde se consume la amistad (una a secas y otra con derechos) en una fiesta, con baile, licor y cigarrillo. Este poder de la episteme actúa de por sí por las relaciones de beneplácito y admisión de los sujetos, sin ninguna resistencia, por ello, son experiencias incluyentes. Las relaciones de poder y la episteme, como determinantes y limitantes de las acciones de los sujetos, se materializan en mecanismos de sujeción y control. Se debe dejar en claro que las relaciones de poder subyugan y someten, mientras que la episteme corresponde a formas de consenso en las que se aceptan las normas por los sujetos establecidas sin resistencia significativa; de igual modo, desde estas dos maneras actúan los mecanismos enunciados. Por la misma intencionalidad de este escrito, en lo que sigue se amplían los conceptos de saber y poder.

Desde la comprensión del saber como mecanismo de sujeción y control, Foucault parte del saber *sujetante* expresado en el lenguaje como una forma de actualización epistemológica; es en el lenguaje donde se disciernen las epistemes incluyentes o excluyentes. Las experiencias excluyentes son patológicas o anómalas, porque trasgreden el límite epistemológico –para seguir el ejemplo anterior, es posiblemente patológico que un estudiante universitario se niegue a tomar unas cervezas el viernes en la noche, inclusive un ‘juernes’¹, porque quiere madrugar el sábado a estudiar (es un caso imaginario)– y por tanto, dicha anomalía debe ser normatizada con mecanismos y procedimientos readaptativos como las cárceles para los delincuentes, los manicomios para la locura de los sujetos y las escuelas para los sujetos ausentes en conocimientos y normas de convivencia básicos, allí se mide y se controla su adaptación o no adaptación a la sociedad.

1 El término ‘juernes’ es un vocablo coloquial, especialmente en poblaciones estudiantiles universitarias o en ambientes laborales en Colombia –quizás en ciudades como Bogotá– que denota la proximidad al fin de semana, uniendo el día jueves (especialmente en la tarde-noche) con el día viernes. En muchas poblaciones urbanas y algunas rurales –quizás muy pocas– el día viernes cierra académica o laboralmente la semana: en este día, especialmente en la noche, se congregan jóvenes o compañeros de trabajo en sitios nocturnos de fiesta, donde, por lo general, se bebe licor al ritmo de música y baile. Crear el término ‘juernes’ implica la anticipación al viernes que en muchos de los casos solo se asume como el anhelo del fin de semana y en otras ocasiones, tal vez, reuniones como la de los días viernes en la noche.

Por último, en términos muy generales, el poder como otro mecanismo de control y sujeción se debe concebir desde su origen que no es histórico ni político ni jurídico. No puede justificarse el poder desde el referente histórico, político o jurídico, porque esta concepción de análisis es parcializada y fragmentaria, en tanto que el poder no es fruto de la autoridad por encima de los sujetos, sino que son los sujetos –como se ha enunciado en líneas anteriores– quienes se resisten o aceptan las normas, creadas y consensuadas por su colectivo. Es por ello que el origen del poder es principalmente social, ya que actúa sobre las acciones que hacen los cuerpos de los sujetos y la acción de base es la comunicación, realizada de por sí y para sí, por el cuerpo. De este modo, el poder se localiza en el cuerpo y se ejerce en la comunicación. El hombre también se ha hecho a través del ejercicio del poder, que aparece como una estructura que permea toda la sociedad con múltiples manifestaciones de fuerza (Cortés y Martínez, 1999).

En conclusión, acabar con el poder es imposible. Lo único permitido es cambiar un poder por otro, pues este se manifiesta en todas las relaciones entre los sujetos. Foucault desarticula teóricamente el poder que objetiviza y vuelve a los individuos sujetos a este y a la episteme. Las relaciones humanas ya hoy tienen otro principio de convivencia: el rechazo. Los individuos ya no necesitan descubrirse y conocerse, sino rechazarse; en la medida en que se dé el rechazo de uno hacia otro, se da el contacto por el poder mediado por el lenguaje y/o la comunicación y allí es en realidad donde se generan las relaciones.

Lo que necesita el sujeto es liberarse de la doble coerción existente en la actualidad, ambas contradictorias en esencia, pero en la experiencia cotidiana en convivencia permanente: la individualización fruto de los procesos de la burguesía y el liberalismo, del capitalismo y del neoliberalismo en la búsqueda infatigable por el bienestar particular gracias a las políticas del Estado de bienestar –llámese egoísmo– y la totalización expresada en los medios de comunicación social, en el mercado, en la internacionalización de la economía, de las profesiones, de la conjunción de especializaciones profesionales, con el ánimo de conformar un globo intercomunicado en redes necesarias y obligadas. La totalización despersonaliza el sujeto como otro nuevo poder que, como mecanismo de control y sujeción, hace llamados a una identidad global, a una integración a una misma personalidad, con nueva manera de informarse, en fin, como formularía en su momento Edgar Morín al anunciar el pensamiento complejo cuyo contenido epistemológico es incierto, con grandes matices de incompreensión, pero dentro del juego de la aceptación consensuada –llámese globalización–.

2.1.4 Del Foucault realista y pesimista al Habermas idealista y optimista

Las posturas críticas de Nietzsche y Foucault en relación con la manera como los seres humanos actúan, bien sea guiados por un sistema de valores caduco y avasallante o bien por unas relaciones de poder marcadas profundamente por una episteme que encierra y clausura la autonomía y libertad de los sujetos —entre otras tantas críticas en pleno siglo XX— actúan como plataforma del pensamiento crítico moral del momento, en cuanto época en crisis. Una crisis que sería la prueba reina en el juicio contra la Ilustración dentro del tribunal de justicia de la historia acerca de la verdadera esencia del proyecto de modernidad que se pensó para las generaciones futuras. Aparece, entonces, con una significativa fuerza filosófica, sociológica y política, la llamada Teoría Crítica de la Sociedad. Al respecto, veamos algunos antecedentes importantes desde la propuesta de Jürgen Habermas.

La apuesta de Habermas se enmarca fundamentalmente en una posición de crítica sistemática al orden mundial del siglo XX. No corta de manera absoluta con las ideas de Foucault. Son dos pensamientos si no opuestos sí críticos que intentan responder al actual estado de cosas y de cosas en crisis. El pensador pertenece a una escuela muy importante de la filosofía alemana, la escuela de Frankfurt, que ha trascendido como conceptualización propia del siglo XX y por ello hace parte de ese racimo multiforme de corrientes de pensamiento que caracterizó la producción filosófica, y que actualiza de manera muy bien elaborada las premisas marxistas y hegelianas. Sin embargo, se trata de una actualización que logra superar las inconsistencias teóricas y/o argumentativas de la *teoría tradicional* proponiendo una *teoría crítica* que infiera una nueva manera de comprender el mundo de la vida, y sobre todo de sugerirle a la sociedad una manera racional de civilización. Para iniciar, debemos introducirnos en dos primeros conceptos o realidades: el primero, las bases filosóficas de la escuela de Frankfurt; el segundo, la propuesta central de la teoría crítica.

Los orígenes históricos de la escuela de Frankfurt tienen una profunda identidad con la crítica que se propone. Por un lado, las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y la Revolución del proletariado mostraron al mundo la debilidad del socialismo en los países industrializados, o mejor la ineficacia del proletariado revolucionario en estas naciones. Por otro lado, revive el autoritarismo en la primera mitad del siglo XX cuando se experimenta lo ya anunciado por Thomas Hobbes sobre la naturaleza egoísta del ser humano: “El hombre es lobo para el hombre”, esto es, la explotación del ser humano. Incluye también el avance de la sociedad de masas y de consumo.

En otro aspecto, los intelectuales que no son de derecha ven el riesgo de matricularse en un partido político por las tensiones existentes en tiempos de posguerra —sea comunista o socialista—,

en tanto que no desean diluirse o depender de la ideología de partido. Anexo a ello, ya no son de clases socioeconómicas preestablecidas como en la Ilustración, sino que están desancorados de la jerarquía social, cultural y económica del momento. Los fundadores de la Escuela de Frankfurt, a pesar de estar desanclados de dichas jerarquías, tenían orígenes en familias burguesas, con ascendencia judía y con pensamiento marxista. Esto era fatal para la Alemania nazi que se estaba abriendo camino. Con los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y el ambiente de posguerra, la Escuela sufriría de diferentes desplazamientos geográficos hasta terminar en 1934 en Estados Unidos en Columbia University. Debido a este último desplazamiento, se familiarizó con los métodos empírico-cuantitativos de las ciencias, fruto del positivismo de finales del siglo decimonónico, que terminó haciendo crítica de esta visión del conocimiento, la ciencia y la investigación. Después de los años 50, la Escuela finalmente se reubica en Alemania, totalmente cambiada y silenciada. Para esta época, las ideas del socialismo se convertirían en una excusa, una estrategia o en un instrumento teleológico.

Como una fuerte reacción al edificio intelectual erigido en los procesos del proyecto de modernidad iniciados especialmente en la Europa ilustrada, la teoría crítica configura una nueva propuesta de construcción del conocimiento, obviamente que cubriera todos los aspectos humanos y de dominio de la naturaleza. Ya lo había anunciado Nietzsche con la desnaturalización del ser humano gracias a las posturas racio-empíricas; igualmente, Foucault lo expone como dispositivos de poder, donde el saber es un poder más que sujeta y domina. La teoría crítica como tal se separa de los orígenes del conocimiento dado en la Modernidad, para, de manera más radical y revolucionaria, exponer su función ideologizante y la manera como el conocimiento de la teoría tradicional encubría o soslayaba la injusticia social y la enajenación generalizada fundamentalmente gracias al ejercicio del capitalismo.

Por otro lado, la verdad científica o positiva del siglo XIX ya había injustificado las verdades metafísicas, gnoseológicas y morales de la teología y de la filosofía tradicional, de tal modo que se había convertido en absoluta: la verdad de la ciencia que es objetiva y universal. La teoría crítica argumentaría que el conocimiento tradicional, incluido el positivo, no es tan objetivo ni es tan universal, pues en su práctica y en su formalismo teórico responde y se orienta a intereses de clase.

Así, el conocimiento no solo tiene una función productiva y experimental como lo justificaban los positivistas, por lo tanto, las verdades cuestionadas y las renovadas por ellos convertidas en absolutas serán cuestionables por la teoría crítica por no ser universales. ¿Cuál es el fondo de este juego? Fundamentalmente, poner en tela de juicio hasta las verdades emergidas de la ciencia, ya que al poseer esta intereses de clase, ideologiza y soslaya discursos y prácticas relacionadas con la

injusticia social o ética que encubre o direcciona. De este modo, todo conocimiento, incluido el científico y el moral, está impedido y debe evitar sesgarse, orientarse o convertirse en apología de clase y justificador del sistema vigente, más bien actuar como modificador de la situación social y política, ética y científica. En conclusión, el saber y la razón han de realizar la condición humana en general y, de manera especial, facilitar la consecución del proyecto de vida de cada ser humano.

2.2 De la racionalidad comunicativa

El término de ‘racionalidad’ básicamente se refiere a una habilidad para pensar con lógica y analítica conforme al contexto social, económico, político, religioso, filosófico o cultural. Por ello, en el trascurso de la historia, no ha existido una única racionalidad, más aún se asocian no solo a la temporalidad, sino el espacio concreto o geográfico.

Para Habermas, existen racionalidades teleológicas, científicas, morales o religiosas. Cada una de ellas con su consecuente acción. Pero a la que él apunta es a la racionalidad comunicativa. A este concepto vamos a llegar, pero con el siguiente recorrido necesario. Desde Nietzsche y Foucault se ha querido trascender en la importancia del reconocimiento o no del ser humano o sujeto, de cómo ha sido desnaturalizado por el ejercicio de una moral tradicional o ajustado a un saber-poder que actúa como dispositivo y/o mecanismo de sujeción y control, y en la Escuela de Frankfurt, la forma en que el sistema capitalista y las políticas liberales –heredadas del matrimonio entre burguesía y luchas de las libertades individuales de las revoluciones ilustradas– lograron enajenarlo o alienarlo a un nuevo orden, justificado en la productividad material o comercial como agente de progreso de las condiciones de vida.

Por lo tanto, en Habermas se ha de buscar el lugar de la sociedad en la relación con el individuo y el lugar del individuo en la sociedad. Partamos del hecho de que la sociedad pertenece a un mundo específico con individuos también específicos, al igual que el mundo y los sujetos forman la sociedad. La sociedad está dominada por la racionalidad teleológica, es decir, por una forma de pensar lógica y analítica de acuerdo a fines de interés no dialógico y de dominación de la excelencia representativa; se trata de una racionalidad cuya acción es, en consecuencia, teleológica. Habermas repasa las diferentes concepciones como posibilidades de comprender la sociedad y la racionalidad que ella genera. Por un lado, se debe reconocer que la sociedad es fruto de la evolución social, del devenir de la especie humana; de otro lado, la interacción entre individuos conforma un cuerpo social de acción teleológica y comunicativa.

La primera de estas acciones, la teleológica, se realiza de acuerdo a fines no dialógicos o antidialógicos. La segunda, la comunicativa, se convertiría en la base de la lógica de las relaciones en el mundo actual. Esta concepción considera la sociedad como un sistema social intersubjetivo, esto es, como el proceso según el cual se da un aprendizaje ascendente, progresivo y de crecimiento permanente entre los individuos en sus interrelaciones, comprendiendo así al sujeto como una estructura por encima de su propia subjetividad. Es allí donde aparece la acción comunicativa a la que apunta Habermas:

parte de aceptar el reto que supone la idea weberiana de racionalización social, como crítica radical de la Modernidad, tal y como además la recoge la Escuela de Frankfurt; pero para ver si esa crítica cuestiona y declara inviables a partir de sus propios presupuestos los ideales – de racionalidad, de autonomía moral, de libertad y armonía sociales– que esa Modernidad proclama. (Hernández-Pacheco, 1997, p. 280)

Es por ello que la sociedad está integrada por valores y constituida por la “razón pura” de la comunicación. Lo que interesa es cómo, en la acción social, la comunicación interviene como agente que no desnaturaliza al ser humano (Nietzsche) y que no es un dispositivo de sujeción o un mecanismo de control (Foucault), antes bien, que lo emancipe y lo realice, sin que por razón alguna se tenga que diluir su identidad o naturaleza.

[...] se puede decir que las acciones reguladas por normas, las autorrepresentaciones expresivas y los actos lingüísticos constatativos, forman en conjunto una praxis comunicativa, que desde el trasfondo de un mundo vital se ocupa de la consecución, del mantenimiento y de la renovación del consenso, de un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones criticables de validez. La racionalidad inherente a esta praxis se muestra en que el acuerdo comunicativamente pretendido tiene, en último término, que apoyarse en razones. (Hernández-Pacheco, 1997, p. 296)

En la teoría del lenguaje que maneja Habermas, no solo se ofrece un giro semántico a la comunicación en sí misma, sino que se asigna un centro de gravedad diferente, que es la fuerza ilocutiva, es decir, pragmática del lenguaje. Y con base en esta aseveración, entraría en juego la teoría de la verdad, pues esta estaría dentro de la dimensión pragmática y no racional o epistemológica. Por lo tanto, el criterio de este tipo de racionalidad consiste en el éxito técnico de la acción. Así, la oferta de Habermas se encamina a proponer en la racionalidad comunicativa, la

comunicación que no asume la verdad como un argumento válido de por sí, sino la pretensión de validez o hipótesis de verdad que entre los sujetos interlocutores se dé; la validación de una verdad ya no se da por el éxito técnico de la acción que genera, sino por la aceptación de los interlocutores sobre la misma, desde la fuerza del argumento.

En otras palabras, la fuerza del argumento como aprobación de las pretensiones de validez de los sujetos relacionados entre sí por la acción comunicativa se da desde el reconocimiento del otro, en tanto que todo argumento adquiere validez epistemológica si y solo si obtiene la aceptación, o sea, por la fuerza de la convicción. Esto, entendiéndose convicción como el acto según el cual un sujeto propone a los otros su máxima como objeto de discusión discursiva respecto a su pretensión de universalidad, es decir, “no tiene convicción el que está convencido, sino el que convence y encuentra en otros el refrendo de la verdad que propone” (Hernández-Pacheco, 1997, p. 296).

En definitiva, Habermas le apunta a la figura del consenso, como ya anteriormente se enunciaba. Consenso que se basa en el reconocimiento del “Otro” y del acto intersubjetivo entre “otros”, desde las posiciones de pretensiones de validez criticables –no absolutas– de sus verdades. De este modo, los actores de la acción comunicativa se suponen capaces de críticas recíprocas. No se limita al consenso, afirma que para llegar a este todo acto discursivo de relaciones intersubjetivas y recíprocamente criticables debe pasar por el disenso para lograr el anhelado convencimiento.

La razón, entonces, en las ideas habermasianas sobre la comunicación, es el aprendizaje, fruto de un proceso discursivo. Ninguna verdad es absoluta, es criticable y al ser criticable o con pretensiones de validez y/o universalidad es un contenido transmitido al que se le asigna un proceso de discusión. El aprendizaje, entonces, no es fundamentado desde la teoría tradicional del conocimiento racio-empírico desnaturalizador de la condición humana que critica Nietzsche o un saber que somete, controla y vigila a los sujetos como afirmaría Foucault, sino que solo se alcanza el convencimiento de las verdades intersubjetivamente discutidas por los actores de la comunicación, cuando por mediación de aquel proceso discursivo, las partes del diálogo –criticables mutuamente– alcanzan grados de verdad con validez universal.

Ahora bien, no puede asumirse de manera determinista o fundamentalista que no existe autorreflexión autónoma y libre del sujeto, todo lo contrario, Habermas asevera que existen “convencimientos internos” que merecen toda la reflexión íntima, conforme a contrastes con argumentos dados en dicho diálogo, ya asumidos bajo el reconocimiento del otro y de su pretensión de validez del argumento expresado. De allí, se sostiene, entonces, que el proceso de interiorización o internalización del convencimiento es esencialmente de carácter social: solo se

está convencido de la verdad criticable del otro, es por ello un acuerdo social interiorizado. Sin embargo, sobre la propuesta de Habermas y su racionalidad comunicativa se deben hacer algunas preguntas que generan inquietud, para ello, se plantearán de manera literal como las expresa en la obra citada Javier Hernández-Pacheco.

1. ¿No hace resbalar la gnoseología habermasiana hacia un convencionalismo en que, en definitiva, toda verdad depende de su aceptación, y ésta de la manipulación retórica?
2. Si la razón es aquello aceptable en el diálogo comunicativo, ¿no hacemos con ello a lo “convenido” principio de la razón?
3. ¿Qué diferencia hay entonces entre un consenso y un establishment [orden establecido] publicitario?
4. ¿Qué diferencia hay entre discusión razonada y manipulación propagandista? ¿No dependen ambas del mismo éxito, que es convencer a alguien de algo?

(Hernández-Pacheco, 1997, p. 300)

Preguntas estas que inquietan, ya que el convencionalismo aparente de Habermas genera un círculo vicioso entre la convicción o convencimiento causado por la fuerza del argumento y el argumento en sí mismo causado por la convicción. La idea del pensador es apelar no al argumento con mayor fuerza, no al convencimiento solamente logrado por las criticables posturas de los actores de la comunicación cada cual con su pretensión de validez, sino al ideal de una comunicación libre e igualitaria, desde una lingüística inmunizada contra represión y desigualdad (Hernández-Pacheco, 1997).

Por lo tanto, el consenso se da desde las partes subjetivas con una condición de base, que sean libres e iguales y lingüísticamente competentes para generarlo libre de coerción alguna. Esta es la postura fundamental de Habermas ante el ideal de un consenso dentro de una comunidad dialógica cuya comunicación se base en un sistema lingüístico que no opere desde la desigualdad y desde la opresión o desde formas y mecanismos similares a la no libertad.

Los participantes en la argumentación tienen que suponer en general, sobre la base de características formalmente descriptibles, que la estructura de su comunicación excluya toda coerción (ya actúe desde fuera sobre el proceso comunicativo, ya proceda del mismo proceso) que no sea la del mejor argumento (y así de forma que se anule toda motivación distinta de la búsqueda cooperativa de la verdad). (Hernández-Pacheco, 1997, p. 302)

Así, los sujetos intersubjetivamente relacionados autocritican y abstraen el poder de manipuladores de las acciones estratégicas o con promesas de éxitos técnicos, mediante la racionalidad comunicativa donde la interacción simbólica se dé partiendo de los criterios de buena fe, igualdad y libertad de los actores de la comunicación, de la comprensión y entendimiento de las actitudes y símbolos, buscando finalmente el consenso. Los hombres mediatizados por el mundo se “pronuncian”, es decir, lo transforman y transformándolo lo humanizan para la humanización de todos. La objetividad de las experiencias consiste en que puedan ser compartidas de forma intersubjetiva, pues estas se presentan con pretensiones de objetividad y al comunicarlas se pretende que sean válidas, se procura la verdad.

Nietzsche, Foucault y Habermas, cada uno desde su perspectiva, apuntan a lo mismo. Incluso, sus contextos inmediatos se encuentran en una profunda crisis. Ese punto de convergencia es la negación del otro, como bien lo denuncia Leonardo Boff. Una negación que implica el no reconocimiento que ha terminado en la eliminación del otro. Y esa es la crisis de los siglos XX y XXI.

Con este panorama, aún hoy se hace la pregunta que han abordado muchas culturas y pensadores: ¿Qué significa que el ser humano sea un ser ético? Parece ser que las elaboraciones teóricas sobre la ética se han quedado en una demagogia que somete o que convence, creando individuos sin identidad, sin personalidad moral, en otras palabras, *no somos personas aún*.

2.3 De la ética demagógica a la ética basada en la interacción dialógica

Para ingresar a este traslado de una ética demagógica a una ética discursiva es menester en primer lugar abordar el problema de ser persona. Pues, la diferenciación entre sujeto, individuo y persona tiene sus distancias no solo semánticas, sino incluso históricas y culturales. Sin embargo, ingresar aventuradamente a definir la persona ya es un acto de irrespeto con ella. Por eso, antes de abordar eso de *ser persona*, ha de hacerse una mirada al espejo retrovisor de nuestra historia, la de los vencidos y de las imágenes que quedaron en la memoria de la cultura, imágenes infortunadamente de desprecio por el otro. Con esta mirada al pasado, con los pies en el presente, se hace posible, por lo menos, pensar-el-futuro.

2.3.1 El espejo retrovisor y las imágenes del desprecio por el otro

Así pues, a manera de referencia histórica que actúa como espejo retrovisor en el presente y a la vez como plataforma para constituir la identidad de los pueblos prehispánicos, se evocarán algunos apartes de la obra histórica de Hermes Tovar *La estación del miedo o la desolación dispersa* (Tovar, 1997), en la que crónicamente expone algunos episodios de la llegada de los conquistadores al Caribe colombiano en el siglo XVI. Ello con el fin de comprender nuestro presente gracias a la lectura del pasado, sobre todo en el tema de reconocernos *personas o seres humanos* en toda la extensión del término.

El fenómeno más importante para Europa, especialmente para lo que hoy conocemos como España, fue haber encontrado a finales del siglo del siglo XV una nueva ruta para su proceso de mercantilización, ruta que inicialmente, se pensaba, habría de llegar a la India. Sin embargo, tiempo después se llegó a la conclusión de que no era la India, sin embargo, el pueblo recientemente encontrado *fue considerado indio* por mucho tiempo. Comprendido esto, aparece el improvisado proceso de conquista, pues era un nuevo territorio que se adicionaba al reino español de la época, lo que incrementaría su dominio sobre el mundo hasta entonces desconocido. No obstante, “la conquista había sido una época de locura, de temor y de desolación. El mundo había sido arruinado y sobre sus cenizas, Occidente se lanzaba a construir una nueva sociedad” (Tovar, 1997, p. 15).

De otro lado, mientras se organizaba lo que se ha llamado La Conquista, en la mística prehispánica ya había señales de males que se veían venir. Males que, como los de la caja de Pandora, se sentían correr entre los vientos y entre las ramas de los árboles. Pues, aunque pareciera un misterio arcano, los nativos de las tierras recientemente descubiertas habían escuchado, habían tenido rumores de cosas que no podrían describir con lenguaje humano.

Diez años antes que viniesen los españoles desta tierra pareció en el cielo una cosa maravillosa y espantosa, y es que pareció una llama de fuego muy grande, y muy resplandeciente [...]. Todos sospechaban que era una señal de un gran mal. (Sahagún, 2005)

No faltó, por lo tanto, que se predijeran esos grandes males, cuando ya los líderes de la Corona española encargaran a unos cuantos hombres para comenzar una singular persecución. Hermes Tovar haría una excelente descripción de lo que ya estaba pasando, entrado el siglo XVI en las nuevas tierras:

Los nativos cazados, corridos y robados por las primeras huestes de Bastidas, La Cosa, Nicuesa, Ojeda, Balboa y Pedrarias Dávila, sobre las costas del Caribe, inauguraron el asombro que crecía con la codicia de unos seres que llegaban para escarbar sus casas, sus aldeas y sus cuerpos, hasta desnudar el mundo de sus muertos al excavar sus tumbas para saquear el misterio de sus ofrendas. (Tovar, 1997, p. 15)

Estos seres, como de otros mundos, diferentes en sus rostros, en su vestir, en su lengua y con animales nunca antes vistos, llegan como extraños a *conquistar* este mundo lleno de riquezas insospechadas para los *españoles*. Esta violenta confrontación se ha perdido en la literatura histórica de los vencedores, de aquellos que ostentan más *civilización*, cuando en realidad era el hecho más terrible para los llamados posteriormente *indios*. Hermes Tovar, lo describiría de esta manera:

Las gentes corrían por todas partes, como si se prepararan para la guerra contra hombres de dos cabezas que habían aparecido y desaparecido en un espejo redondo que llevaba en la cabeza un ave cenicienta capturada en el lago de México. (Tovar, 1997, p. 34)

El avance conquistador se convirtió en un exterminio. La peor eliminación del *otro-diferente* que marcaría una historia completa. Sin justificación alguna, el desconocimiento, siquiera la falta de planeación en el descubrimiento y posterior conquista de las Nuevas Tierras para los europeos, crearon la mayor tragedia humanitaria a lo largo de mal contados 200 años; es más,

Había en estas provincias cuando se conquistaron más de treinta mil indios que se han venido a resolver en cosa de dos mil y quinientos repartidos en 30 encomenderos, que algunos ya sólo conservan ese título, por haberse totalmente acabado sus indios. (Simón, 1882)

El valor comercial adquiere especial sentido en tiempos de la colonia española; no se podía generar algún tipo de intervención sobre los recursos naturales sin el apoyo de esclavos y de *indios*. En estas prácticas, como en toda *colonización*, se comprende como medio al esclavo y al *indio* para la satisfacción de las necesidades, a quienes consideran *menores* o a aquellos que no guardan la misma identidad como seres humanos, precisamente porque no lo eran y por ello la esclavitud (valor comercial) y los procesos de *encomienda* (sin valor comercial, pero sí laboral) hacían parte del desarrollo de La Colonia como tal. Bien lo explica el jesuita Francisco Javier Hernández en 1879, así:

Respecto de llevarse los muchachos y muchachas para los que sirvan, de calidad que como esclavos los dan á quien quieren, siendo mejor ser su esclavo que su encomendado, porque como en aquel pierden el dinero, le cuidan, pero á este le aniquilan por no haberles costado, nada obligándole á mendigar, siendo cosa lamentable el verlos. (Hernández, 1879)

Estos procesos de descubrimiento, conquista y colonia fueron desarrollándose no de manera cronológica, uno después del otro, más bien, de manera heterogénea y simultánea de acuerdo al avance en el recorrido hacia el centro de los territorios. Pareciese que los habitantes de estas nuevas tierras fueran hostiles, violentos, agresivos, quizás así fueron concebidos por los españoles, ya que sus armaduras aparte de hacerles creer su autoridad sobre estos, los hacía concebir superiores, de otro mundo, más civilizado quizás, más poderosos tal vez, y fue esta fuerza la que avasalló al *otro-diferente* hasta disminuirlo.

Vinieron en grupo, vinieron reunidos, vinieron levantando polvo. Sus lanzas de metal, sus lanzas en forma de murciélago, era como si lanzaran rayos. Y sus espadas de metal como el agua ondeaban. Era como si resonaran, sus cuerpos de metal, sus cascos de metal. Y otros vienen incluso todos cubiertos de metal, vienen enteramente hechos de metal, vienen lanzando rayos [...]. Y sus perros vienen conduciéndolos, vienen colocándose al frente, vienen jadeando; su baba cae en gotitas. (Tovar, 1997, p. 40)

El dominico Fray Bartolomé de las Casas se convertiría, en su momento, en el defensor de esta dejación. En la reciente llegada de los españoles a las nuevas tierras, no más de diez años, fue el primer sacerdote ordenado en lo se llamó el Nuevo Mundo, en las Antillas, en la isla La Española (Isla de Santo Domingo) y luego, marcharía rumbo a lo que hoy es Cuba como capellán de la expedición. Su compromiso con los nativos se vio reflejado en la renuncia a la *encomienda* que se había concedido el gobernador de Cuba. Precisamente, fue él quien escribiría:

Este gobernador y su gente inventó descubriesen y les diesen oro. Capitán hubo suyo que en una entrada que hizo por mandado de él: para robar y extirpar gentes, mató sobre cuarenta mil ánimas metiéndolos a espada: quemándolos vivos, y echándolos a perros bravos. (De Las Casas, 1552/2012)

A pesar de muchos intentos por enaltecer la dignidad de los indios y de los negros, se seguían prácticas que hoy, aún con estudios rigurosos, no se creería siquiera esta barbarie en contra de esta población, por ejemplo:

Aperrear indios, lancear mujeres y niños, ahorcar prisioneros e incendiar aldeas completas, se constituyeron en las mejores lecciones de grandeza, de valor y de reconocimiento de méritos para quienes habían conquistado las tierras del Nuevo Mundo. (Tovar, 1997, p. 18)

O para citar otra crónica estremecedora:

Se dijo de Juan de Ayora que salteaba los pobladores de noche, atormentaba a los caciques echándolos a los perros, que los descuartizaban, cuando no los arrojaba al fuego o los ahorcaba en los árboles y por descontado apresaba las mujeres e hijos, que como esclavos habían de figurar luego en el botín de la victoria. (Tovar, 1997, p. 19)

Estos vejámenes no se pueden asumir como simples imágenes en el espejo retrovisor de la historia de este continente, realmente fue una época de acciones sin límites sobre la población negra y nativa; crónicas estas que deben generar reflexiones culturales y éticas en términos de la eliminación del otro a como diera lugar, para que hoy no se repitan. Por ejemplo, las siguientes crónicas:

Porque no hay tormento más cruel ni pena tan horrible... Porque unos los han quemado vivos; otros, les han, con muy grande crueldad, cortado las manos, narices, lenguas y otros miembros, otros es cierto haber ahorcado gran número de ellos así hombres como mujeres; otros se dice, que han aperreado indios y destetado mujeres y hecho otras crueldades que en sólo pensarlo tiemblan las carnes a los que algo de cristianos tienen. (Tovar, 1997, p. 56)

Cercado el pueblo los soldados cogieron más de quinientas piezas que trayéndolas al real se repartieron o entregaron a sus encomenderos y a muchos que hallaron de los valen tejos se le echó [...] marca de orejas y de dedos cortados, que de esto y de colgar hubo lo que bastó y aun lo que sobró y no me atrevo a decir. (Simón, 1882, p. 199)

Los cristianos con sus caballos y espadas y lanzas comienzan ha hacer matanzas y crueldades. Entran en los pueblos y no dejan niños, ni viejos, ni mujeres preñadas ni paridas que no

desbarrigan y hacen pedazos [...] tomaban las criaturas de las tetas de las madres por las piernas y daban de cabeza con ellas en las peñas. (De Las Casas, 1552/2012, p. 16)

La región de Urabá en Colombia fue la que diseminó por todo este territorio a miles de soldados cuyos hechos no sólo sembraron de muerte y desolación la tierra, sino de rumores los caminos y de presagios fatales a las civilizaciones que estaban más allá de sus lanzas y de sus petos. (Tovar, 1997, p. 57)

Muertes de indios, robos de haciendas, incendios de sus casas y talas de sus sementeras, pecado original en todos los conquistadores de estas tierras de las Indias, desde los primeros que pusieron el pie en ellas, por no haberse escapado ninguno en quien este pecado (que por eso lo llamo original), no se haya embestido en las entrañas. (Simón, 1992, p. 115)

Y van llorando ante los españoles pidiendo misericordia, que no los matasen. De los cuales ninguna misericordia ni compasión tuvieron: antes así como salían los hacían pedazos. A todos los señores que eran más de ciento y que tenían atados mandó el capitán quemar y sacar vivos hincados en la sierra. (De Las Casas, 1552/2012, p. 33)

Los europeos convocaron sus huestes y movilizaron sus máquinas humanas de guerra... Mucho de interés en el oro, las perlas, las especies y los esclavos indios, todos ellos fundamentos de un solo objetivo: hacer rentable la empresa de conquista tanto para España como para sus avanzadas humanas en el Nuevo Mundo; hacer posible la acumulación que contribuiría al progreso de Europa. (Tovar, 1997, p. 21)

Los hechos narrados en las crónicas de la destrucción de las indias establecen históricamente la idea de confundirse con una catástrofe demográfica o con la tesis de un magnicidio sin precedente alguno. Es así como, en 1492, en el Nuevo Mundo se estimaba una población de 57 millones de nativos y a inicios del siglo XVII solo quedaba el 7 % de esta.

Tabla 1. Algunos datos demográficos pre y pos conquista española

Territorio	Población nativa estimada a la llegada de los españoles*	Población nativa a finales de los procesos de conquista*
Valle central de México	23.300.000 de nativos en 1519	1.300.000 de nativos en 1595
Perú	9.000.000 de nativos en 1520	4.500.000 de nativos entre 1561 y 1630
Ecuador	Entre 1561 y 1591 la población desaparecida superó el 60 %	
Antillas	377.559 nativos en 1494	"33.523 en 1510 16 años: la población desapareció en un 91%"
Guatemala	2.000.000 de nativos en 1520	133.200 en 1600
Colombia	Es el cálculo más inexacto y de menor atención, sobre todo en la población nativa a la llegada de los conquistadores. El cálculo burdo: en 1500, de 8.284.264 nativos a menos de un (1) millón a finales del siglo XVI. En la comunidad Quimbaya eran 100.000 nativos hacia 1540 a menos de 70 en 1628.	
*Todos son datos aproximados, según fuentes citadas por Hermes Tovar		

Fuente: Tovar (1997, pp. 58-64).

Ante este desastre, el libro de Chilam Balam de Chumayel, describe:

Se comerán árboles, se comerán piedras; grandísima hambre será su carga, la muerte estará sentada en su estera y en su trono; serán degollados los Halach Uiniques, jefes de los pueblos, que andan sentados junto a la cerca de piedra exhibiéndose, fuera de las casas los que desconocen su oficio y función porque no son nobles, sino prebeyos [...] Acontecerá por tres veces que no habrá sino pan de jícama silvestre y frutos del árbol ramón; tremenda hambre y despoblamiento y destrucción de pueblos. (Tovar, 1997, p. 69)

Cuando se leen estas líneas, que pertenecen al pasado aterrador de la colonia española sobre los pueblos nativos entre los siglos XVI, XVII y XVIII, pueden pasar dos ideas por la cabeza de los lectores que tienen los pies en este presente; de un lado, la confrontación con el hoy, en el siglo

XXI, sobre todo en territorios como Colombia y México, para citar dos ejemplos, que han tenido que sufrir no solo la violencia política, sino los problemas del narcotráfico, el paramilitarismo, la guerrilla, la delincuencia común y organizada y, lastimosamente, los errores del Estado, especialmente, que en aras de satisfacer intereses políticos, cometen los abusos más increíbles y abominables (falsos positivos, interceptación ilegal, violación de la intimidad, alianzas con grupos de extrema derecha, entre otros); problemas cuyas consecuencias no son nada diferentes a las narradas crónicamente por Fray Bernardino de Sahagún o por Fray Bartolomé de las Casas o por otros cronistas de la época. De otro lado, que no es la confrontación ayer-hoy, sino la continuación de un conflicto, donde solamente han cambiado las formas de eliminar al otro, precisamente porque las armas y las estrategias bélicas han evolucionado para ello, para ese fin, exterminar lo diferente.

Con esta constante, con esta recurrencia de eliminar el otro, de no reconocerlo como ser humano, como persona, en un mundo todavía desconocido, aparece una bula papal en la primera mitad del siglo XVI, es decir, emerge una declaración oficial de Roma (autoridad moral, política y religiosa de la época), desde la cual se reconoce la condición de seres humanos que tenían los nativos, a saber:

LA BULA DEL PAPA PAULO III - SUBLIMIS DEUS - 1537, 2 de junio – Los indios son seres humanos

A todos los fieles cristianos que lean estas letras, salud y bendición apostólica. [El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible, y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla de aquí que Jesucristo] que es la Verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, cuando envió a los predicadores de la fe a [cumplir] con el oficio de la predicación dijo: “Id y enseñad a todas las gentes”, a todas dijo, sin excepción, puesto que todas son capaces de ser instruidas en la fe; lo cual viéndolo y envidiándolo el enemigo del género humano que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, inventó un método hasta ahora inaudito para

impedir que la Palabra de Dios fuera predicada a las gentes a fin de que se salven y excitó a algunos de sus satélites, que deseando saciar su codicia, se atreven a afirmar que los Indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimientos -con el pretexto de que ignoran la fe católica- deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias.

Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor, [asimismo declaramos] que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstando nada en contrario. Dado en Roma en el año 1537, el cuarto día de las nonas de junio [2 de junio], en el tercer año de nuestro pontificado.

Desde 1537, *hemos* sido considerados seres humanos, es decir, con *alma*, capaces por el entendimiento de comprender las cosas de Dios y unas de estas cosas son la libertad, la voluntad, la autonomía, la autodeterminación, el respetar al otro o el amar al prójimo. Pero estas cosas parece que realmente son divinas, para nada mundanas, pues pertenecen a otro orden, ya que en el orden humano no tienen nicho.

2.4 Somos seres humanos –personas–: una lucha para no eliminarnos

A 476 años de aquella bula papal de Paulo III, aparece en el informe *¡Basta ya! Colombia: memoria de guerra y dignidad* del Centro Nacional de Memoria Histórica en Colombia (2013), sobre la guerra prolongada y degradada que ha sufrido Colombia y las dimensiones y modalidades de

violencia que ha tenido el conflicto interno armado. Este informe investigó las modalidades de una violencia que es permanente y de baja intensidad, a saber:

1. Asesinatos selectivos: las muertes menos visibles
2. Las masacres: estrategias para sembrar el terror
3. Sevicia y tortura: la degradación de la guerra
4. Las desapariciones forzadas: ausencia, incertidumbre y soledad
5. Los secuestros y la toma de rehenes: la libertad retenida
6. El desplazamiento forzado: el desarraigo, la nostalgia y la humillación
7. Despojos y extorsiones
8. La violencia sexual en el conflicto armado: cuerpos marcados por la guerra
9. Reclutamiento ilícito: la guerra no es un juego de niños
10. Acciones bélicas
11. Minas antipersonal, munición sin explotar y artefactos explosivos improvisados: en casa no se puede saber qué se pisa
12. Ataques a bienes civiles y sabotaje
13. Atentados terroristas

(Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013, pp. 43-101)

Estas trece formas de eliminar al otro en sus diferentes modalidades no son otra cosa que excluirlo, desterrarlo, desarraigarlo de su tierra y transgredirlo en su ser *persona* como tal. ¿Somos realmente seres humanos cuando aparecen estas afrentas? Es en este sentido que, evocando a Adorno, hay que retornar al sujeto. Para nuestra semántica, hay que retornar a la persona. Muchos pensadores han querido definir lo que significa ser persona, pero el hecho mismo de definirlo es ya delimitarlo, es decir, encuadrarlo dentro de un determinado modelo o paradigma según sea el tipo de racionalidad que lo quiera hacer. Pues bien, ante la necesidad de responder a este interrogante, se caracterizarán algunos elementos fundamentales: primero, la voluntad y la virtud. Ya Santo Tomás expone que:

(...) Si a la voluntad del hombre se le ofrece un bien que excede su proporción, bien sea respecto de toda la especie humana, como el bien divino, que trasciende los límites de la naturaleza humana, bien sea respecto del individuo, como es el bien del prójimo, entonces la voluntad necesita de virtud. Por consiguiente, estas virtudes que ordenan el afecto del hombre a Dios o al

prójimo, tienen por sujeto la voluntad, como son la caridad, la justicia y otras así. (2012, artículo 6, parte i-iiæ - cuestión 56)

Al respecto, la voluntad no es solo un don divino ni solo una cualidad inherente a la condición humana, necesita de la virtud para poder ser dominada por aquellos bienes que la pueden poner en riesgo de *perderla*. Es más, existe una identidad entre perfección y persona, es decir, la persona es lo que hay de más perfecto en la Naturaleza, “*id quod est perfectissimum in tota Natura*” (Bofill, 1949) y dicha perfección se da en la medida en que muchas virtudes sean cultivadas por el ser humano para el correcto uso de su voluntad. Incluso, las virtudes de caridad y justicia hacen a la persona capaz de convivir con el otro. Es decir:

En su generación, en su crecimiento, en su educación, la persona humana, como individuo que es de una especie, necesita ser completada. Sólo de esta manera, con el concurso de la humanidad entera, va edificándose trabajosamente, a lo largo de la Historia, el hombre, el hombre esencial, realización de las posibilidades y esperanzas que despertó su aparición en el Universo. [...] La perfección de la Persona humana exige que se la encuadre –y en lo temporal, se la subordine– a un Estado: porque sólo en la Civitas –y no por la mera convivencia con sus semejantes, o por su pertenencia a sociedades inferiores– puede alcanzar la plena expansión de su ser. (Bofill, 1949, p. 59)

Con estas nociones previas al concepto de persona humana, Santo Tomás hace ingreso a un nuevo paradigma que es nada menos que el de equiparar la persona con la perfección, pero no una excluyente, todo lo contrario, se es persona humana en la medida en que con los otros se edifique esa identidad humana. Ello coincide en mucho con una de las fórmulas del imperativo categórico de Manuel Kant cuando enunciaba que: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (Kant, 1785/1980, p. 44). El llamado de este ilustrado se instaura en la misma antropología filosófica de la época e incluso es el espíritu de la Revolución francesa. Sin embargo, la persona hoy sigue siendo objeto de uso, reciclaje y reutilización, por ejemplo, en los medios de comunicación social, en la política, en el comercio o mercantilización de las emociones y sentimientos, en la democracia y hasta en el día a día de una ciudad creando zonas de tolerancia para encerrar al interior de fronteras invisibles a *personas diferentes que se venden a sí mismas* o generando centros de reclusión donde se percibe la más profunda pérdida de la dignidad de la persona cuando sus derechos son totalmente vulnerados. La lista puede ser infinita.

Es esta instrumentalización del ser humano la que ha generado, a través de la historia de la humanidad, en sus múltiples manifestaciones políticas, técnicas, tecnológicas, mediáticas, religiosas, económicas, intelectuales, culturales, sociales, entre otras, la eliminación del otro, al extremo, en muchos de los casos, si no es la aprehensión o *secuestro* de su voluntad, de su conciencia y de su autonomía en aras de sujetarlo y controlarlo, es su total eliminación física del plano de los existentes. En su momento, Max Horkheimer, en la crítica de la razón instrumental en pleno siglo XX, manifestaba este riesgo en términos del avance técnico y tecnológico que había procurado el gran proyecto de la modernidad en Europa: “Desde los tiempos en que la razón se convirtió en instrumento de dominio de la naturaleza humana y extrahumana por el hombre –esto es, desde sus más tempranos comienzos–, su propia intención de descubrir la verdad se vio frustrada” (Horkheimer, 1973, p. 184). Así, el uso instrumental de la razón humana, que es aquel principio y fin aristotélico del hombre en cuanto hombre, se había convertido en medio y esta conversión insana dejaría a la *persona* desprovista de uno de los bienes más preciados, su permanente búsqueda de la *verdad* –porque la verdad la posee su *dueño* o aquel que ha aprehendido su voluntad–, pero en especial su autonomía.

Este es el hecho que marcaría fuertemente el fenómeno bélico y guerrerista del siglo XX, en la tragedia de la llamada Gran Guerra o Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la sustracción de la *autonomía* de los ciudadanos de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945). En 1967, se publicaría de Theodor Adorno una conferencia radiodifundida en Alemania que pondría de manifiesto la locura experimentada en la primera mitad del siglo XX.

Debemos descubrir los mecanismos que vuelven a los hombres capaces de tales atrocidades [Campo de Concentración en Auschwitz], mostrárselos a ellos mismos y tratar de impedir que vuelvan a ser así, a la vez que se despierta una conciencia general respecto de tales mecanismos. No son los asesinados los culpables, ni siquiera en el sentido sofisticado y caricaturesco con que muchos quisieran todavía imaginarlo. Los únicos culpables son quienes, sin misericordia, descargaron sobre ellos su odio y agresividad. Esa insensibilidad es la que hay que combatir; es necesario disuadir a los hombres de golpear hacia el exterior sin reflexión sobre sí mismos. (Adorno, 1967, p. 2)

Esta indagación sobre los mecanismos que instrumentalizan a las personas han de fortalecer la conciencia de sí, ese *tocar la puerta del yo-subjetivo* que logre identificar de qué manera está siendo sujeta su autonomía y cómo otros están usándola para tan aberrantes fines. Por ello, Adorno propone que la educación debe dar cuenta de esta situación, que no puede, que no debe

despojar a las personas de su bien máspreciado, su autonomía, esa capacidad de autodeterminarse, de liberarse de controles que las usan instrumentalmente. Esto es:

la disposición a ponerse de parte del poder y a inclinarse exteriormente, como norma, ante el más fuerte constituye la idiosincrasia típica de los torturadores, idiosincrasia que no debe ya levantar cabeza. Por eso es tan fatal el encomendarse a las ataduras o sujeciones. Los hombres que de mejor o peor grado las aceptan quedan reducidos a un estado de permanente necesidad de órdenes. La única fuerza verdadera contra el principio de Auschwitz sería la autonomía, si se me permite emplear la expresión kantiana; la fuerza de la reflexión, de la autodeterminación, del no entrar en el juego de otro. (Adorno, 1967, p. 3)

Estas situaciones son las que hacen inviable que el ser humano realmente sea persona racional, autónoma y comunicativa, pues es la *racionalidad* la que la hace consciente de su yo, de su mundo y del entorno que la rodea; la autonomía la que la libera de la sujeción irracional de los otros poderosos y la *comunicación* la que la hace capaz de reconocer al otro. Estos elementos van conformando el ideal de *definir* la persona y si no son constitutivos sí la hacen capaz de acción. Sin embargo, la vida real de los pueblos, de las naciones, de los gobiernos, de las grandes ciudades, en fin, la vida real política y moral lo que muestra son vergüenzas que denigran de la condición de la persona como tal. El filósofo y sociólogo Jürgen Habermas ha caracterizado estas vergüenzas político-morales que

[...] afectan a nuestra propia existencia:

1. Del hambre y la miseria en el Tercer Mundo;
2. De la tortura y la continua violación de la dignidad humana en los “Estados de no-derecho”;
3. Del creciente desempleo y de las disparidades en la distribución de la riqueza social en las naciones industrializadas de Occidente;
4. Finalmente, del riesgo de autodestrucción que el armamento atómico representa para la vida en nuestro planeta.

(Habermas, 2000, p. 3)

Todas estas vergüenzas político-morales tienen como factor común el no reconocimiento del otro. Y son estas las que realmente ponen en riesgo aquel bien supremo de la persona, su dignidad humana.

2.5 Del ser persona, del lenguaje y la propuesta de la interacción dialógica

El reconocimiento de la persona como racional, autónoma y comunicativa busca necesariamente disminuir las vergüenzas político-morales planteadas por Habermas o, en otros términos, realmente asumir en toda su dimensión la *dignidad humana* que es incosificable. El principio desde el cual se parte para fundamentar la salvaguarda de la autonomía de las personas y a la vez la disminución de todas las modalidades que intentan *eliminar al otro*, está configurado desde dos capacidades humanas: su capacidad de acción y su capacidad de lenguaje.

En la capacidad de acción, es pertinente evocar a un pensador ruso que incursionó en las ciencias químicas, en las artes, en la filosofía y hasta en la literatura en el género de ciencia ficción: Isaac Asimov (Rusia, 1920 - Estados Unidos, 1992). Planteó en su literatura, con fuertes argumentos basados en la ciencia y en la filosofía, las leyes de la robótica, las cuales hoy tienen vigencia. Son estas:

1. Un robot no debe dañar a un ser humano o, por su inacción, dejar que un ser humano sufra daño.
2. Un robot debe obedecer las órdenes que le son dadas por un ser humano, excepto cuando estas órdenes están en oposición con la primera ley.
3. Un robot debe proteger su propia existencia, hasta donde esta protección no esté en conflicto con la primera o segunda leyes.

(Asimov, 1975, p. 5)

Para un programa informático o software es relativamente fácil ingresar estas órdenes para que actúen como principios orientadores de las acciones robóticas. Sin embargo, no es así para los seres humanos. A modo de ejemplo, modificando un poco las pretensiones de Asimov para el comportamiento robótico, quedarían estas normas de la siguiente manera para el comportamiento humano:

1. Un ser humano no puede causar daño a otro ser humano ni por omisión permitir que un ser humano sufra daños.
2. Un ser humano debe obedecer las órdenes construidas por el colectivo de manera consensuada, salvo cuando tales órdenes entren en conflicto con la primera ley.
3. Un ser humano ha de proteger su existencia, siempre que dicha protección no entre en conflicto con la primera o con la segunda ley.

Si las cartas magnas de las naciones tuvieran solo estos tres artículos, salvaríamos varias cosas de nuestra civilización. Sin embargo, los seres humanos somos más complejos. Precisamente, porque *ninguna persona puede afirmar su identidad por sí sola*, como indica Habermas (1985), necesita del concurso de los *otros* y no puede hacerse sin procesos y acciones consecuentes de reconocimiento mutuo que están mediadas y reguladas por el uso del lenguaje. En este orden de ideas, entonces, en la capacidad de lenguaje, dentro del concurso de la interacción social, la persona solicita conjugar en la misma balanza su ser racional, autónomo y comunicativo. Es decir, “tenemos que aclarar en qué sentido queda con ello introducido el entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción” (Habermas, 1992, p. 136). Este es el eje fundamental para el reconocimiento del otro.

Sin embargo, las interacciones humanas mediadas lingüísticamente, según Habermas, no son de un solo orden o tipo, sino que pueden tener diferentes motivaciones, contenidos y finalidades que procuran la llamada interacción social. Por el orden de acontecimientos intelectuales, científicos, culturales, sociales, económicos y políticos, dichas interacciones han tomado un giro lingüístico importante que posee una vinculación o articulación directa en el problema del reconocimiento del otro como interlocutor válido. En este sentido,

[e]l lenguaje no puede ser comprendido por fuera de la vida comunitaria, más aún, el sujeto vive en, con y para los demás; los sujetos llegan a entenderse, como tales, en sus aserciones, tienen implícita la relación a la vida comunitaria y comunicativa, pues el lenguaje en tal efecto les sitúa en la esfera de la vida compartida; y, al mismo tiempo, que la experiencia comunitaria se ve incesantemente transformada por las formas particulares de uso y de resignificación del lenguaje, realizada por los sujetos. (Hoyos y Vargas, 2000, p. 164)

A través de lenguaje, entonces, las personas se movilizan entre sí, se comprenden en su mundo de vivencias, porque sus acciones lingüísticas no solamente se producen en aras de una comunicación plana y de información de contenidos, sino que hacen comunidad de comunicación, esto es que la vida se comparte con otros y es en ese compartir intersubjetivo donde se reconoce al otro como interlocutor válido, pues se realizan unos a otros a través de la interacción dialógica.

El objetivo de la interacción dialógica no es sólo la comunicación entre los sujetos, sino la construcción de condiciones y acuerdos para el entendimiento intersubjetivo, toda vez que los interlocutores expongan, de manera inteligible, con contenidos proposicionales verdaderos, con expresiones verdaderas de sus intencionalidades y con manifestaciones correctas, sus pretensiones

de validez, pues sólo así, con estas exposiciones de pretensiones, en la interacción dialógica, se logra orientar hacia el entendimiento en doble vía. La doble vía en la interacción dialógica supone el reconocimiento del otro en su inteligibilidad, verdad, veracidad y rectitud. Este cruce intersubjetivo de pretensiones de validez es lo que realmente soporta la esencia material y formal de la realidad. Así las cosas, la realidad que construyen y comparten los interlocutores se funda en las relaciones interpersonales dialógicamente mediadas por el uso del lenguaje hacia el logro del entendimiento mutuo. (Murcia y Puin, 2014, p. 40)

De hecho, el fin último de la interacción dialógica es el entendimiento mutuo, pero para llegar a este son los sujetos —personas capaces de lenguaje— los que logran reconocerse libres de cualquier impedimento o constreñimiento para interactuar desde sus subjetividades y compartir sus vidas, hacerse recíprocamente responsables de sus *contratos* lingüísticos en función de las acciones que se *comprometen* a realizar. En otras palabras:

Se toma entonces la interacción dialógica como razón dialógica o comunicativa en el sentido de la búsqueda de la intersubjetividad capacitada para generar acuerdos por entendimiento mutuo por mediación de los criterios procedimentales de la ética del discurso. Ello implica, por tanto, que en la interacción dialógica los sujetos son reconocidos como válidos para interlocutar, comprendiendo por validez la exposición de sus pretensiones argumentadas bajo las condiciones mínimas como la libertad, el no constreñimiento y sobre todo, la igualdad entre las partes que interactúan. (Murcia y Puin, 2014, p. 40)

Es por esta razón que la interacción dialógica, que se fundamenta teóricamente en la propuesta habermasiana de la *acción comunicativa*, trasciende las acciones estratégicas o instrumentales (o de manipulación en Foucault), en tanto que no se reduce a un cálculo egocéntrico de la utilidad resguardada en un interés particular; al igual que no es solo una acción regulada por normas o acciones dramatúrgicas donde se busca solamente *aparentar* la existencia de un ambiente de entendimiento. Esto es, que “el modelo normativo de acción concibe el lenguaje como un medio que transmite valores culturales y que es portador de un consenso que simplemente queda ratificado con cada nuevo acto de entendimiento” (Habermas, 1992, p. 137). Pero no es construcción intersubjetiva inmediata, solo es evocación de presupuestos tradicionales en orden a preservar un sistema axiológico cultural de valores.

La interacción dialógica también trasciende el modelo teleológico de la acción, heredado de las tradiciones aristotélicas y nearistotélicas, incluso del neopositivismo lingüístico de la

primera mitad del siglo XX. Esta acción teleológica toma al lenguaje como una mediación que los hablantes utilizan en perspectiva de su éxito comunicativo, esto es, suscitar tal certidumbre desde la persuasión, para que se convenza de los propósitos de uno sobre el otro. “Este concepto de lenguaje, que parte del caso límite de la comunicación indirecta, es el que subyace, por ejemplo, a la semántica intencional” (Habermas, 1992, p. 137). Tampoco este modelo lingüístico pertenece a los objetivos de la interacción dialógica, ya que no se trata de convencer al otro, sino que en ambas partes exista tal acción comunicativa que se logre un entendimiento en razón de los argumentos más sólidos entre uno y otro (no de uno *sobre* el otro), incluso la articulación argumental entre uno y otro. Esto explica por qué la acción comunicativa es un modelo horizontal de interacción con el otro, donde fundamentalmente se busca el entendimiento recíproco, es decir que

[s]olo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal. (Habermas, 1992, p. 137)

En este orden de ideas, entonces, se introduce el concepto de la autonomía de la persona en la acción comunicativa, pues, solo en “la acción comunicativa se realiza verdaderamente el concepto de autonomía en tanto que cada sujeto se reconoce a sí mismo capaz de actuar por ser un interlocutor válido, pues es capaz de locutar, acción fundamental para la interacción social” (Habermas, 1992, p. 138). Es allí donde se hace completamente visible el lugar de la persona como ser autónomo, que por su capacidad de acción y de lenguaje, a través de la interacción dialógica, logra construir su identidad en la interacción con el otro. Por lo tanto,

[s]olo se convierten en individuos creciendo en una comunidad de lenguaje y, por tanto, en un mundo de la vida intersubjetivamente compartido. En este proceso de formación surgen y se mantienen cooriginalmente la identidad del individuo y del colectivo a que ese individuo pertenece. Cuanto más progresa la individuación, tanto más enredado se ve el sujeto individual en una red cada vez más densa y a la vez más sutil de dependencias recíprocas y necesidades de protección que corren el riesgo de no quedar satisfechas. La persona sólo desarrolla, pues, un centro interior en la medida en que también se extraña a la vez en relaciones interpersonales

comunicativamente establecidas. Ello explica los riesgos y vulnerabilidad crónica de una identidad susceptible de sufrir menoscabo y quebranto. (Habermas, 2000, p. 7)

En el reconocimiento recíproco entre los sujetos, entre sus identidades, se consolidan individuos capacitados para dar razón de sus actuaciones. El colectivo es intersubjetivación de dichas identidades particulares. Es desde allí que se establecen las tareas morales del ser ético en la sociedad, pues, por un lado se valida y valora por igual la intangibilidad (o no cosificación o instrumentalización estratégica) de la dignidad humana para todas las personas y, por otro lado, se asume el reconocimiento recíprocamente intersubjetivo de las identidades individuales. Todo ello con el fin principal de custodiar las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco que se enraízan y entretienen a través de los principios de justicia y solidaridad.

En definitiva, algunas ideas importantes que se pueden rescatar de este recorrido son:

- Las vergüenzas político-morales han puesto al mundo en crisis.
- Se reproducen estas vergüenzas porque siguen perviviendo las condiciones generadoras de las mismas.
- Se tienen problemas para reconocer al otro porque es diferente negativamente, es decir, el *yó* es diferente al otro por exclusión y no por inclusión.
- Al no reconocer al otro, se invalidan sus capacidades de acción y de comunicación sobre sí mismo como persona, sobre la sociedad y sobre la cultura.
- La injusticia, entonces, se relaciona con la exclusión del otro, con su no reconocimiento.

La pregunta que emerge en este recorrido es: ¿qué hacer para no repetir las condiciones generadoras de las vergüenzas políticos-morales que colocan en riesgo la dignidad de la persona humana? Siguiendo a Adorno (1967), es totalmente posible que la barbarie —y los bárbaros— que motivó las guerras mundiales pueda llegar a repetirse, si perduran las condiciones desde las cuales se dio origen. Es imperativo distinguir que no es la guerra o el conflicto el eje de mira, sino las condiciones generadoras y, por ende, es una responsabilidad ética estudiar cómo estas condiciones han permanecido constantes y en crecimiento en la historia reciente.

Es, entonces, una condición fundamental, el estado de la conciencia y en consecuencia el estado de la autonomía de los sujetos. La toma de conciencia, consiguientemente, no es asumir una realidad, sino que al pronunciarla, al interactuar lingüística y dialógicamente, ya hay una afectación dialéctica en el sujeto y en el mundo. La no repetición de lo que sucedió en Auschwitz debe contrarrestarse desde el frente de la subjetividad, esto es, desde la toma de conciencia que se realiza al pronunciar el mundo (Adorno). Es desde el reconocimiento de la subjetividad del otro, a través de la interacción dialógica (o razón dialógica), como se contrarrestan aquellas

condiciones objetivas a las que se refiere Adorno. Por lo tanto, el giro hacia la no repetición de Auschwitz parte del sujeto (Adorno, 1967).

Habermas, por ejemplo, centra el concepto de justicia social –para el caso del derecho al reconocimiento– en la interacción comunicativa: acción comunicativa en oposición a las acciones estratégicas e instrumentales. Con el paradigma comunicativo, se superan las referencias solipsistas de la filosofía de la conciencia. Así, se sitúa el concepto de justicia desde el reconocimiento del otro –interacción comunicativa– como interlocutor válido dentro del juego de la intersubjetividad, capaz de generar acuerdos por entendimiento mutuo.

En conclusión, la propuesta del capítulo II es solo una lectura comprensiva y crítica del estado actual de la ética y la moral que necesariamente aborda problemáticas históricas, culturales, políticas, religiosas, educativas, en fin, toda acción humana, acción que es lingüísticamente mediada. Este es el eje del capítulo. Sin embargo, aún no se ha dado respuesta a qué realmente le apunta el enfoque comunicativo de la ética, especialmente en la propuesta de una ética discursiva de Karl Apel (Apel, 1991) y que adelantará o aclarará Habermas (Habermas, 2000). Aunque el enfoque haya sido comunicativo, el centro es la persona humana que ha estado en riesgo en las enunciadas vergüenzas político-morales, pues la pretensión permanente en la historia de la humanidad, muy especialmente en el siglo XX, ha sido su no reconocimiento como interlocutor válido.