

La sociedad y sus males. Sobre la maldad como referente social relativo

Sergio Martín Tapia Argüello*

There is nothing either good or bad, but
thinking makes it so.¹

HAMLET. ACTO 2 ESCENA 2

WILLIAM SHAKESPEARE

Sumario. I. La maldad como abstracción. II. La abstracción como dominación. III. La verdad como criterio de maldad. IV. La justificación de lo injustificable. V. El nihilismo ético. VI. El relativismo. VII. Pesimismo y optimismo sobre la justificación. VIII. El núcleo duro como consenso. IX. La democracia como fuente de consenso. X. Bibliografía.

Resumen: El presente artículo es un intento por entender a la maldad como un referente social relativo, es decir, una construcción social válida en una sociedad determinada. Para ello, se discutirán tres ideas acerca de la maldad: que se trata de una abstracción universal, que no existe y que es un referente individual. Al hacerlo, se mostrará la relación entre otras formas de entender a la maldad y la dominación y se indicará que el único camino para lograr un referente acorde a la dignidad humana es el consenso de una democracia radical.

* Licenciatura en Derecho, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Maestría en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego. Maestrante en Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente Ayudante de Profesor adscrito al Seminario de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ *No hay nada bueno ni malo, hasta que lo pensamos como tal.*

I. LA MALDAD COMO ABSTRACCIÓN

El problema fundamental al hablar de la maldad o la bondad, no es, contrario a lo que podría parecer en primera instancia, si estas existen con independencia de los actos del hombre, es decir, si la maldad y la bondad son entes abstractos universales, sino si ciertas conductas humanas determinadas pueden ser entendidas como buenas o malas y especialmente, bajo qué parámetros puede darse esta clasificación.

A pesar de que presentada de esta manera, esta idea parece una obviedad, dista mucho de ser la dominante. Si hacemos un estudio, incluso uno muy superficial en la historia de nuestra especie, podremos apreciar que la existencia de un abstracto universal que pueda ser llamado maldad o bondad guía las primeras prácticas espirituales del hombre, y aún ahora, son parte sustancial del sustento legitimador de la mayoría de las religiones.² Así también, podemos comprobar como la existencia de “lo malo” como algo separado y colocado por encima

de las acciones del hombre es una idea común en nuestra sociedad.³

Existe, por supuesto, un temor legítimo que puede servir como base de la búsqueda de un principio abstracto universal de maldad: si éste no existe, la clasificación de la maldad y la bondad sería contingente y por lo tanto cualquier acción sería justificable bajo ciertos parámetros. Como la historia se ha encargado de demostrarnos que esto no puede ser así,⁴ entonces la existencia de un referente abstracto universal se hace necesaria. Toda discusión sobre el tema, debe iniciar buscando cuáles son las características esenciales de la maldad y a través de ellas, luchar por su erradicación.

Es necesario indicar que esta visión deja fuera un componente que me parece sustancial; la creencia de una maldad o bondad que se encuentra en un plano supra terrenal no ha sido la verdadera razón de impulsar la idea de un referente abstracto universal. Esto quiere decir que el idealismo del argumento nunca se coloca en un plano teórico que se agote a si mismo. Las razones son claras: el estudio de una maldad abstracta hace muy poco por erradicar esa maldad si no se lucha

² En este sentido, las representaciones concretas del mal no serían su causa sino un efecto del mismo. Luzbel no crea el mal a través de su desobediencia, sino que sería *el primer caído* por ese mal. Así, Milton por ejemplo, hace a la Soberbia la cuna del mal primigenio, y hace caer a través de ella a una tercera parte de las cortes celestiales de la gracia. Cfr. Milton, John, *El paraíso perdido*, 3ª edición, Madrid, Tecnos, 1999.

³ Ya sea a través de una identificación de la maldad con seres imaginarios o bien como una idea de contagio de la maldad.

⁴ Adorno, uno de los filósofos más reconocidos entre los sobrevivientes del holocausto, decía que todo esfuerzo teórico posterior a ese evento debía tener por fin la búsqueda de que no se repitiera bajo ninguna circunstancia algo parecido. Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa*, Barcelona, Ediciones Trotta, 2005.

también contra las formas concretas que asume en el mundo.⁵

Por ello, la idea de una maldad abstracta debe necesariamente buscar un anclaje en el mundo terrenal para ser verdaderamente valiosa. Este anclaje puede ser por supuesto, seres imaginarios que generan males a la humanidad, como son los espíritus, los *djines*, los demonios, los súcubos o entes similares. Pero estos seres imaginarios no generarán sino un segundo nivel de abstracción que buscará su referente terrenal concreto. Así, la lucha con-

tra la maldad se dirige no contra los demonios, sino contra sus seguidores, no contra los súcubos sino por el alma de sus poseídos.

II. LA ABSTRACCIÓN COMO DOMINACIÓN

Cuando no se hace uso de este rodeo, la búsqueda de una forma concreta de la maldad abstracta toma dos caminos: o bien se convierte en la identificación de las acciones que pueden ser consideradas malas en sí mismas o bien de las personas que pueden ser calificadas de esta manera. La idea de una maldad pura se convierte entonces en un criterio de identidad, y por lo tanto, se muestra como lo que es: una forma de muchas posibles, que busca resolver la cuestión de qué parámetros se toman en cuenta para determinar que una acción concreta es buena o mala.

Si esta forma de entender a la maldad busca colocarse más allá de los límites del mundo concreto y sustentarse en una idea abstracta, lo hace porque a través de esto el poder de nombrar⁶ que asume se refleja a sí mismo como natural y por lo tanto evita ser confrontado.

Lo que se busca a través de crear una forma abstracta de identificación no es realmente descubrir a la maldad,

⁵ Esta idea podría ser confrontada fácilmente. Por supuesto, existieron discusiones acerca de la esencia de la maldad durante varias etapas de la historia que se *presentan* como agotadas en sí mismas sin un referente concreto, tal y como lo hacen también las discusiones sobre el ombligo de los ángeles o los diálogos platónicos. En los tres casos, la discusión no se agota en sí misma en el terreno de la abstracción. En la discusión bizantina sobre el ombligo, no se luchaba solamente por las ideas, sino también, de una forma mucho más concreta, por demostrar que el grupo contrario incurría en herejía y por lo tanto, debía ser eliminado. Como tal, significó el fin de una corriente de pensamiento pero también de un grupo político dentro de la iglesia y el imperio. En el segundo caso, las discusiones platónicas representan una lucha por imponer una visión concreta del mundo, que será traducida en prácticas en caso de ser impuesta, es decir se trata de una confrontación por la hegemonía. En el caso de las discusiones sobre la esencia de la maldad, estas han fluctuado entre ambos casos a lo largo de la historia. Para comprender el concepto de hegemonía Cfr. Gramsci, Antonio, "La cuestión meridional", *Escritos políticos*, México, Siglo XXI Editores, 2010.

⁶ Bourdieu, Pierre, *La fuerza del Derecho*, Morales de Setien, Carlos, tr., Bogotá, Siglo del hombre editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones UniAndes, Instituto Pensar, 2000, Pp. 196 y ss.

sino obtener el poder de decir qué es malo. Este poder se convierte entonces en una forma de dominio sobre el otro, que carece de dicho poder y por lo tanto, se encuentra separado. El mundo se divide entre aquellos que pueden identificar a la maldad y que como tales tienen la obligación de hacer lo necesario para erradicarla y aquellos que no pueden identificarla y que por lo tanto deben obedecer a los primeros.⁷ Se trata entonces de un asunto de poder y no, como pretende, de un asunto solamente teórico.

En este sentido Weber decía que el poder no se conforma con imponerse, sino que busca además mostrarse a sí mismo como legítimo, esto es, aparecer como natural frente a aquellos a los que se impone, y a través de ello convertirse en una forma específica de poder: la dominación.⁸ Si bien el concepto presenta ciertos problemas,⁹ la idea central me parece adecuada. Se trata como decía Foucault, de colocar ciertos esquemas de lucha que aparecen como los límites de la

lucha misma.¹⁰ Al imponer la idea de que la visión propia de lo que es malo es natural, la lucha puede fácilmente convertirse en demostrar que la visión natural de la maldad es otra, en vez de negar la naturalidad de cualquier parámetro de maldad existente.

Así, el mal puede brincar de las brujas a los comunistas simplemente variando los parámetros “naturales” de maldad tal y como son entendidos en una sociedad concreta.¹¹ El relativismo, que se colocaba como el principal problema de pensar el mal sin referentes abstractos universales se demuestra como insalvable ante la utilización de dichos referentes.

III. LA VERDAD COMO CRITERIO DE MALDAD

Como se ha visto, el argumento anterior se basa en la imposibilidad de existencia de un referente abstracto universal de maldad y la falsedad de aquellos intentos que asumen haberlo encontrado. Esta idea se fortalece al observar que la búsqueda de dicho referente surge de un equívoco insalvable que consiste en creer que la bondad o maldad de una acción o de una persona puede ser observada

⁷ Cfr. Foucault, Michel, “Sobre la justicia popular”, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, México, Alianza editorial, 2008.

⁸ Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, García Máynez, Eduardo et al., tr., México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

⁹ Entre otras podría observarse el maravilloso estudio al respecto que hace Horkehiemer, Max, *Crítica a la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

¹⁰ La idea la podemos encontrar en muchas de sus obras, e.g. Foucault, Michel, *L'ordre du discours*, Lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970, desde www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf, consultado el 17 de mayo de 2010.

¹¹ Y esta similitud le sirvió a Miller para escribir su famosa obra “El crisol”.

desde una perspectiva de verdadero o falso y que por lo tanto, dichos criterios existen realmente en cuanto son verificables.

Esta idea, si bien resulta común y en cierto grado interesante, no puede ser defendida. La bondad y la maldad no pueden supeditarse a la verdad, pues se trata de predicados de mayor rango. Y no como se pretende adjetivos calificativos como amarillo o blanco que se encuentran en un esquema de veracidad.¹² Por lo tanto, los adjetivos correspondientes “bondad” o “maldad” no se compararán en un esquema “verdadero- falso”, sino precisamente bajo los predicados “bondad-maldad”.

En un segundo nivel esto nos recuerda el principio defendido por Hume respecto a la diferencia entre los niveles del ser y el deber ser¹³; en palabras de Wittgenstein “se puede mostrar que todos los juicios de valor relativo son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca servir o implicar, un juicio de valor absoluto”.¹⁴ De que un hecho sea no puede derivarse que sea bueno

o malo, que deba o no deba ser, sino tan solo que es. Por ello, el criterio de verdad no puede utilizarse como parámetro de bondad o maldad de un hecho, sino tan solo de su existencia o inexistencia.

IV. LA JUSTIFICACIÓN DE LO INJUSTIFICABLE

Es importante destacar que a pesar de lo que hemos hablado hasta aquí: el relativismo que surge desde las posturas abstractas de maldad; el uso inadecuado de éstas como formas de legitimación desde la dominación; la separación entre verdad y bondad y la imposibilidad de derivar elementos prescriptivos de enunciados descriptivos, no se ha superado aún el temor inicial que impide el abandono de un abstracto universal de maldad como referente para su clasificación: el relativismo como fundamento de una justificación de lo injustificable.

Varias posturas han buscado llenar este vacío, intentando para ello colocar reglas validas, claras y precisas para desarrollar un referente universal ante el cual podría identificarse la maldad y la bondad. Por supuesto, al lado de este intento existen otros, que rechazan la idea de universalidad. Tenemos lo que llamaría una postura relativista radical, que establece la individualidad absoluta de dichos términos; así también, lo que podría ser considerado

¹² Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 5ª edición, García Cotarelo, Ramón, tr., Barcelona, Ediciones Península, 1998. Historia, Ciencia, Sociedad 249, Pp. 70-72.

¹³ Cfr. La primera parte del tomo tercero de su “Tratado de la naturaleza humana” que ha dado en ser llamada “De la moral”. Esta puede ser consultada en específico en Hume, David, *De la moral (Tratado de la naturaleza humana)*, Madrid, Ediciones Folio, 2007.

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig, *Una conferencia sobre la ética*, Tomassini Basols, Alejandro, tr., México, Universidad Nacional Autónoma

de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, Cuadernos de Crítica 51, P. 12.

como un relativismo social o cultural que establece una relatividad absoluta de dichos criterios respecto a un tiempo y lugar determinado; finalmente un nihilismo profundo que establece la inexistencia o imposibilidad de parámetros éticos sobre la maldad o bondad de las acciones.

No es difícil encontrar ciertas similitudes entre una postura radical individualista y algunos tipos de nihilismo ético. Si se relativiza la maldad a un nivel individual sin posibilidad de existencia de un núcleo o esencia, podría asumirse entonces la imposibilidad de un referente común. Sin embargo, ambas posturas derivan en situaciones que podrían ser completamente distintas.

Mientras el tipo de nihilismo que establece la imposibilidad de existencia de criterios de maldad coloca a toda acción fuera de la esfera de la moral, el relativismo individualista establece la existencia de parámetros personales que justificarían solamente las acciones que el individuo considera buenas. Para el primero, toda forma de estudio sobre el carácter moral de una acción resulta imposible mientras que el segundo reduciría esa posibilidad a la utilización de los criterios morales específicos del individuo. Por utilizar un ejemplo concreto, en el primer caso matar a alguien no podría ser considerado ni bueno ni malo, mientras que para el segundo sólo podría ser calificado como malo si aquella persona que realizó la acción lo considera de acuerdo a sus esquemas una acción reprobable.

Esta diferencia es importante porque mientras el nihilismo ético cierra toda posibilidad de identificar una acción como buena o mala, el individualismo puede vincularse, y de hecho en ocasiones lo hace, con formas no individualistas de referencia sobre la maldad. Un ejemplo claro consiste en aquellas corrientes que suponen como fundamento de la bondad y la maldad al consenso social, ya sea que entiendan a éste como las formas más populares o utilizadas en una sociedad determinada, o bien a las racionalmente elegidas por una comunidad imaginaria que sirva de sustento a la real.¹⁵

V. EL NIHILISMO ÉTICO

Al igual que en el caso del referente universal, resulta necesario establecer algunas líneas para hablar sobre el nihilismo. Como indica la frase popular, estamos ante un caso en donde los extremos se unen en el borde, para colocarse ante los mismos supuestos. Como sucede en el caso de un referente abstracto que se encuentra por encima de todo, hablar de la inexistencia o imposibilidad de cualquier tipo de referente, resulta también en un intento de ocultar el referente utilizado. En el primer caso se trata de naturalizar un criterio específico haciéndolo ver como el único posible, en el otro, se trata de negar la existencia de todo

¹⁵ Cfr. el concepto de velo de ignorancia como fundamento del contrato social en Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

referente a fin de colocar el personal como único válido.

Todo sistema que asuma la inexistencia de reglas al interior simplemente busca velar dichas reglas. Debido a que gran parte de las acciones hechas por el ser humano consisten en una elección entre varias posibles, la selección de A sobre B deberá basarse en un referente preciso, si bien éste podría resultar contradictorio con el utilizado en otras decisiones similares. En este caso resulta necesario identificar en un nivel superior el punto en común entre ambos referentes o bien las reglas que establezcan el criterio específico de descarte entre criterios.¹⁶

Esta idea recuerda claramente la utilización del término anarquía en el sentido común.¹⁷ Como es fácil identificar, en algunas ocasiones dicho térmi-

no es utilizado como sinónimo de “sin reglas” o sin organización. Por el contrario, el anarquismo propugna por una forma específica de organización, con reglas claras y precisas. El elemento de especificidad de la anarquía consiste en la eliminación de la dominación como fundamento de dicha organización¹⁸ y la horizontalidad de las decisiones dentro del sistema. El argumento que busca homologar a la anarquía como ausencia de reglas es constantemente mostrado como ideológico por los anarquistas, quienes entre otras cosas, establecen la imposibilidad de una forma de organización sin reglas o bien de ausencia de dicha forma de organización.

VI. EL RELATIVISMO

Si establecemos entonces que no es posible tener un referente abstracto universal de identificación de la maldad así como tampoco un vacío total de referentes, encontramos entonces que lo único que queda es alguna forma de relativismo. Debemos entonces considerar las opciones contempladas con anterioridad, entre un relativismo

¹⁶ Esta es precisamente la diferencia entre las acciones humanas y las no humanas. Mientras que un rayo que cae y mata a una persona no puede elegir entre caer o no caer sobre él, y un león no puede elegir entre matar a su presa o no, el ser humano realiza dicha elección. Por ello, no podemos hablar de maldad o bondad de aquellas acciones, puesto que uno de los elementos necesarios para ello, es la posibilidad de realizar otra acción. En este sentido *lo necesario no puede ser malo*, lo que implicaría una exclusión de dichas categorías de lo que no ha sido posible prever, así como de las excepciones del ser humano para elegir.

¹⁷ En el sentido utilizado por Gramsci como nivel de conocimiento no reflexivo que se deriva de manera imperfecta del encuentro de la serie de conocimientos institucionalizados y los prácticos en un momento y lugar determinado. Cfr. Gramsci, Antonio, “Cuaderno 13”, *Cuadernos de la*

cárcel, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones ERA, 2005, Tomo 5.

¹⁸ De ahí el término: *an-* sin y *archos-* poder (entendido como *poder sobre* y como tal establecido como “dirigente” o “gobernante”). Como puede observarse, la diferencia entre una forma de organización sin gobernante y la inexistencia de organización es abismal, pero su homologación resulta totalmente adecuada a los intereses de la dominación.

individualista, un relativismo socio cultural y las formas intermedias entre ambas.

Por supuesto al hablar de esta manera, no quiero indicar que creo en la posibilidad de un referente totalmente individual, no al menos en cuanto a que el ser humano, como ser social no puede escapar del todo de las relaciones sociales en las que se ve inmerso. No obstante lo anterior, tampoco me parece adecuado establecer la imposibilidad del ser humano de construir algo distinto a partir de lo común. Si identificamos el viejo problema entre estructura y agencia en estas ideas,¹⁹ resulta también necesario establecer que no puede hablarse de procesos acabados en relación con el ser humano, un ser que no es sino que constantemente *está siendo*.²⁰

La sociedad no sólo es el producto de las subjetividades, sino también un productor de las mismas. Como una *estructura estructurante y estructurada*²¹ la sociedad presenta una doble dimensión:²² ayuda a crear ciertas características del individuo, pero a la vez, es reconfigurada por la parte subjetiva de dicha relación. Esto resulta

¹⁹ Cfr. Giddens, Anthony, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, 2ª Edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995.

²⁰ Cfr. Bonnefeld, W., "Clase y clasificación" en Holloway, John et al., *Clase=lucha*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2008.

²¹ Bourdieu, Pierre y Wäcquant, Loic J. D., *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.

²² Óp. Cit. Giddens, A.

importante porque convierte hasta a la más individualista de las posturas respecto a los referentes sobre la maldad, en un asunto social, eliminando la posibilidad de una postura radical individualista.

Si lo que queda entonces, es la existencia de la maldad como una categoría relativa social,²³ es precisamente a esta postura a la que tenemos que preguntarle sobre los límites o reglas específicas que debe imponer para evitar lo que he llamado el problema de la justificación de lo injustificable. Para ello, podemos englobar las diferentes respuestas en optimistas y pesimistas.

VII. PESIMISMO Y OPTIMISMO SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

Las posturas pesimistas de la justificación de lo injustificable establecen como su nombre podría adelantar, que no existe ninguna manera de colocar ciertos parámetros que hagan imposible bajo cualquier circunstancia una justificación del holocausto. Si bien ciertas formas de multiculturalismo que exigen el respeto a la diversidad por encima de los meta relatos de la bondad o la maldad se presentan a sí mismas como solamente relativistas,

²³ En esta idea coincido con el Mtro. Adolfo Sánchez Vázquez. Cfr. *Ética*, 5ª edición, México, De Bolsillo, 2009. La postura social descrita tiene en sí una combinación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo individual y lo social, no como dos partes de un todo, sino como dos puntos de vista distintos sobre un mismo evento.

en muchas ocasiones sus argumentos caen en una postura pesimista de la justificación.²⁴

Esto también es claro en cierto tipo de positivismo jurídico²⁵, negado constantemente como tal, especialmente por los positivistas. Este es el tipo de positivismo que acepta que cualquier contenido de las leyes tendría validez siempre y cuando cumpliera con los requerimientos de legalidad. Al establecer esto, ese tipo de positivismo no indica solamente como es común afirmar, una separación entre derecho y moral, sino que realiza una declaración sobre la inexistencia de límites en una sociedad determinada.

Por otra parte, las posturas optimistas de la justificación de lo injustificable aseguran que no sólo es posible sino necesario para cualquier forma de clasificación de lo bueno y lo malo establecer un referente común. En su versión radical, esta postura defiende incluso la imposibilidad de que dicho referente no exista.

La pregunta entonces se transforma en ¿cómo hacer surgir de la relatividad una regla común que no se convierta en un abstracto universal? Los intentos han sido variados y no todos

han podido cumplir con este cometido, pero uno de los más conocidos es sin duda el imperativo categórico kantiano,²⁶ mismo que se presenta como un referente abstracto universal pero que muy pronto demuestra la necesidad de un referente relativo individual que es contenido en la propia visión del individuo sobre lo deseable o lo indeseable.²⁷

El problema que se deriva del imperativo categórico kantiano es precisamente que a través de él no es difícil la justificación de lo injustificable. La voluntad individual puede asumir formas tan dispares que definitivamente alguna de ellas podría ser considerada como injustificable por la comunidad, y colocar a las personas como fines en si mismas y nunca como medios para los propios fines tan sólo limita esta posibilidad pero no la excluye por completo.

Una respuesta distinta y que hemos tratado con anterioridad aunque sin abordarla por completo, es la de una búsqueda un “núcleo duro” que sirva como referente de maldad pero que al mismo tiempo admita la existencia de varias opciones posibles dentro de un rango de acción, tal y como se contempla en un abanico de posibilidades.²⁸

²⁴ En mi opinión, Lyotard, Jean- François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, 2ª edición, Antolín Rato, Mariano tr., Buenos Aires, Ediciones minuit, 1991., es un ejemplo de esta postura, si bien la opinión mayoritaria no la asume como tal.

²⁵ Cfr. Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, Desde <http://www.scribd.com/doc/374731/EI-Problema-del-Positivismo-Juridico>, Consultado el 26 de noviembre de 2011.

²⁶ Obsérvese por ejemplo Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Grupo Editorial Tomo, 2006.

²⁷ Al menos en su primera acepción: Actúa como si desearas que tu actuar se convirtiera en la norma universal.

²⁸ Sewell Jr., William H, “Una teoría de estructura: dualidad, agencia y transformación”, El changarro, tr., *Arxius de*

Esta postura puede ser considerada como una forma suavizada del referente universal abstracto, y corre precisamente el mismo peligro que éste en caso de ser utilizado como una generalización de las reglas de identidad de lo malo y lo bueno y no como un referente relativo a una situación- momento- lugar concreto, tal y como debe ser tomado. La diferencia más importante entre ambos conceptos es que mientras el referente universal abstracto busca identificarse como un criterio de verdad, una norma en el doble sentido foucaultiano,²⁹ el núcleo duro se convierte en un mínimo moral de las actuaciones libres de los individuos.

VIII. EL NÚCLEO DURO COMO CONSENSO

Si ésta postura es aceptada, queda aún una cuestión de máxima relevancia. Si el núcleo duro es un mínimo moral que sirve como referente concreto de una sociedad determinada y sólo a esa sociedad, entonces esta debe basarse en una fundamentación relativa de consenso. Cualquier forma no consensual de fundamentación no haría sino repetir los esquemas de dominación que se esconden detrás del universal abstracto y como tal,

no sería sino una repetición de sus errores.

Respecto al consenso, éste puede tener varias fuentes. Hemos hablado ya de la forma racionalizante que busca a través de diversos métodos³⁰ hacerse de este lugar. También es conocida la búsqueda idealista de dicho propósito, principalmente a través de los trabajos iluministas³¹ y la búsqueda materialista que se deriva de ella.³² Si bien estos métodos pueden resultar en sistemas justos y referentes óptimos para evitar los problemas hasta aquí comentados por otros medios, la verdad es que dicha posibilidad se encuentra supeditada a cuestiones contingentes.³³

En este sentido, el camino adecuado para la realización de un referente concreto, social y relativo tendrá que tener por primera característica reconocer la imposibilidad de cerrar las categorías de pensamiento que involucra su actuar, y más allá de esto, la negación absoluta de hacerlo incluso por periodos cortos de tiempo, como

³⁰ Nota 13.

³¹ Como el "espíritu social" presente en Rousseau, Jean Jaques, *El contrato social*, 5ª edición, Madrid, Editorial Tecnos, 2006.

³² Pienso en la caracterización del papel del proletariado que se realiza en Lenin, Vladimir Illich Ulianov, *Qué hacer*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, 1986.

³³ Así, se necesitaría conocer la calidad moral de los sujetos que realizan dichas acciones a fin de encontrar a los mejores entre ellos, y asegurar a través de un sistema limpio y transparente que ellos y sólo ellos, sean capaces de interpretar los dictados y las transformaciones que tendrán dichos parámetros.

Ciencias Sociales. Número 14, UNY. 06, Pp. 145- 176.

²⁹ En cuanto a que crea un conjunto de reglas (norma) y establece a través de ello la regularidad de lo que debe ser entendido como normal (normaliza). Cfr. Óp. Cit. Foucault, M., *Sobre la...*

si se tratara de un movimiento social dentado que transcurre a través de grandes eventos.

En un segundo momento, el consenso debería basarse en el conocimiento de la opinión de todos aquellos que se verían afectados por la creación del referente en cuestión, así como una posibilidad de refutarlo y negarlo en todo o en parte. Esto implicaría necesariamente, el respeto irrestricto de los propios límites de acción de dicho referente, es decir, el reconocimiento de la propia relatividad respecto a otros, siempre y cuando estos reconocieran el mínimo moral del consenso.³⁴

IX. LA DEMOCRACIA COMO FUENTE DE CONSENSO

Como es fácil identificar, considero que el único camino para lograr un referente de maldad y bondad que sea acorde a la dignidad humana, es un referente social relativo consensual basado en una democracia radical.³⁵Sólo a través de un involu-

³⁴ Esto por supuesto, implica siempre un peligro etnocéntrico. ¿Por qué tus criterios de validez deberían ser más “justos” que los míos? Para evitar dicho peligro, desarrollaré mi argumento en las líneas posteriores.

³⁵ Cfr. Jáuregui, Gurutz, *Participación y democracia radical*, Desde [cramiento de la sociedad como conjunto en la toma de decisiones no sólo respecto a quienes tienen el poder de nombrar, sino al contrario, sobre el nombre mismo, podrá desarrollar adecuadamente las características necesarias para convertirse en un referente social legítimo.](http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=democracia%20radical%20gurutz%20jauregui&source=web&cd=1&ved=0CBoQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.partehartuz.org%2Ftextos_programas_03-04%2FGurutz_Jauregi.PDF&ei=qmDUTqePNJGHsAKz-</p></div><div data-bbox=)

Por supuesto, el concepto de democracia que requiere el núcleo duro del referente de maldad que propongo, no debe ser confundido con una democracia meramente procedimental,³⁶ es decir, no debe asimilarse a una simple votación. El respeto de una democracia radical implica necesariamente una racionalización social³⁷ que desarrolle un conjunto de valores congruentes con la democracia misma.³⁸ Es decir, un sistema de valores congruentes al interior, realizados con la finalidad de

Mm4Dw&usg=AFQjCNEB52WbjG-BKXOcVaQjXfwgffhE6A&cad=rja. Consultado el 10 de agosto de 2011. Así también Mouffe, Chantal y Laclau, Ernesto, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

³⁶ Bobbio, Norberto, “Democracia y dictadura”, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

³⁷ Opuesta a la racionalidad instrumental a la que hace referencia Horkeheimer, *Op. Cit.*

³⁸ Esta idea es, con algunas modificaciones la que sirve de base a la idea central de los derechos en Dworkin□, Ronald, “Normas, directrices y principios”, *Los Derechos en serio*, Madrid, Ariel, 1998, Colección Ariel Derecho.

la protección democrática³⁹ de esos mismos valores.

A fin de evitar que este núcleo duro se convierta en una herramienta de la dominación,⁴⁰ es necesario indicar que el consenso no deberá recaer en acciones concretas, sino en valores ético morales que pueden y deben ser interpretados para lograr su cometido. En este sentido, no se trata de equiparar las formas sino el contenido de una acción. Así, por ejemplo, una sociedad determinada podría vincular el “respeto irrestricto de la persona” en una serie de acciones concretas que serían rechazadas por otro grupo humano que de seguir las, faltarían al espíritu de ese valor específico.

Utilizado de esa manera, la idea de un núcleo duro no se convertiría en un referente estático de la maldad o bondad de una acción concreta, sino que se convertiría en una guía de los valores que deben guiar las acciones de una sociedad determinada. Bajo los parámetros de acción que asumiría bajo esta forma, no sería posible

considerarla como una herramienta de dominación.⁴¹

Por supuesto que conseguir esta clase de consenso es realmente una tarea titánica; especialmente si se toma como un proceso abierto y no como una construcción cerrada. Sin embargo, la dificultad no puede ser tomada como una excusa para evitar el trabajo por hacer, ni para postergarlo. Ante el esfuerzo necesario, ante las dudas de su posibilidad, sólo podemos recordar que la única razón por que Utopía no existe, es porque aún no hemos comenzado a construirla...y que es tiempo de comenzar a hacerlo.

X. BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor W., *Dialéctica negativa*, 2ª edición, Barcelona, Editorial Trotta, 2005.

BOBBIO, Norberto, “Democracia y dictadura”, *Estado, gobierno y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

——— *El problema del positivismo jurídico*, Desde <http://www.scribd.com/doc/374731/El-Problema-del-Positivismo-Juridico>. Consultado el 26 de noviembre de 2011.

³⁹ Cuando hago referencia a una “protección democrática” no me refiero por supuesto a la protección de los valores de la mayoría, sino a la protección de aquellos valores que sean más adecuados a la protección de la democracia como forma de vida, es decir a la protección de los valores más adecuados para una sociedad armónica, incluyente y plural.

⁴⁰ Cosa que se da especialmente desde los procesos de clase, género y etnia.

⁴¹ Lo que no significaría en ninguna forma, que no pudiera ser convertida en esto. La protección y vigilancia continua sería el último elemento, esencial, para la democracia radical.

- BONNEFELD, W., "Clase y clasificación" en Holloway, John et al. *Clase=lucha*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2008.
- BOURDIEU, Pierre, *La fuerza del Derecho*, Morales de Setien, Carlos, tr., Bogotá, Siglo del hombre editores, Facultad de Derecho Universidad de los Andes, Ediciones UniAndes, Instituto Pensar, 2000.
- y WäcƷant, Loic J. D., *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.
- DWORKIN, Ronald, "Normas, directrices y principios", *Los Derechos en serio*, Madrid, Ariel, 1998, Colección Ariel Derecho.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*" Lección inaugural en el Collège de France pronunciada el 2 de diciembre de 1970 desde www.uruguaypiensa.org.uy/imgnoticias/680.pdf., Consultado el 17 de mayo de 2010.
- "Sobre la justicia popular", *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, México, Alianza editorial, 2008.
- GIDDENS, Anthony, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, 2ª Edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995.
- GRAMSCI, Antonio, "Cuaderno 13", *Cuadernos de la cárcel*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ediciones ERA, 2005, Tomo 5.
- "La cuestión meridional", *Escritos políticos*, México, Siglo XXI Editores, 2010.
- HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, 5ª edición, García Cotarelo, Ramón, tr., Barcelona, Ediciones Península, 1998, Historia, Ciencia, Sociedad 249.
- HORKEHIEMER, Max, *Crítica a la razón instrumental*, Madrid, Editorial Trotta, 2002.
- HUME, David, *De la moral (Tratado de la naturaleza humana)*, Madrid, Ediciones Folio, 2007.
- JÁUREGUI, Gurutz, *Participación y democracia radical*, Desde http://www.google.com.mx/url?sa=t&rct=j&q=democracia%20radical%20gurutz%20jauregui&source=web&cd=1&ved=0CBoQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.partehartuz.org%2Ftextos_programas_03-04%2FGurutz_Jauregi.PDF&ei=qmDUTqePNJGHsAKz-Mm4Dw&usg=AFQjCNEB52WbjG-BKXOcVaQjXfwgftfE6A&cad=rja., Consultado el 10 de agosto de 2011.

- LYOTARD, Jean- François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, 2ª edición, Antolín Rato, Mariano tr., Buenos Aires, Ediciones minuit, 1991.
- MILTON, John, *El paraíso perdido*, 3ª edición, Madrid, Tecnos, 1999
- MOUFFE, Chantal y Laclau, Ernesto, *Hegemonía y estrategia socialista, Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, México. Fondo de Cultura Económica. 2002.
- ROUSSEAU, Jean Jaques. *El contrato social*. 5ª edición. Madrid. Editorial Tecnos. 2006.
- SEWELL Jr., William H., “Una teoría de estructura: dualidad, agencia y transformación”, *El changarro*, tr., *Arxius de Ciencias Sociales*, Número 14, UNY. 06, Pp. 145-176.
- WEBER, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, García Máñez, Eduardo et al. tr., México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Una conferencia sobre la ética*, Tomassini Basols, Alejandro, tr., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, Cuadernos de Crítica 51.