



**éTiCA**

**POSMODERNA  
Y DERECHOS  
HUMANOS**

**ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA JURÍDICA**

**MIGUEL EDUARDO  
MORALES LIZARRAGA**



**CNDH**  
M É X I C O



Comisión Nacional de los Derechos Humanos

ÉTICA POSMODERNA Y DERECHOS  
HUMANOS. ANTROPOLOGÍA  
FILOSÓFICA JURÍDICA

Miguel Eduardo Morales Lizarraga



**CNDH**  
M É X I C O

2019

El contenido y las opiniones expresadas en el presente trabajo son responsabilidad exclusiva de su autor y no reflejan el punto de vista de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.

Primera edición: agosto, 2019

ISBN: 978-607-729-529-7

**D. R. © Comisión Nacional  
de los Derechos Humanos**

Periférico Sur 3469,  
esquina Luis Cabrera,  
Col. San Jerónimo Lídice,  
C. P. 10200, Ciudad de México

Diseño de interiores y formación:  
H. R. Astorga

Diseño de portada:  
Flavio López Alcocer

*Impreso en México*

# Contenido

PRÓLOGO .....	9
INTRODUCCIÓN .....	11
CAPÍTULO 1. DEFINICIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA ÉTICA .....	25
1.1. <i>La ciencia de la moral o ética en sentido científico</i> .....	31
1.2. <i>La moral</i> .....	37
1.3. <i>La filosofía moral o ética en sentido filosófico</i> .....	40
1.4. <i>La ubicación de la filosofía moral en la tradición filosófica</i> .....	44
1.5. <i>Problemática de esta perspectiva epistemológica de la ética.</i> .....	59
1.6. <i>La ética como filosofía primera</i> .....	64
CAPÍTULO 2. UNA ÉTICA POSMODERNA .....	67
2.1. <i>Definición etimológica de ética y moral</i> .....	68
2.1.1. <i>Consecuencias ontológicas de las definiciones epistemológica                 y etimológica</i> .....	73
2.2. <i>El malestar en la cultura y el ego</i> .....	77

2.3. <i>La cultura: “segunda naturaleza” del ser humano</i> . . . . .	81
2.4. <i>La cultura opresiva; el carácter afirmativo de la cultura y los sistemas de exclusión</i> . . . . .	88
2.5. <i>La dialéctica del amo y el esclavo. Eros y tánatos y la impotencia del ser</i> . . . . .	94
2.6. <i>Diferencia entre poder y dominio y el individualismo egoísta</i> . . . . .	103
2.7. <i>Los valores como cualidades estructurales, su estructura, la estructura social y la estructura del sujeto</i> . . . . .	107
2.8. <i>La incompletud del individuo y la incompletud de Gödel</i> . . . . .	109
2.9. <i>La estructura social</i> . . . . .	113
2.10. <i>La libertad/dignidad, como cualidades estructurales conscientes. La trascendencia</i> . . . . .	120
2.11. <i>Libertad y responsabilidad. Reconocimiento y respeto</i> . . . . .	124
2.12. <i>Ética como re-ligare e integridad</i> . . . . .	126
<b>CAPÍTULO 3. DERECHOS HUMANOS</b> . . . . .	131
3.1. <i>Teoría generacional</i> . . . . .	133
3.1.1. <i>Derechos individuales. Surgimiento y razones de su fracaso</i> . . .	134
3.1.2. <i>Derechos sociales. Surgimiento y razones de su fracaso</i> . . . . .	143
3.1.3. <i>Derechos transpersonales. Surgimiento y ¿fracaso?</i> . . . . .	149
3.2. <i>Teoría unitaria de los derechos humanos</i> . . . . .	153
3.2.1. <i>Transpersonalidad (I)</i> . . . . .	159
3.2.1.1. <i>Transpersonalismo totalitario</i> . . . . .	162
3.2.1.2. <i>Transpersonalismo desde el personalismo Mounieriano</i> . . . . .	164
3.2.1.3. <i>Psicología transpersonal</i> . . . . .	165
3.2.1.4. <i>Transpersonalidad como interdependencia e interdefinición</i> . .	169
3.2.2. <i>Espiritualidad</i> . . . . .	173
3.2.3. <i>Transpersonalidad (II)</i> . . . . .	180
3.3. <i>Integralidad y transpersonalidad de los derechos humanos</i> . . . . .	182
3.4. <i>Los modelos epistemológicos tradicionales (Pirámide y balsa) y el modelo fractal-rizomático como mejor modelo para los derechos humanos</i> . . . . .	187

3.5. <i>Concepción general de la Filosofía, del Derecho y de la Filosofía del Derecho, en la perspectiva de la teoría unitaria de los derechos humanos</i> .....	192
3.6. <i>Los derechos humanos en el Estado</i> .....	202
3.7. <i>Breve reflexión sobre la profesión jurídica y los derechos humanos en perspectiva transpersonal</i> .....	208
EPÍLOGO .....	213
BIBLIOGRAFÍA .....	243





## Prólogo

La primera impresión que se tiene al leer el libro de Miguel Morales Lizarraga, titulado: *Ética posmoderna y derechos humanos. Antropología filosófica jurídica*, es la de estar leyendo un libro escrito en estilo barroco. El entrelazamiento de ideas premodernas, modernas, posmodernas, existencialistas, marxistas, hegelianas parecen abigarrados racimos de hojas de parra ornamentales.

Parece que el autor no quiere dejar ningún lugar conceptual vacío: conceptos epistemológicos, éticos, antropológicos, ontológicos, estructurales, religiosos, psicológicos, jurídicos, políticos, económicos, históricos, dialécticos recubren todos los espacios mentales de la filosofía. Cuando caracteriza a los derechos humanos no se contenta con uno o dos adjetivos, sino que nos regala todos los registros posibles: estructurales, emergentes, transpersonales, interdependientes, interdefinibles, integrales y hasta redeterminantes.

Este estilo coincide con el propósito del autor: señalar que el positivismo jurídico piramidal, como el estilo clásico, ha dejado su lugar a un pospositivismo rizomático, semejante al barroco.

Sin embargo, si se ve detrás de los pámpanos, surge una sólida estructura clásica que sostiene todo su edificio conceptual. Podemos distinguir, en primer lugar, unos pilastres que ahondan en el *mithos* y en el *éthos* de los griegos y de los posmodernos. Asistimos a la “demolición” de la lógica formal, de los sistemas axiomáticos y del po-

sitivismo jurídico. Construye después una trabe de los derechos humanos, con base en materiales como la estructura emergente, el transpersonalismo, la intersubjetividad y la redeterminación. Y remata con el modelo fractal-rizomático para la concepción y el estudio de los derechos humanos.

Podemos decir, incluso, que, en la primera parte, el autor construye una ética posmoderna, deconstruyendo la ética moderna, para fundamentar un concepto transpersonalista de los derechos humanos, mediante un método rizomático, lo cual constituye, paradójicamente, una estructura bastante lógica y coherente, al menos en alguna medida.

A la historia de la filosofía le sucede algo parecido a lo que le sucede a la historia del arte: a un movimiento “racional”, le sucede un momento “irracional”. Al arte clásico le sucede el arte barroco, al cual le sucede el arte neoclásico y así sucesivamente. En filosofía podemos distinguir una sucesión semejante entre: empirismo, racionalismo, positivismo, hermenéutica, etcétera. Es esta sucesión temporal lo que hace que, tanto el arte como la filosofía se desarrollen. Si se mantuvieran las estructuras racionales para siempre, sin la crítica posracional, habría un estancamiento generalizado. Pero si la crítica no es temporal, podría haber, incluso un retroceso histórico.

En filosofía como en el arte ni las victorias ni las derrotas son para siempre. Las corrientes filosóficas y los estilos artísticos, es común, que resuciten transformados o, mejor dicho, redeterminados. De modo que, tanto uno como otro, la razón y la posrazón solo son momentos relativos del proceso histórico de la filosofía y del arte, pues el verdadero absoluto es lo relativo de lo relativo, según Hegel.

El libro que comentamos se inscribe, firmemente, en el momento del pospositivismo que es el espíritu de los tiempos posmodernos. Pero no cante victoria, estimado Miguel, pues, como dice también Hegel, los que van a enterrarlos ya se encuentran tocando a su puerta: el pragmatismo racional comunicativo que ya se insinúa a lo lejos, en tu libro.

Podemos leer el libro de Miguel Morales Lizarraga, que fue inicialmente su tesis de doctorado que tuve el honor de dirigir, como una partitura que nos guíe en la interpretación de la filosofía posmoderna o como el hilo de Ariadna que nos ayude a salir del laberinto del minotauro de la modernidad.

¡Felicidades, Miguel, y mucho éxito!

Arturo Berumen Campos

# Introducción

*¡Intentó, con ardor, pero sin fruto,  
resolver la ecuación de lo Absoluto...*

Amado Nervo, “Epitafio”, *El estanque de los lotos*, 1919.

**A**l tiempo que se realizaba esta investigación, se realizó en nuestro país la que probablemente haya sido la reforma constitucional más importante de la vida independiente de nuestra nación.

La tradición jurídica occidental de la cuál es deudora la mexicana, sigue estando fuertemente influenciada por el positivismo jurídico, sobre todo en la interpretación formalista que, sin dejar de tener sus virtudes y su razón de necesidad de ser incluida en cualquier teoría que guíe la creación, interpretación y aplicación normativa, así como a los actos que realizan a su vez los operadores jurídicos todos ha probado que puede ser presa fácil de reduccionismos e instrumentalizaciones que la convierten en una herramienta peligrosa que puede ser puesta al servicio de factores reales de dominio.

Una interpretación reduccionista exagerada puede llevar a señalar, por ejemplo, que el ser humano es persona porque la ley lo señala, y no cualquier ley, sino la Ley Fundamental. Si bien es cierto que la protección de la persona directa e indirectamente la protección de la propia protección de la persona es imperiosa y relevante, también parece cierto que es necesaria la comprensión de la filosofía práctica que se encuentra detrás de las aseveraciones jurídicas y de las intencionalidades que pretenden hacerlas valer.

Detrás del “giro de reconocimiento” de los derechos humanos que da sentido a la reforma, hay también un “giro iusnaturalista” pues debemos entender, para hacer una interpretación coherente y un cambio efectivo de juicios, disposiciones y actitudes que permitan a su vez una vigencia sociológica plena de los derechos humanos y las condiciones de vida y circunstancias propicias al desarrollo y la paz, que se reconoce lo que no ha sido puesto ni creado, ni mucho menos otorgado más o menos caprichosamente.

Se reconoce que el ser persona es una forma de ser, estar, existir en el mundo, que ese ser persona es necesario a la permanencia de esa forma de ser, y que debe ser por tanto respetado y protegido. La ley señala que el ser humano es persona porque reconoce que lo es y no se es persona porque una ley lo señale o se deja de serlo porque la ley lo omita.

Parte de la ideología del derecho moderno en su versión positivista puede llevar a establecer que una norma es derecho solo porque se puede hacer valer a la fuerza de manera coactiva. Parece que una parte de la discusión sobre la naturaleza de los derechos humanos y su dudosa juridicidad se centra en que éstos no pueden hacerse efectivos de manera plena exclusivamente con la coacción. Se supone, desde esta ideología, que es la susceptibilidad de ser coaccionados lo que dotaría de juridicidad o no a los derechos humanos.

Suponemos, sin embargo, que sucede justo al revés, y que son los derechos humanos los que dotan de juridicidad a un sistema normativo, su remisión al valor persona, a los valores de la dignidad, la libertad y la justicia con que se realizan los anteriores. La coacción, bien que es un elemento necesario al fenómeno jurídico, no le es suficiente y, en realidad, ninguno de sus elementos tomados cada uno por su cuenta resulta lo “suficientemente suficiente” como para hacer recaer en él la propiedad de dotar de juridicidad a un ordenamiento.

En buena medida el clima del pensamiento jurídico en general es receptivo a la idea de la necesidad de una axiología jurídica que escape del relativismo y de las trampas de un naturalismo metafísico. Tenemos la impresión de que se está de acuerdo con la inclusión de la dimensión axiológica, pero no en los términos de esa inclusión, ni en el tratamiento del estatuto “ontológico” de dichos valores, ni en la interpretación de los mismos.

Una parte importante de la reforma en derechos humanos reconoce que la educación es la base del Estado, su mayor responsabilidad y cause de las instituciones y

la vida social. La reforma señala que dicha educación, entre otras características deberá estar atravesada por derechos humanos. Pero nuevamente aparece el problema ¿qué versión de los derechos humanos queremos o tenemos que enseñar? No solo en las Escuelas y Facultades de Derecho sino en todos los niveles, inclusive se puede suponer válidamente que derechos humanos y educación son un binomio indisoluble y que cualquier educación que no los contenga por lo menos como orientaciones guía, se tornará más bien adoctrinamiento ideológico o adiestramiento técnico que educación, crítica, liberadora.

Siguiendo estas ideas, este libro pretende pergeñar la que consideramos una opción más viable de interpretación de las teorías que dan sustento a la reforma constitucional. Nunca fue, no podía serlo, una propuesta de reforma. Pero para que la reforma sea efectiva, respecto de los derechos humanos la apuesta debe ser más hacia la función preventiva educativa del derecho que a la función correctiva y coactiva del mismo. Y esta educación en derechos humanos, en valores, debe estar sustentada, como idealiza el artículo 3o. constitucional, en lo mejor del conocimiento y el progreso, así como los valores más altos del humanismo.

No será posible la aplicación de la reforma en derechos humanos sin un horizonte antropológico ampliado que sea fuente y sustento de un iusnaturalismo ético ontológico, transido de personalismo, de humanismo y de garantismo.

La intención de este trabajo es mostrar la posibilidad de una teoría sobre la ética que tenga un mayor poder explicativo acerca de los fenómenos humanos, de derechos humanos y jurídico, así como la interdependencia y continuidad entre ellos. Es en sí, un intento de fundar derechos humanos en una ética ontológica o “naturalizada” basada en una antropología fenomenológica, en la línea de un iusnaturalismo ético-ontológico. Los derechos humanos pueden fundarse válidamente en un tipo de ética dialéctica, misma que permite una comprensión más amplia de estos y del derecho como epifenómenos humanos y como sistemas complejos.

El título contiene los elementos de esta, desde su postura epistemológica, su metodología, la estructura de la misma, hasta las líneas fundamentales de sus contenidos.

La primera parte del título avisa ya sobre la postura epistemológica al caracterizar a una perspectiva de estudio de la ética como posmoderna. Es cierto que la posmodernidad se ha vuelto un cajón de sastre para relativismos de todo tipo, pensamientos débiles, caja de meta relatos y lenguaje pomposo y metafísico en el sentido peyorativo de la palabra. Sin embargo, se intenta establecer a qué tipo de

concepto de posmodernidad se adscribe la perspectiva con la que se estudian los fenómenos objeto.

Lo que se llama posmodernidad en este trabajo no es, o no solamente, un tiempo histórico después de la modernidad, lo cual por lo menos es contradictorio en sus términos pues no puede haber nada después de lo que es un presente continuo como pretende ser lo moderno. Entendemos la posmodernidad más bien como una actitud de crítica y síntesis, una postura dialéctica y holística, un intento de comprensión del mundo ya no en partes o en parcelas de análisis sino como una entidad sistémica compleja. Esta actitud no solo es propia del desencanto de la modernidad cuando, después de un somero balance de sus pretensiones y promesas, occidente ha dado cuenta de que éstas no han sido cumplidas o que no hay bases reales para su cumplimiento, es decir, el programa de la ilustración o está incompleto o no tiene posibilidades de completarse en los términos en que fue planteado en la modernidad.

Planteamos, pues, el esbozo de una ética posmoderna como una ética crítica, en cierto sentido contraria y en cierto sentido complementaria a una ética moderna. En todo caso dialéctica y sintética, que intenta superar y conservar, así como redeterminar a la ética de la modernidad.

Sabemos que la ética de la modernidad no es solo una, que hay muchas teorías éticas. Pero también postulamos para efectos de unir estas ideas que la modernidad tiene ciertas características que son comunes a todas las teorías que han sido producidas y se siguen produciendo en su seno. Sostendremos que la modernidad está basada en los presupuestos de una lógica formal, en una metodología más analítica y una actitud más epistemológica, con un horizonte antropológico basado en el presupuesto del individualismo egoísta y en el pensamiento cartesiano.

La ética moderna, sostenemos, es una ética epistemológica formal. O sea, su intención es obtener conocimiento y, por tanto, define a la ética como una ciencia, como una epistemología particular que estudia un sector particular de la realidad constituido por el fenómeno moral humano entendido éste a su vez como costumbres, formas de vida, culturas.

El modelo de ciencia de la modernidad, que tomamos para ello es el modelo empírico, analítico e inductivo, que toma a la realidad como cosas cuantificables y medibles, como objetos materiales. La ética moderna intentará analizar las costumbres humanas, dividir las en sus componentes más simples, los actos reiterados, o tomados en conjunto, como costumbres o culturas, de las que puede tomar o no también,

los conceptos repetidos o comunes a todas ellas, comparando estos elementos e induciendo definiciones y principios generales en una especie de síntesis.

Estas operaciones que efectúa la ética moderna, las realiza tomando como guía y estructura de composición de conocimientos a la lógica formal y sus principios, por lo que, y una vez establecidos los principios éticos axiomáticos, obtenemos una ética de no contradicción que pretende coherencia y completitud y que excluye a las formas de vida que no se ajusten a los parámetros establecidos en los principios inducidos. Este tipo de ética termina siendo instrumental y pasto fértil para el uso opresivo de sus formulaciones.

Frente y como complemento necesario de una ética moderna, formal, racional, cuantitativa, de no contradicción, excluyente, planteamos una ética posmoderna material, razonable, cualitativa, contradictoria e incluyente.

Una ética ontológica antropológica pues es una ética basada en la comprensión del ser humano como un sistema complejo dialéctico inserto a su vez en un universo que puede ser igualmente mejor comprendido aplicando teoría de sistemas dialécticos complejos. Ontológica pues intenta analizar la estructura de ser del ser humano, pero no solo la estructura sino su funcionamiento. Antropológica, pues, nuevamente está referida al ser humano, pero tomado como fenómeno de la realidad del que hay que explicar sus condiciones de posibilidad. Del ser se deduce el deber ser, operación que no es posible completamente desde la lógica formal con la que ha venido operando la ética moderna. Y por ello es jurídica, pues intenta mostrar, más que demostrar, lo que es lo suyo del ser humano, aquello sin lo cual no puede realizarse en plenitud y que, por lo tanto, se convierte en razón de ser de las instituciones sociales y el Estado.

Esta investigación comenzó con grandes expectativas de demostración, sin embargo, es apenas un esbozo que muestra a través de metáforas y analogías, cómo, con ayuda de otros conocimientos que pueden considerarse “posmodernos” por contradecir las intuiciones y demostraciones de la modernidad, puede explicarse mejor el fenómeno del ser humano, sus valores y deberes, éticos y jurídicos. Tenemos que insistir en el carácter metafórico de muchas de las figuras usadas a lo largo del trabajo, pues en ocasiones parecerá que nuestra intención es mostrarlas como algo más que metáforas y, sin negar esa posibilidad, no puede ser esa nuestra intención sino hasta que, en trabajos de refinamiento posteriores, estas exploraciones sirvan para guiar a conclusiones más demostrativas y menos especulativas.

La estructura general de la investigación está dividida en tres capítulos que corresponden a la caracterización de la ética moderna, como una ética epistemológica, más que ontológico-fenomenológica. No se pretende rechazar la epistemología, pero la perspectiva científicista a la que fue orillada se nos aparece como reduccionista e insuficiente.

El capítulo segundo intenta delinear las características generales de una ética posmoderna, utilizando los elementos entresacados en los capítulos dos y tres. Y, finalmente en el capítulo tercero se intenta una aplicación al derecho a través del esbozo de una teoría de los derechos humanos como epifenómenos emergentes de las relaciones humanas funcionales. La estructura de cada unidad es como sigue.

El capítulo primero abre explicando por qué asumimos que la definición moderna de ética es una definición epistemológica, asumiendo que la epistemología es la filosofía primera de la modernidad, tal vez, junto con la lógica, y que, por tanto, todas las ciencias filosóficas tienen como objetivo el conocimiento de un sector de la realidad. Esto no sería extraño puesto que es cierto, sino fuera porque la ética tiene un fin más allá del fin desinteresado del conocimiento, tiene como fin la acción humana orientada a la planificación de las potencias. En la definición de ética como ciencia de la moral este sentido se pierde un tanto.

La ciencia, en el sentido moderno de la palabra, se separa de la filosofía e inclusive relega a esta, algunas veces sin darle ya la menor importancia, algunas veces asignándole todavía un papel importante. La filosofía, sobre todo en su versión metafísica heredada de Aristóteles, deja de tener preeminencia para cederle su puesto a la ciencia en su versión de rigurosidad metodológica descriptiva positiva. Este es el sentido de la ética como ciencia de la moral, para la que tomamos como representante a Moritz Schlick, positivista lógico malgrado del Círculo de Viena. Este sentido sigue siendo el predominante en nuestros días, y tiene como objeto de estudio a la moral entendida como costumbres.

La moral es tomada, en este paradigma científicista, como sinónimo de costumbres, pero también como sinónimo de ética, a la que a su vez se asigna un significado científico que puede ser fuente de confusión.

Si bien en la modernidad la separación y en ocasiones la marginación, de la filosofía por la ciencia fue grande, la filosofía no dejó de tener un papel de gran importancia en el trabajo del conocimiento, el papel de la crítica del mismo, así como la crítica de los métodos con los que se llega a él. Sin embargo, la perplejidad inicial



es si la filosofía moral cumple este papel o de plano es un área vacía de la filosofía al haberse desprendido de ella independizándose la ciencia de la moral como rama científica no ya filosófica.

La ubicación de la ética como rama de la filosofía nos puede servir para introducir el problema antropológico que tratamos a través de Ernst Tugendhat. No solo se trata de ubicar la ética en una taxonomía, sino de abrir camino a la postulación levinasiana de la ética como filosofía primera y la filosofía como sabiduría del amor. Así como Aristóteles postula que la filosofía primera es la metafísica, después transformada en teología; así como la epistemología y después la lógica se convirtieron en filosofía primera en la modernidad, así también Tugendhat postula a la antropología como filosofía primera y después Levinas postula a la ética, postura esta última que será tomada para este trabajo.

La problemática de la perspectiva epistemológica de la ética es, en primer término, una consecuencia inesperada de la lógica de no contradicción, es decir, una vez que se han establecido principios que se suponen o evidentes o generalizados de las costumbres, las formas de vida y las formas de hacer las cosas que ellas conllevan que no se adecuen a los principios establecidos sufrirán de exclusión. Cuando con la lógica formal aplicamos la no contradicción mediante el cotejo con los principios o axiomas en áreas meramente especulativas, regularmente la única consecuencia es que lo excluido se muestra como falso y es eliminado del lenguaje, del argumento, del pensamiento como tal. Pero cuando lo aplicamos a la ética y la forma de vida tiende a persistir a pesar de que se haya declarado como “falsa”, la exclusión lógica cobra en su aspecto material la forma de una acción opresiva, de discriminación, que puede llegar hasta la exclusión física total, al exterminio.

La ética se propone, de la mano de Levinas, como la filosofía primera, ya que el primer contacto del ser humano con el mundo no es un contacto epistemológico, no es una entrada en conocimiento de, sino un contacto ético, un contacto con el otro que debe hacerse responsable del nuevo ser. Y no solo en esa situación, sino, en todo momento, el ser humano antes que o por lo menos junto a una relación de conocimiento, tiene una relación ética con el otro, aunque sea mediada por el entorno. La pregunta ética fundamental es por la justicia de nuestro estar en el mundo.

El primer apartado del capítulo segundo echa mano de las etimologías de las palabras ética y moral, para descubrir y mostrar la estructura ontológica del ser humano (“ontología antropológica”), misma que se muestra en el siguiente apartado como

consecuencia, precisamente ontológica de estas etimologías, es decir, lo que originariamente designaban estas palabras era el sistema dialéctico que constituye el ser humano y su funcionalidad, o sea, cómo se forma un carácter, una vida propia.

El segundo apartado de este capítulo toma como marco el texto de Freud sobre el malestar en la cultura en el que también dibuja la estructura psíquica tripartita de ello, yo y superyó, al que agregamos el *ego*, como falsa personalidad. ¿Por qué hay malestar en la cultura? La tesis freudiana es que la cultura intrínsecamente causa malestar, nuestra tesis es que la cultura moderna occidental es la que causa malestar, no la modernidad en general sino las características instrumentalizadas de la misma que se vuelven opresivas.

Consideramos a la cultura como una cualidad relacional, transpersonal, que emerge de la estructura social de la cual forma parte la persona individualmente tomada pero que es parte integrante a su vez de la estructura ontológica del ser humano o de su *ethos*. *Ethos* social e individual se imbrican y el uno se prolonga en el otro a través de la interiorización del principio de autoridad como la instancia psíquica llamada superyó que opera en la psique como moral o costumbres individuo-sociales.

La cultura occidental moderna, el superyó del hombre occidental se ha transformado en cultura afirmativa. Existe malestar en la cultura precisamente porque ésta afirma un mundo superior al mundo del espíritu, interiorizado en el alma, en el que se colocan a los valores. Los valores son cualidades de las relaciones humanas, no objetos ideales, pero se les envasa en los productos comerciales de consumo para enajenar al consumo. La felicidad se traba en consumir y, como esto es imposible, aparece el malestar, la opresión.

El *ego* del occidente moderno impone la completud como meta de la existencia, como felicidad o éxito. Pero el ser humano es un ser incompleto. La apetencia o voluntad de dominio le llevan a intentar completarse y, en ese afán a intentar eliminar la exterioridad de la que depende para sentirse independiente. La dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, las categorías de *eros* y *tanatos* de Freud pueden servir para mostrar cómo, la impotencia del ser para llegar a la completud absoluta sin necesidad de dependencia de otro.

Esto último nos lleva a intentar diferenciar entre poder y dominio, distinción que occidente rara vez ha mantenido llamando a todo fenómeno de imposición de la voluntad como poder. Sin embargo, el poder es ser lo que se es como humano, digno y libre, ese es el poder del ser humano, abrirse al otro en la expresión, comunicación

y cerrarse en la reflexión que va construyendo su carácter. El dominio deviene de la impotencia y esta de la frustración y deriva en violencia, en opresión. El dominio, viene de una mala comprensión de cómo completarse y regresar a ese sentimiento oceánico del que habla Freud en su “malestar en la cultura”. Entonces, la apertura y la salida no es en la expresión comunicativa, la que nos hace comunes entre nosotros y la que hace el mundo común a todos, sino una salida violenta para excluir o para imponer y suprimir.

El ser humano es un ser en relación y esas relaciones pueden ser positivas o negativas, de buena o mala calidad, en el sentido de fomentar la funcionalidad estable y la integridad del sistema o de desintegrarlo. Los valores son así, cualidades estructurales, emergentes del sistema relacional humano, de la estructura social y personal del ser humano. Estos pueden ser positivos como la dignidad y la libertad, o negativos como las dimensiones de la opresión, la exclusión, marginación, imposición, explotación y violencia.

El ser humano es un sistema dialéctico binario que se abre y se cierra al otro. Siguiendo el teorema de Gödel sobre la incompletitud de los sistemas axiomáticos que por definición son cerrados y con pretensión de coherencia, podemos ver que cuando el ser humano se cierra por el *ego* con el que se asume como completo, resulta incoherente con su propia funcionalidad y se desintegra, social, mental, espiritual y hasta físicamente.

La ética posmoderna que delineamos es tal que complementa y redetermina la ética autónoma individualista de la modernidad con la heteronomía y la alteridad “descubiertas” en la posmodernidad, en la que la otredad toma un lugar muy significativo en la comprensión del sujeto y de lo que es lo suyo y no lo es. La estructura del sujeto tiene como parte esencial la estructura social y, ambos, como sistemas funcionales o disfuncionales tienen cualidades estructurales. La comprensión de la estructura de la sociedad y de la estructura del sujeto como fractales es importante en este desarrollo.

La libertad y la dignidad no son esencias que estén solamente inherentes en cada individuo con independencia de su relación de los otros e inclusive como producto de su independización de la otredad. La libertad no es indeterminación ni la dignidad una excelencia ontológica que coloque al ser humano por encima de los demás seres de la naturaleza. La libertad y la dignidad, que son dimensiones interdependientes (no hay dignidad sin libertad y viceversa) son cualidades estructurales del ser huma-

no sí, pero, al ser parte de la estructura ontológica del sujeto individualmente tomado, la estructura social que le debe ser interiorizada (cómo superó que sirva de base para ir configurando un yo siempre móvil y transformable), la libertad-dignidad son cualidades que emergen en relación con la otredad, no en pura autonomía sino también en heteronomía.

La libertad es una dimensión de la responsabilidad, de la respuesta hábil al otro y de la disposición de responder de manera correcta a la presencia del otro. Esa disposición actitudinal hacia el otro es el reconocimiento de que es otro que yo, digno de respeto y que de ese respeto interdepende nuestra propia posibilidad de libertad y dignidad. Libertad no como independencia e indeterminación sino como determinabilidad y autodeterminabilidad y dignidad no como una excelencia ontológica (es una simple diferencia) sino como posibilidad de transformación de sí y del entorno.

El último apartado del capítulo segundo trata sobre la ética como re-ligare, es decir, trata de integración, ser íntegro en sí mismo, física, mental, espiritual, socialmente, y que la sociedad a su vez esté integrada, una sociedad comunidad y no una sociedad de competencia como la que padecemos y que fomenta la desintegración pues en la individualidad es más fácil hacer presa para la enajenación al consumo.

El capítulo tercero que proponemos se presenta como la aplicación de lo aprendido en los capítulos antecedentes, principalmente en la formulación de una ética posmoderna en el capítulo segundo a una teoría de los derechos humanos en particular y del derecho en general. Esto último sería solo una manera de presentar el capítulo ya que una de las conclusiones a las que arribamos en este sentido es que una teoría del derecho coherente con la estructura ontológica del ser humano dibujada en la ética posmoderna que proponemos es siempre una teoría de derechos humanos.

El primer apartado de este capítulo comienza con una introducción a la teoría generacional de los derechos humanos que consideramos obsoleta en términos descriptivos pues hace parecer a los derechos humanos como desconectados entre sí como paquetes independientes. La propuesta de esta primera parte es que las generaciones de derechos humanos han fracasado en su operatividad o efectividad ya que el marco en el que se insertan de la cultura occidental y el derecho moderno no les es un suelo propicio o fértil para ello. Mientras el sistema occidental sea un sistema económico y de consumo, los derechos humanos serán privilegios que solo las personas con capacidad de consumo podrán comprar.

La teoría generacional es buena para explicar la historia de la concepción de los derechos humanos en occidente moderno, así como sus reivindicaciones, pero no para explicar su ontología y su fenomenología. Los derechos humanos supuestos como conceptos normativizados formalmente en catálogos resultan inoperantes, es decir, no tienen efectividad ni fuerza, no poseen vigencia sociológica pues el marco cultural en el que surgieron, la cultura afirmativa que causa malestar, la sociedad capitalista de consumo adictivo no es propicia para ellos. El objeto del derecho moderno es proteger y dar seguridad a transacciones comerciales, a la acumulación de capital, no a la protección de personas. Al estar divididos en catálogos y verse solo como normas jurídicas y estas solo como normas con posibilidad de coacción, los derechos humanos terminan siendo privilegios del mejor postor.

La teoría unitaria de los derechos humanos está basada evidentemente en la unicidad del fenómeno como cualidad emergente de las relaciones funcionales humanas. Lo que conocemos positivado en normas y principios como derechos humanos son las conceptualizaciones y significaciones de diferentes dimensiones del mismo fenómeno bajo diferentes circunstancias y disposiciones relacionales humanas. Así, los derechos humanos en plural son interdependientes, indivisibles, tal como lo son los seres humanos y la humanidad misma.

El concepto central de esta propuesta de comprensión del fenómeno de los derechos humanos y su naturaleza u ontología es el concepto de transpersonalidad, por lo que en los siguientes apartados aclaramos la diferencia con otras definiciones del concepto, por ejemplo, tal como lo entiende Radbruch o como fue interpretado por los totalitarismos del siglo XX. También hacemos distinción y señalamos el parentesco entre el transpersonalismo y el personalismo mouneriano.

El concepto de transpersonalidad que usamos para nuestra teoría unitaria de los derechos humanos está emparentado con el personalismo de Mounier, el humanismo de Levinas por un lado y con la definición del concepto de la psicología transpersonal de Big Sur por otro. Definimos transpersonalidad con relación a los conceptos de interdependencia e interdefinición e ilustramos con los conceptos de fractal y de espíritu según la definición hegeliana del mismo, mostrando su parentesco con el concepto de valor como cualidad emergente. Es decir, los derechos humanos son, como fenómeno (no como conceptos o significaciones del fenómeno) espíritu humano. Con estas ideas proponemos una visión del fenómeno de los derechos humanos como integral y transpersonal.

A la imagen de los derechos humanos que proyecta esta teoría unitaria de los mismos no le es conveniente para dibujar su estructura formal, un modelo piramidal axiomático ni un modelo de red tipo balsa (ni modelo fundacionista ni modelo coherente) sino más bien un modelo rizomático en el que cada derecho humano es un nódulo, no hay un centro jerárquico y las jerarquías entre derechos solo se establecen reaccionando en el caso concreto y mediante métodos de interpretación como la ponderación.

En los siguientes apartados se hace un esbozo de una idea del derecho que intenta ser coherente con una teoría de los derechos humanos alineada a su vez con una teoría ética posmoderna de corte ontológico antropológico, comenzando con una concepción general acerca de la filosofía, del derecho y de la filosofía del derecho.

La introducción de una concepción como esta de los derechos humanos y del derecho solo es compatible con un modelo principialista de la Constitución y con un cambio en el modelo de Estado, es decir, es compatible con lo que se ha dado en llamar neoconstitucionalismo y con un Estado Democrático y Constitucional de Derecho. El modelo de Estado tradicional, legalista que identifica derecho con Estado con producción formal monopolizada, que identifica igualmente Estado con gobierno, gobierno con gobernantes, poder, con dominio y a los gobernantes como funcionarios, una elite separada del pueblo no es para nada compatible con la teoría de los derechos humanos que pintamos alineada con la teoría ética que hemos construido. Los derechos humanos resultan así límites y legitimadores del poder.

El sistema jurídico en su totalidad, el derecho como un todo, como fenómeno de la realidad, como normas que estructuran las relaciones de debitud y justicia y que contienen criterios de maximización para el desarrollo humano, debe ser en su totalidad dimensión de la protección de los derechos humanos, debe estar irradiado completamente por la naturaleza de estos y toda norma del sistema y acto de autoridad debe entenderse tiene juridicidad solo si son efectivamente dimensiones de los derechos humanos.

El derecho no solo es forma normativa, tiene un contenido esencial que puede ser encontrado analizando sus finalidades y funciones, el derecho tiene la finalidad de proteger a las personas, de darles lo suyo que es la dignidad libertad para escoger una forma de vida y desarrollarla y alcanzar la plenitud con ella. Las etimologías de las palabras *ius* y derecho nos ayudan en este encuentro.

De esta manera la juridicidad del derecho, lo que lo distingue de las normas morales, no es la coacción o no solamente la coacción. Sin dejar de ser la cualidad de lo jurídico interdependiente de causas y condiciones, lo principal es su remisión a derechos humanos, la protección de las personas y el criterio ético de servir o tener como fin el establecimiento y garantía de las condiciones de posibilidad de funcionamiento de la estructura ontológica del ser humano.

Congruente con una teoría transversal de los derechos humanos debe ser también una deontología jurídica, una ética de la profesión. Nos valemos de la etimología de la palabra profesión, para mostrar que el profesional del derecho al prestar juramento de obedecer la Constitución e independientemente del ámbito de la profesión al que vaya a dedicarse incluido el ejercicio privado, ha de ser siempre un defensor de derechos humanos.

En el profuso epílogo no solo se centran y aterrizan las ideas y argumentos de cada capítulo dando ilación a los apartados de cada uno de ellos, sino que además pretende ser una síntesis y epílogo de toda la investigación que aclara y palía las oscuridades del lenguaje técnico jurídico y filosófico de la misma. Un lector no especializado tal vez halle mucho más provecho y utilidad en leer primero el epílogo de esta manera. Atendiendo a la propia seugerencia del doctor Pablo González Casanova en su libro sobre las nuevas ciencias y las humanidades, sobre cómo leerlo, repetimos aquí parte de sus palabras y lo haremos también al principio de las conclusiones “¿Cómo leer este libro? De corrido como se acostumbra, o yendo... al epílogo —que también es una síntesis— y de allí hacer un recorrido de principio a fin”. Tal vez así podamos ser generosos con el lector no especializado que increíblemente se aventure en estas páginas y a la vez ganemos la benevolencia, la paciencia y la tolerancia del inverosímil lector sí especializado.





# Definición epistemológica de la ética

El “orden geométrico” que impone la modernidad indica que, ante un nuevo término presentado al conocimiento, lo primero a realizar consiste en definir. El término, acuñado ante nosotros enfocado a la operación conceptuadora y así aprehender el conocimiento del concepto definido, recae en el término ética, y la primera definición ensayada subyace de tipo *epistemológica*, ya que es el conocimiento de lo que se entienda por el término ética, lo que sea *la ética*, lo que queremos aprender: queremos definir el término ética para conocer su concepto y saber qué es y qué no es; ponerle límites al término para definir su *ser*, definirlo. Es así como pretendemos conocer el concepto, la definición, en lugar de conocer el fenómeno por sí mismo.

La definición que ensayamos en primer lugar yace como una definición *epistemológica* y ofrecemos dar razón del por qué. Luego, al ser la epistemología la *ciencia (o teoría) del conocimiento*, resulta conveniente a una primera aproximación: desentrañar el término ética, hacerlo desde la perspectiva de la ciencia del conocimiento. En segundo lugar, el presente estudio centra su atención sobre ética posmoderna sabiendo que lo que sea entendido como posmoderno guardará relación con lo moderno.

Entonces, *la perspectiva* moderna, en términos generales y desde diferentes apreciaciones consistirá en: *la perspectiva del conocimiento*, del conocimiento científico, es decir, principalmente, una perspectiva epistemológica, una perspectiva de la ciencia del conocimiento científico. Adelantar una definición epistemológica de la ética vale tanto como decir, adelantar una definición moderna de la ética, una definición científica. El porqué de la perspectiva moderna como una perspectiva epistemológica en sus diferentes versiones (metafísica-positivista-lógica), se aclarará a su debida oportunidad (*infra 2.*), pero hay que adelantar algunas generalidades de la epistemología y la modernidad.

La tradición occidental de la cual somos herederos comienza con los griegos, en específico los presocráticos, y todo el afán desde ellos hasta nuestros días va dirigido al conocimiento. No obstante, cuando decimos que la perspectiva de la modernidad es la perspectiva epistemológica, lo decimos en un sentido muy estricto, en el de la pretensión sobre *la certeza objetiva y verdadera del conocimiento*; la aprehensión objetiva y cierta de lo conocido, así como *la independencia y la precedencia de la epistemología con respecto de la filosofía y la gnoseología*.

La modernidad pues, pretende certeza y objetividad para ello, revolucionará la epistemología, la manera en que ella, la modernidad, ve como nosotros, los seres humanos conocemos el mundo con esa certeza y objetividad, y los pasos dados, a fin de seguir para que esos elementos se produzcan. Sin embargo, conocer no va ligado únicamente a la modernidad, como hemos mencionado, sino de toda la tradición occidental, partiendo de los griegos, por tanto, el propio concepto de epistemología de la modernidad hunde sus raíces en lo interpretado por los griegos de esta palabra.

La epistemología, normalmente se define como “la rama de la filosofía que investiga el origen, la naturaleza, los métodos y límites del conocimiento humano; que estudia sus presuposiciones y fundamentos, así como su extensión y validez: la teoría o “ciencia” del método y fundamento del conocimiento; la rama de la filosofía que pregunta “¿cómo sabemos que sabemos?”; el estudio científico (opuesto al filosófico) de las raíces y caminos del conocimiento; etcétera.<sup>1</sup> Cómo, por qué, para qué y

<sup>1</sup> “A branch of philosophy that investigates the origin, nature, methods, and limits of human knowledge; that studies the nature of knowledge, its presuppositions and foundations, and its extent and validity; The theory or science of the method or grounds of knowledge; asks the question “How do we know what we know?”; the scientific (as opposed to philosophical) study of the roots and paths of knowledge is epistemics (1969)”. Epistemology (epistemología). Dictionary.com. Online Etymology

qué podemos conocer...”; las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Sería entonces, la *ciencia* del conocimiento.

Siguiendo la idea de Juliana González, las etimologías de las palabras no importan por erudición o en sí mismas, sino por la *experiencia originaria* que pueden expresar de los primeros encuentros del hombre con la realidad.<sup>2</sup> Las palabras “pueden ser portadoras de un saber humano y expresar una experiencia directa del mundo, tanto del mundo externo, como del mundo interior”.<sup>3</sup> Esta idea, sobre todo, aplicable al lenguaje de la ciencia en general y al de la epistemología en particular, pues lo que sea la ciencia o la epistemología, tal como la modernidad las entiende, resulta siempre —casi siempre— como hemos indicado, desde el *punto de vista* de la tradición occidental cuyas raíces las encontramos en la antigüedad griega.

Así, para tener un adelanto de lo que sea la epistemología y la definición epistemológica de algo, habría que explorar la etimología de la palabra. Y resulta que, ésta es un neologismo acuñado en 1856 por el filósofo James F. Ferrier, quien tomó la palabra del griego jónico επιστημη, *epistéme*, “inteligencia; conocimiento, noción; saber; ciencia; destreza; pericia”,<sup>4</sup> de επιστασται, *epistasthai*, *saber cómo hacer, entender*, literalmente, *sobreestar*, de *epi-*, *encima, arriba de*, e *histasthai, estar*.<sup>5</sup> Podría ser que la idea emitida por la palabra es que, al *estar encima de algo*, se tiene una mejor vista, visión, contemplación y *conocimiento* de lo observando desde esa cima. Esto desde la cima es la realidad, y lo de encima, el instrumento del conocimiento mismo. Dicho instrumento, esta cima, es la ciencia, la *teoría* científica que pretende dar cuenta de la realidad. La ciencia produce conocimiento; la epistemología estudia las condiciones de posibilidad de producir ese conocimiento, de que se produzca óptimamente y de certificar que lo producido sea válido. La cima desde la que se conoce la realidad, es la ciencia misma y sus métodos.

---

*Dictionary*. Douglas Harper, Historian. <http://dictionary.reference.com/browse/epistemology> (consulta: 21 de febrero de 2009).

<sup>2</sup> González, Juliana, *El Ethos, destino del hombre*. 2a. ed. México. UNAM/FCE, 2007, p. 9.

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> Pabón S. de Urbina, José M., *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-Español*. 18a. ed. Barcelona, Vox, 2004, p. 243. επιστημη. Las cursivas y el subrayado es nuestro.

<sup>5</sup> *Epistemology* (epistemología). Dictionary.com. *Online Etymology Dictionary*. Douglas Harper, Historian. [http://www.etymonline.com/index.php?term=epistemology&allowed\\_in\\_frame=0](http://www.etymonline.com/index.php?term=epistemology&allowed_in_frame=0) (consulta: 10 de junio de 2015). Ver también “Stand”, “to stand over” y “to understad”, en: *Human Advancement*, “Etymology Corner — Stand” <http://www.humanadvancement.net/blog/index.php?itemid=196> (consulta: 10 de junio de 2015).

La idea de sobreestar encima y ver mejor la realidad guarda relación con la experiencia griega de la verdad y la teoría. No nos ocuparemos a detalle de estas palabras, sino en el lugar oportuno, pero baste adelantar que la experiencia del saber griego, del conocimiento griego, no tiene relación con el saber, sino con la visión (como en el alemán) luego, en la palabra teoría resuena doblemente esta visión contemplativa, una visión tras la realidad e incluso, la puede ver porque está presente en la luz, la luz de la razón, la presencia. Sin embargo, esta visión no deja de ser subjetiva, parcial, equívoca, temporal y particular. Además, debemos considerar que la visión contemplativa parte del *ego*, por lo que corre el riesgo de apartarse de la realidad.

Conviene ahora hacer alguna precisión acerca de la modernidad y de la afirmación en donde la epistemología es la perspectiva propia de la modernidad. A diferencia de la gnoseología, es decir, referente al conocimiento y el estudio de las condiciones en posibilidad del conocimiento sobre la realidad en general y del conocimiento propio conocimiento en particular, son la perspectiva propia de la modernidad.

En la modernidad, se opera lo que podríamos llamar un *giro epistemológico* que empieza con el desencantamiento de la razón, la desacralización o secularización de los fueros inherentes a la filosofía, la ciencia y la razón. Este desencantamiento tiene sus raíces en Guillermo de Ockham y su famosa navaja: *no multiplicar los entes sin necesidad*; “no se debe explicar la existencia de una cosa dada empíricamente, imaginando, detrás y más allá de ella, otra cosa cuya hipotética existencia no puede verificarse”.<sup>6</sup> Este es un intento de desmarcarse, *des-encantarse* de la teología en particular y de la metafísica en general, intento muy fructuoso para el avance de la ciencia y del conocimiento, pero parcial en el desencantamiento. Pero intento al final, que proporciona un nuevo marco epistemológico-metodológico, para poder ver el objeto en sí y no a través de dogmas teológicos/metafísicos.

La navaja de Ockham permite “rasurar” las subjetividades dogmáticas y ser objetivo. Con este rasero se limita la razón sí, pero se le corona reina y señora dentro de sus límites, así se pergeñan los dos modelos epistemológicos de la modernidad, el empirismo y el racionalismo. Sin embargo, se tomará en cuenta que ambos privilegian la *experiencia*, así como también

---

<sup>6</sup> Gilson, Etienne. *La unidad de la experiencia religiosa*. 2a. ed. Trad. de Carlos A. Baliñas Fernández. Barcelona, Rialp, 1966, p. 94.

Es importante subrayar que en estas teorías tanto, los datos de la percepción como los principios particulares de la experiencia quedan supeditados a principios universales del conocimiento. Entonces, si la percepción y la experiencia hablan de la multiplicidad, particularidad o contingencia, los intereses superiores del conocimiento les “reconducirán” hacia los principios de unidad, generalidad o necesidad, respectivamente.<sup>7</sup>

Lo propio de la modernidad, entendemos, la perspectiva propia de la modernidad es epistemológica porque privilegia la objetividad y la certeza, logra esto mediante métodos que, a través de la experiencia, hacen abstracción de las particularidades y de las contingencias. En palabras de Reyes Mate, “¿No era proclama de la filosofía moderna el dicho “no prestar atención a nada que no se haya experimentado?”<sup>8</sup> “[...] la experiencia es el contenido de la conciencia”<sup>9</sup> y “El objeto de la conciencia [...] reside en el *verdadero saber* del que se tiene que ocupar [...] la conciencia *científica*”.<sup>10</sup>

Cuando decimos, que la epistemología se independiza y precede a la filosofía, decimos que la actitud eminentemente moderna es la del conocimiento científico, así la epistemología —la ciencia por excelencia— pues se considera “la ciencia de la ciencia”, la modernidad radica en un modelo epistemológico específico tendente a la universalidad, objetividad y verdad posteriormente, la filosofía es desplazada a un segundo (o tercer) plano, en el papel de “sirvienta” de la ciencia, que critica o hace análisis lógico formal de sus supuestos y argumentos y clarifica sus conceptos (pareciéndose en este ámbito clarificador, más a la filología que a sí misma). La actitud moderna radica en una actitud científica, empezando por la ciencia del conocimiento, la ciencia de la ciencia.

No es de extrañar pues, que independientemente del problema de cuando ocurre el inicio de la modernidad, ya sea con Ockham, Descartes, Kant, o Hegel, según las preferencias,<sup>11</sup> ésta, “asumió que los procedimientos racionales servían para abor-

<sup>7</sup> Reyes Mate, Manuel, *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos Editorial, 1997, p. 181.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 179.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> “Unos fechan el origen de la modernidad en 1436, año en que Gutenberg adoptó la imprenta de tipos móviles; otros, en 1520, año de la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; otros, en 1648,

dar los problemas intelectuales y prácticos *de cualquier área de estudio*<sup>12</sup>, y esto quiere decir, que se puede hacer ciencia, *episteme*, de cualquier materia, actitud hallada en el cientificismo positivista del siglo XIX, esto se manifiesta en las nomenclaturas de las áreas de la ciencia, i.e. biología, ciencia de la vida; sociología, ciencia de la sociedad; jurisprudencia, ciencia del derecho; y, ética, *ciencia de la moral*. Así pues, la definición epistemológica, científica, positivista y, por tanto, moderna de la ética es “Ciencia de la moral”. Dejaron de tomar en cuenta que no todos los fenómenos experimentados por el ser humano pueden ser analizados por la ciencia, el método científico y la métrica. Ejemplos claros los tenemos en el amor, la felicidad, la amistad, la ética y valores como la justicia, la equidad, honestidad, etcétera. Todas ellas escapan al método científico y a la epistemología. Cuando el método científico se enfrenta al conocimiento de estas realidades o cualidades no tiene manera de explicarlas como lo hace con otros objetos de estudio. Sin embargo, todas ellas existen, se logran percibir, consigue apreciarse y presentan formas de manifestación capaces de cautivar al ser humano.

Así pues, la definición epistemológica de la ética nos presenta dicho término, ética, como la realidad a conocer por la ciencia. Aquí tropezamos con la primera dificultad, pues al término ética suele significársele en la tradición occidental como “costumbre y, por ello se ha definido con frecuencia la ética como la doctrina de las costumbres”.<sup>13</sup> La ética es la ciencia de las costumbres, la ciencia de la *moral*, que vale tanto como decir, la ética es la ciencia que estudia la moral, las costumbres, la ética; ¿la ética es la ciencia que estudia la ética, en cuanto moral, costumbres? ¿Ética es igual a moral?

Al ser el signo distintivo de la modernidad, el conocimiento científico y la reina de las ciencias filosóficas la epistemología, la definición de la ética debe ser de carácter epistemológico, la ética es conocimiento de algo, y ese algo que conoce la ética es la moral.

---

al finalizar la Guerra de los Treinta Años; otros en 1776 y 1789, los años en que estallaron las revoluciones estadounidense y francesa respectivamente; mientras que, para unos pocos, los tiempos modernos no empiezan hasta 1895, con *La interpretación de los sueños* de Freud y el auge del “modernismo” en bellas artes y literatura”. Toulmin, Stephen. *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península, 2001, p. 27. La tradición la sitúa en la fecha de publicación del *Discurso del método* de Descartes, en 1630, y los frutos visibles de la misma hasta la segunda mitad del siglo XIX.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>13</sup> Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994, p. 1141.

Entonces, para definir una ética “posmoderna” debemos indicar cuál es “el” (o “los”) signo(s) distintivo(s) de la posmodernidad y a partir de aquél se defina a la ética.

Existen ciertos fenómenos cuya descripción resulta sumamente difícil, ya sea porque el lenguaje no alcanza para el logro de dicho objetivo, o porque partimos de una base errónea para poder aprehender el fenómeno y luego comunicarlo a los demás. Ciertamente, aquello incapaz de medir, palpar, describir a lo físico porque se muestra externamente de una manera extraña, fuera de contexto e imposible de dominar nos da inseguridad, miedo y preferimos reducirlo a conceptos aprehendidos, dominados, pese a no ajustarse cabalmente, al fenómeno.

La definición de una ética posmoderna parte de la ruptura con los atavismos propios de la modernidad, del método científico y del conocimiento que deviene únicamente de la racionalidad, de la supuesta objetividad cuyo fin siempre es de manera veraz e inequívoca.

Ahora bien, la definición de una ética posmoderna habrá de contener todos esos elementos característicos a la posmodernidad como movimiento intelectual y de las artes, ello implica necesariamente una ruptura con los dogmas de la modernidad, de preferir el conocimiento de los conceptos al de las realidades y fenómenos por sí mismos, sin intermediación que lo distorsione.

### 1.1. LA CIENCIA DE LA MORAL O ÉTICA EN SENTIDO CIENTÍFICO

Tomamos el modelo de Moritz Schlick como culmen de la ética moderna iniciada por Kant.

Es la versión más formalista y rigurosa del positivismo materialista de Comte, ocurrido en plena eclosión del paradigma moderno del científicismo positivista de mediados del siglo XIX; a tal grado que algunos fechan ahí el surgimiento de la modernidad. Ahí, por ejemplo, surge en estética el arte moderno o *art nouveau*, curiosamente como contraataque al formalismo —el *art nouveau* es “redondo y no cuadrado” como, por ejemplo, la escuela de Bauhaus, en la propia época de Schlick.

Para Moritz Schlick, la ética es una ciencia porque la solución correcta de sus problemas constituirá un sistema de proposiciones verdaderas, y este sistema será la ciencia o conocimiento de dicho objeto.

La ética desde esta perspectiva únicamente proporciona conocimiento, solo eso. Siguiendo esa lógica, la ética resulta teórica, porque sus investigadores exclusivamente tratan o deberían tratar o solo, podrían hallar las soluciones correctas a sus interrogantes enfocadas hacia un carácter teórico. La aplicación práctica de las soluciones dadas, de ser posible aquello, no concibe el dominio de la ética.

No descarta la posibilidad de que alguien pretenda aplicar las soluciones teóricas dadas a la vida práctica. Sin embargo, la ética no tiene otra meta que la verdad. No obstante, cabe preguntarse también ¿Qué es la verdad? A pesar de que escapa nuestro propósito, la verdad debe ser vista como una cualidad estructural, por tanto, no siempre se encuentra presente, es intermitente y se aprecia a la luz de quien la experimenta. La verdad tomada como axioma emana de lo real, a diferencia de lo aparente. Entonces, quien puede describir con claridad la realidad del amor, de la amistad, del justo, de lo equitativo, de la ética. Resulta probable, que todos nos hayamos enfrentado a dichos fenómenos, pero quien tiene la autoridad para describirlos, explicarlos y comunicarlos con toda claridad, de tal suerte que todos logremos un acuerdo (universal).

Mientras el investigador de la ética se ocupe en sus interrogantes teóricas, debe olvidar un gran interés humano además del propio en el mero conocimiento, en el objeto de la investigación. De lo contrario, el investigador corre el riesgo de convertirse en predicador. Al pensador únicamente le debe entusiasmar el conocimiento de la verdad evitar un pensamiento influenciado por sus emociones, sentimientos, deseos, esperanzas y temores que atentan en todo momento en contra de la objetividad.

Existe la posibilidad de que el investigador y el profeta recaigan en una misma persona, aunque ambas finalidades no son susceptibles de actuar paralelas al mismo tiempo.<sup>14</sup> A fin de cuentas, el propósito de la ciencia radica en ser predictiva o “profética”, pues al analizar fenómenos reversibles anuncia que, ante la aparición de determinadas causas sucederán tales efectos y en esto se basa el éxito del dominio de la ciencia sobre la naturaleza que llamamos técnica.

La definición que ha brindado el pensamiento moderno, en un sentido epistemológico, de la ética, reside en una definición acerca del *conocimiento científico*, claro y distinto, universal, objetivo y cierto, de lo que sea la moral, o de los principios universales y objetivos, los axiomas de toda moral positiva; y quedamos que esto es

---

<sup>14</sup> Schlick, Moritz, “¿Qué pretende la ética?”, en Ayer, A. J., *El positivismo lógico*. Trad. de F. Aldama et al. México, FCE, 1965, p. 251.



así, porque la modernidad pretende el conocimiento científico positivo de cualquier objeto de estudio.

La mayoría de los manuales de ética de uso corriente reflejan esta situación con sus definiciones. Veamos algunos ejemplos, seleccionados de forma arbitraria, pero clásicos de la materia, no sin antes hacer una precisión; no todos los manuales de ética escolares o más especializados establecen a la ética y a la moral como sinónimos, pero, haciéndolo o no, la mayoría si identifican a la ética como a la ciencia de la moral o de las costumbres o de la conducta, por ello vale la pena profundizar al respecto.

Otro de los autores que hemos elegido dada la época delimitada es Mendive, quien nos ha brindado una definición alrededor del año de 1890, en pleno apogeo de la modernidad, y agudización de sus características más profundas, cientificismo y positivismo; “Por tanto, si queremos dar una definición nominal de la Ética, debemos decir que es *la ciencia de las costumbres*; y porque estas costumbres son las que pertenecen a los hombres y no a otros seres cualquiera, fuerza es añadir que la Ética es *la ciencia de las costumbres humanas*”.<sup>15</sup>

Menciona nuestro autor una definición *nominal*, por lo tanto, está basada en el nombre, en la etimología de la palabra ética.

Observemos luego, la definición propuesta por Adolfo Sánchez Vázquez: “*La ética es la teoría o ciencia del comportamiento moral de los hombres en sociedad*”. O sea, es ciencia de una forma específica de conducta humana.

En nuestra definición se subraya, en primer lugar, el carácter científico de esta disciplina; o sea, responde a la necesidad de un tratamiento científico de los problemas morales. De acuerdo con este tratamiento, la ética se ocupa de un objeto propio: el sector de la realidad humana que llamamos moral, constituido —como ya hemos señalado— por un tipo peculiar de hechos o actos humanos. Como ciencia, la ética parte de cierto tipo de hechos tratando de descubrir sus principios generales. En este sentido, aunque parte de datos empíricos, o sea, de la existencia de un comportamiento moral efectivo, no puede mantenerse al nivel de simple descripción o registro de ellos, sino que los trasciende con sus conceptos hipótesis y teorías. En cuanto conocimiento científico, la ética ha de

---

<sup>15</sup> Mendive, José. *Elementos de ética general*. 2a. ed. Valladolid, Imprenta y Librería de la Viuda de Cuesta e Hijos, 1890, p. 3.

aspirar a la racionalidad y objetividad más plenas, y a la vez ha de proporcionar conocimientos sistemáticos, metódicos y, hasta donde sea posible, verificables.<sup>16</sup>

De esta manera volviendo a Moritz Schlick, el objeto de estudio de la ética, según él, recibe varios nombres que son utilizados en la vida cotidiana, entre los que destaca: la moralidad, o lo moralmente valioso “guía” de conducta o “norma” de la conducta humana, lo que se nos exige, y finalmente lo reduce al “bien”.

A partir de tal perspectiva, aquello que la ética pretende hacer con ese objeto se limita exclusivamente a conocerlo. Por lo tanto, su objeto no puede consistir en la producción de moralidad, tampoco le corresponde afianzarla, ni darle vida; así tampoco tiene como propósito producir el bien, ni llevarlo a la práctica en la vida humana.<sup>17</sup>

Es posible advertir del pensamiento de Sánchez Vázquez, cómo la tradición, a la ética como ciencia, anota las características generales que comparte la ciencia ética con la ciencia en general. Afirmar, que parte de un sector determinado de la realidad, como los hechos o actos humanos que toma como su objeto de estudio; indicando además que la ciencia ética trasciende a la moralidad, es decir, no es una simple descripción, sino que, al describir, generaliza elaborando conceptos, hipótesis y teorías ordenadas sistemática y metódicamente para alcanzar la racionalidad y objetividad.

Adolfo Sánchez Vázquez es el traductor de un curioso manual de ética o teoría moral de corte marxista, donde el autor, Shiskhin, indica que “[...] el ámbito de la moral se convierte también en objeto de estudio por parte de una ciencia especial, de la ética”.<sup>18</sup>

Otro ejemplo que vale la pena citar proviene de la doctrina sobre deontología de los servidores públicos en su parte conducente a la letra manifiesta: “Antes de empezar a analizar qué es ética conviene saber que el término deriva del griego *étikos* y significa ‘costumbre’, por ello se define con frecuencia como la doctrina de las costumbres o ciencia de la conducta”.<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. México, Grijalbo, 1969, p. 22.

<sup>17</sup> Cfr. Schlick, p. 252.

<sup>18</sup> Shiskhin, A. F., *Teoría moral*. Trad. Adolfo Sánchez Vázquez. México, Grijalbo, 1970, p. 15.

<sup>19</sup> Cantarell Gamboa, Melvin, *Ética y deontología del servidor público*. México, Hobbington, 2001, p. 23.

Sería suficiente anotar un ejemplo más, tomado de un clásico de nuestras escuelas, Raúl Gutiérrez Sáenz, quien después de dar caracterizaciones generales concluye que “De acuerdo con esto, la Ética sería *la ciencia de las costumbres*”.

“Por tanto, la definición real de Ética es: *Ciencia que estudia la maldad o bondad de los actos humanos*”.<sup>20</sup>

Para conocer el “bien” como cualquiera otro objeto de estudio, debemos señalar cierta característica o conjunto de características específicas y distintivas de todos los demás objetos de estudio especialmente. De no ser así, no habría la posibilidad para denominarlo con un nombre específico, recordando que cada nombre utilizado en el lenguaje para comunicar algo, debe tener un significado susceptible de ser indicado (árbol, perro, casa, persona, ser humano, bien).

En su obra, Moritz Schlick examina algunos ejemplos dentro del campo de la biología para luego enfocarse al objeto propio de la investigación de la ética, “el bien”.<sup>21</sup>

Él mismo se da a la tarea de definir el “bien”, sin que lo haya logrado y así lo reconoce, pues se trata de una experiencia que probablemente el lenguaje no alcance para definir. Pone a manera de ejemplo la definición de verde, porque si bien es cierto no se le puede definir, se puede fijar su significado señalando qué es igual al prado durante un verano o bien, como el follaje de un árbol. De la misma forma, el bien y lo bueno probablemente sean indefinibles, aunque si existe la posibilidad de señalar con precisión, las condiciones en que se aplican estas palabras.<sup>22</sup>

Entonces, él mismo se pregunta si la tarea del investigador de la ética se agota al definir con exactitud el sentido con el cual se usa realmente la palabra “bueno” o *bon*, o *gut*, o *buono*. ¿Es acaso el propósito de la ética la enunciación del significado de las palabras mediante definiciones?, luego, debemos creer ¿que la ética es una rama de la lingüística? Lo que queda claro es que para el autor parece una empresa sumamente difícil definir “el bien”, “lo bueno”. Sin embargo, le resta importancia a la formulación de las definiciones ya que estas últimas constituyen medios para la consecución de un fin, trabajan como el punto de partida de la tarea del conocimiento.

Para la ética no es tan importante el conocimiento de lo bueno como la relación con otras cosas, su conexión con otros objetos. Califica de absurdo no pedirle a la ética

<sup>20</sup> Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Introducción a la ética*. 8a. ed. México, Esfinge, 2006, p. 14.

<sup>21</sup> Schlick, *op. cit.*, pp. 252 y 253.

<sup>22</sup> *Idem*, pp. 255-256.

otra cosa que el establecimiento arbitrario del significado de una palabra. No obstante, esta labor bajo una definición fundamental no debe desdeñarse, porque puede significar el punto de partida para conocer el objeto de la ética.<sup>23</sup> Resulta tan indefinible como lo sería cualquier color, lo cual no implica que no se puedan señalar las condiciones en donde se aplica la palabra “bueno” o sus equivalentes en idiomas distintos. Esto se logra, dice el autor, fuera de la realización de un análisis filosófico profundo, porque este asunto trata más de una situación de hecho y de carácter descriptivo.

La perspectiva de la modernidad deviene epistemológica, es decir, científica, en donde para cada ámbito de la realidad existe o se intenta una ciencia específica sobre ese ámbito constituido en objeto; en segundo lugar, existe un ámbito particular de la realidad constituido por la moral, o sea, las costumbres, y ésta puede tratarse científicamente, por una ciencia llamada ciencia de la moral o Ética, en sentido epistemológico, en tercer lugar, que la moral está caracterizada como, nuevamente es menester subrayar, por los hechos y actos humanos constitutivos de las costumbres por ello, la moral son las costumbres.

Como una primera crítica, hemos señalado que salta a nuestra vista esta redundante caracterización de la moral tanto de la ética como costumbres y posteriormente, a esta última se le caracterice, aparentemente sin ninguna razón como ciencia de la moral, estableciendo entre ética y moral sinónimos, bajo la concepción de un avatar histórico o caprichoso, a la palabra ética se le concedió un nivel superior que a la palabra moral. Nuevamente, importante anotar que no todos los autores toman a la ética y a la moral como sinónimos, pero aun no haciéndolo, no aprovechan las ventajas que pudiera aportar el no hacerlo y, por tanto, no ven las insuficiencias del enfoque epistemológico; insuficiencias solamente, no inutilidad.

Por las razones expuestas en el párrafo anterior, habremos de darnos a la tarea de distinguir con claridad lo que ha de entenderse por ética, y también por moral, con sus alcances y limitaciones, lo cual nos habrá de servir no solo para criticar a los pensadores pronunciados en favor de equiparar ambos términos aún sin mencionarlo de manera expresa, pero con nitidez se desprende de la lectura de su obra, sino también para abonar en favor de quienes postulan a la ética como filosofía primera.

---

<sup>23</sup> Schlick, pp. 253-255.

## 1.2. LA MORAL

Como lo hicimos en el inciso anterior, hemos de volver a los manuales de uso de ética que hemos tomado como muestra y analicemos el problema evidente:

Mendive indica que “Ética en griego es lo mismo que moral en nuestra lengua [...] Las dos palabras ética y *moral* son nombres derivados de otros ( $\epsilon\theta\omicron\varsigma$  y *mos*), los cuales significan lo mismo que *costumbre*”.<sup>24</sup>

Shishkin, por su parte indica: “Se acostumbra a entender por moral el conjunto de principios o de normas (reglas) de comportamiento de las personas que regulan las relaciones de éstas entre sí y también respecto a la sociedad, a una clase determinada, al Estado, a la patria, la familia, etcétera [...]”. En este mismo sentido, es decir, como conjunto de normas de comportamiento, también se suele emplear el concepto de “ética”. El empleo de los dos términos para designar un mismo contenido procede de tiempos remotos. El vocablo ético se deriva del griego *ethos*; la palabra moral, del latín, *mos (moris)*. Ambos vocablos significan lo mismo: “costumbre”, “hábito”.<sup>25</sup>

Gutiérrez Sáenz, establece la misma sinonimia entre estos dos vocablos, definiéndolos como costumbres: “La palabra ética viene del griego *ethos*, que significa costumbre. La palabra *moral* viene del latín *mos, moris* que también significa costumbre. Por tanto, etimológicamente, ética y moral significan lo mismo; las dos palabras se refieren a las costumbres o, mejor dicho, a la conducta humana establecida en una época o en una región”.<sup>26</sup>

Este autor introduce otro elemento clásico de estas definiciones, a saber, la dimensión relativa de la moral, su ubicación espacio-temporal y, el ser puestas por el hombre, por lo que cuando se refieren a moral como costumbres, la relaciona con la moral positiva, o las morales positivas, relativas a lugar y tiempo.

Ferrater Mora, en su famoso diccionario también sigue la misma línea de la sinonimia entre ética y moral indicando que esta última “se deriva de *mos*, ‘costumbre’, lo mismo que ‘ética’ de  $\eta\theta\omicron\varsigma$ , y por eso a veces ‘ética’ y ‘moral’ son empleados a veces indistintamente”.<sup>27</sup> Acto seguido, cita a Cicerón como la fuente de esta sinonimia.

<sup>24</sup> Mendive, *op. cit.*

<sup>25</sup> Shishkin, *op. cit.*, p. 9.

<sup>26</sup> Gutierrez Sáenz, *op. cit.*

<sup>27</sup> Ferrater Mora, José, *op. cit.*, tomo K-P, p. 2460.

Vemos entonces, que la tradición filosófica toma ambos vocablos como sinónimos, motivo por el cual, cuando definimos ética como ciencia de la moral, valdría lo mismo decir como anotamos más arriba: la ética, en cuanto ciencia, conoce a la moral, en cuanto costumbres. ¿De dónde viene esta sinonimia, es correcta? La primera parte de esta cuestión, la podemos aclarar inmediatamente. La palabra moral<sup>28</sup> fue *acuñada*, como ya nos señaló Ferrater Mora, por Cicerón en *De Fato, II.i*: “[...] porque se refiere a las costumbres, que los griegos, llaman *ηθος*, solemos llamar doctrina de las costumbres a esta parte de la filosofía; mas atendiendo al enriquecimiento de la lengua latina, puede denominársela moral”.<sup>29</sup> En cuanto a la segunda parte de la cuestión citemos a Sánchez Vázquez para ir aclarándola:

Ética y moral se relacionan, pues, en la definición antes dada, como una ciencia específica y su objeto. Una y otra palabra mantienen así una relación que no tenían propiamente en sus orígenes etimológicos. Ciertamente, *moral* procede del latín *mos* o *mores*, “costumbre” o “costumbres”, en el sentido de normas o reglas adquiridas por hábito. La moral tiene que ver así con el comportamiento adquirido, o modo de ser conquistado por el hombre. Ética proviene del griego *ethos*, que significa análogamente “modo de ser” o “carácter” en cuanto forma de vida también adquirida o conquistada por el hombre.<sup>30</sup>

Sánchez Vázquez indica que ética y moral son y no son lo mismo, por tanto, no subyacen como sinónimos, sino vocablos análogos, en parte iguales y en parte distintos. Aquí, ambos no funcionan exactamente como costumbres, sino que uno es *carácter* y el otro propiamente costumbre, pero mantiene la igualdad en la comparación al indicar, —los dos— ese énfasis en el modo o forma de ser o de vida que se adquiere, alcanza o conquista por el hombre. O sea, que se adquieren por hábito o actos reiterados en el tiempo, convertidos en costumbres o caracteres del hombre. Hallamos en

<sup>28</sup> Moral. Dictionary.com. *U.S. Gazetteer*. <http://dictionary.reference.com/browse/moral> (consulta: 21 de febrero de 2009). <http://www.etymonline.com/index.php?l=m&p=21>

<sup>29</sup> Cicerón, Marco Tulio, *Del Hado. Obras completas de Marco Tulio Cicerón, T.V.* (en línea), México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, consulta del 22 de febrero de 2009, <http://info5.juridicas.unam.mx/libros/2/786/11.pdf>, p.2.

<sup>30</sup> Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 23.

este autor una distinción, no fundada, entre una *forma de ser* y una *forma de vida*, que recuerda a lo que entendía Stuart Mill, por *etología*.

Stuart Mill entiende por etología a la “ciencia de la formación del carácter” que establece a su vez las “leyes de la formación del carácter” y determina “la clase de carácter producido en conformidad con aquellas leyes generales, en cualesquiera circunstancias, físicas y morales”.

Esta confusión semántica entre ética y moral como sinónimos de costumbre, por un lado y ética como ciencia de la moral, es parecida a la que hace notar Tamayo y Salmorán cuando se refiere a la palabra ciencia, que indica tanto la actividad que estudia un objeto, como el producto de esa actividad (ciencia es la actividad de estudiar un objeto *i.e.* el derecho o la moral o la vida en general, así como el producto de esta actividad, las teorías o leyes establecidas por la ciencia en primer sentido), encarnan la ambigüedad llamada proceso-producto; el ejemplo análogo que indica el doctor Tamayo es el de la pintura, referida tanto a la actividad artística de pintar como al producto de esa actividad, la obra de arte o la pintura como objeto producido.<sup>31</sup>

En el caso de la ética y la moral, en este sentido, no es esta última producto de aquella, sino más bien, como hemos señalado, su objeto, y su producto resultan los enunciados generales que se pueden hacer sobre toda moral. Pero también las prescripciones deducidas de esos enunciados y a la vez, determinan la conducta, por tanto, se vuelven parte de las costumbres luego, producto-objeto nuevamente, de la ciencia de la moral. ¿Es la ciencia de la moral meramente descriptiva o prescriptiva? Tampoco hay consenso en ello y diversas teorías de la moral prescriben conductas, otras solo describen y tendremos éticas normativas o descriptivas, según sea el caso.

Debemos advertir, la realidad contiene objetos particulares, positivos, mensurables, susceptibles de ser estudiados. En este caso, el objeto de estudio deriva de la moral o las costumbres en tanto actos reiterados en el tiempo vueltos hábitos, erigidos en costumbres, y la ciencia avocada a dicho estudio recae en la ética. Asimismo, vemos que ética y moral “etimológicamente” o son lo mismo en cuanto a sinónimos, pues significan lo mismo, costumbres, o no lo son por ello, significan cosas distintas, carácter una, costumbres la otra; forma de vida o carácter la ética, normas o reglas la

---

<sup>31</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho. (Introducción al estudio de la ciencia jurídica)*. 2a. ed. México, Themis, 2003, pp. 232 y ss.

otra, ambas conquistadas por el hábito y susceptibles de ser estudiadas objetivamente por una ciencia: la ética.

### 1.3. LA FILOSOFÍA MORAL O ÉTICA EN SENTIDO FILOSÓFICO

Aún pudiera existir una confusión más, decíamos; la primera deviene de caracterizar a la ética como ciencia de la moral; la segunda de caracterizar a ambas —o no hacerlo— como sinónimos de costumbre, y, la tercera consiste en que estos autores ejemplares consultados caracterizan también a la ética como filosofía. Vale la pena recapitular. Primero, definimos a la ética desde la perspectiva epistemológica de la modernidad como ciencia de la moral, en segundo lugar, vimos que esta caracterización o definición solo puede ser arbitraria, ya que ética y moral actúan como sinónimos nominalmente (o no los son, pero Sánchez Vázquez no da razón de por qué opina que no lo sean, pareciera que lo da por supuesto sin profundizar en este aspecto), y a su vez, la sinonimia fue establecida por Cicerón; y ahora encontramos todavía otra caracterización de la ética, no ya como ciencia, no ya como sinónimo de su propio objeto de estudio en esta particular ambigüedad proceso-producto que señala Tamayo citando a Carlos Nino, sino como filosofía moral. Veamos:

Mendive indica que “[...] hablar de Ética en Filosofía, equivale a tratar de Filosofía moral”,<sup>32</sup> y acto seguido la califica como la ciencia de la moral. ¿Es ciencia o filosofía o, si es ambas, cómo puede serlo? Sabemos, con la tradición de pensamiento que seguimos, que la filosofía en un principio se caracterizaba como ciencia y Aristóteles la definía como la “ciencia de todas las cosas por sus causas últimas o primeros principios a la luz natural de la razón”;<sup>33</sup> pero también por la misma tradición sabemos que al cabo

<sup>32</sup> Mendive, José, *op. cit.*, p. 3.

<sup>33</sup> Aristóteles, *Metafísica*. Barcelona, Gredos, 2000, 982b9; tal como la hemos entrecomillado aquí, no existe en literal en la *Metafísica*, es una reconstrucción de traducciones escolásticas anónimas que ha pasado a la posteridad y que se toma varias libertades, por ejemplo, traduciendo *teoretiken* como luz natural. La luz natural o razón natural no aparece como tal en Aristóteles y se refiere a la sindéresis que es bastante tardía, posiblemente de San Jerónimo. En el libro alfa, en la nomenclatura citada como aparece es así: ἐξ πάντων ὄντων τῶν εἰρημένων ἐπὶ τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην πίπτει τὸ ζητούμενον ὄνομα: δεῖ γὰρ ταύτην τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικὴν. (Así pues, por todo lo dicho, el nombre en cuestión corresponde a la misma ciencia. Ésta, en efecto, ha de estudiar los primeros principios y causas y desde luego, el bien y «aquello para lo cual» son una de las causas); también aparece un poco antes en



del tiempo y propiamente en el período de historia del pensamiento que llamamos modernidad, la perspectiva cambió, y de la filosofía se fueron desprendiendo disciplinas autónomas ubicadas en el corpus de conocimiento como ciencias y que la reflexión del conjunto las centró como el campo de la filosofía, en consonancia con la definición aristotélica. Shishkin afirma que “En un principio, la ética, en cuanto ciencia de la moral, no se ha desmembrado aún del conocimiento filosófico. Pero, al convertirse en una rama específica del saber filosófico, la ética deja ya de coincidir con la moral”.<sup>34</sup> Veamos: ¿en un principio la ética era parte de la filosofía o no lo era, para después formar una ciencia particular o una rama de la filosofía particular?

Gutiérrez Sáenz indica, como hemos mencionado que la ética es una ciencia, pero inmediatamente después puntualiza igualmente que: “La Ética es una rama filosófica”.<sup>35</sup> Una rama de la filosofía, del área práctica, contrapuesta al área especulativa. Este autor no da razón de esta doble caracterización, ahondando la confusión.

Sánchez Vázquez intenta aclarar y dice: “Al definirla como un conjunto sistemático de conocimientos racionales y objetivos acerca del comportamiento humano moral, la ética se nos presenta con un objeto propio que se tiende a tratar científicamente. Esta tendencia contrasta con la concepción tradicional que la reducía a un simple capítulo de la filosofía, en la mayoría de los casos especulativa”.<sup>36</sup> Y agrega más adelante que:

A favor de este carácter puramente filosófico de la ética se arguye también que las cuestiones éticas han constituido siempre una parte del pensamiento filosófico. Y así ha sido en verdad [...] Y esto se aplica, sobre todo, al largo período de la historia de la filosofía, en que por no haberse constituido todavía un saber científico acerca de diversos sectores de la realidad natural o humana, la filosofía se presentaba como un saber total que se ocupaba prácticamente de todo. Pero, en los tiempos modernos, se sientan las bases de un verdadero conocimiento científico —que es originalmente físico-matemático—, y a medida en que el trata-

---

982a: ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη (la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas). Respecto de la sindéresis como razón natural, *cfr.*, Sellés, Juan, “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona su propia naturaleza: una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*. Córdoba, España, núm. 10, 2003, pp. 321-333.

<sup>34</sup> Shishkin, *op. cit.*, p. 15.

<sup>35</sup> Gutiérrez Sáenz, *op. cit.*, p. 17.

<sup>36</sup> Sánchez Vázquez, *op. cit.*, p. 24.

miento científico va extendiéndose a nuevos objetos o sectores de la realidad, comprendiendo en ésta la realidad social del hombre, diversas ramas del saber se van desgajando del tronco común de la filosofía para constituir ciencias especiales con una materia propia de estudio, y con un tratamiento sistemático, metódico, objetivo y racional común a las diversas ciencias”.<sup>37</sup>

Se entiende entonces, que la ética era una rama de la filosofía que, con el advenimiento de esta perspectiva epistemológica, valga decir científica, de la modernidad, se independizó y convirtió en ciencia luego, la circunstancia de que sean palabras sinónimas ética y moral, fue establecida, como ya dijimos, por Cicerón, por consiguiente, que una designe la disciplina y la otra el objeto de la misma, es una asignación de significados arbitraria que nos provocan, como ha podido verse en lo arrojado desde esta argumentación, confusiones. Acudamos nuevamente a Tamayo y Salmorán para aclarar un punto.

Tocante al derecho, Tamayo nos indica que éste, en cuanto a objeto de la realidad, no es ciencia, quien tiene el carácter científico es la ciencia del derecho o dogmática jurídica, también llamada jurisprudencia, además existe una rama de la filosofía dedicada al derecho, esto es, la filosofía del derecho. Tamayo no dice que la ciencia del derecho haya sido antes esta rama de la filosofía; más bien nos proporciona la idea de que existe un objeto de estudio, este objeto es conocido por una ciencia particular, apuntar la existencia de una rama de la filosofía práctica que es la filosofía del derecho, la cual tiene la misión de hacer la valoración crítica de los resultados de la ciencia jurídica. ¿Valoración crítica de los resultados de la ciencia?

Esta concepción de la tarea de la filosofía como una valoración crítica de los resultados de la ciencia es también una concepción moderna, y más específicamente científicista-positivista. Científicista por la concepción dogmática de que el único conocimiento posible es el científico, postura propia del siglo XIX prolongada en nuestros días; y positivista en el sentido de que la única fuente de conocimiento posible es la experiencia sensible, el sentido de la empiria, también propia del siglo XIX y prolongada en el positivismo lógico y diversos tipos de materialismo. Esta concepción de la tarea de la filosofía nos da una definición, epistemológica, es decir, moderna, científicista, positivista de la filosofía; según Raphael “la filosofía es, ante todo, la

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 25.

evaluación crítica de suposiciones y argumentos y, en segundo lugar —pero de hecho, extensamente y con éxito más obvio—, la aclaración de conceptos que desempeñan una función clave en las ideas sometidas a la evaluación crítica”.<sup>38</sup> La filosofía es crítica de supuestos, crítica de argumentos y clarificación de conceptos.

En este tenor, califica a la filosofía del derecho Tamayo y Salmorán cuando indica que “el objeto específico de la filosofía del derecho lo constituye la dogmática jurídica. En otros términos, el examen de los dogmas, y presupuestos que subyacen detrás de los conceptos y métodos de la dogmática jurídica, así como sus implicaciones, constituye la tarea de la filosofía del derecho [...] la filosofía del derecho es tanto análisis conceptual como epistemología crítica”.

Lo dicho anteriormente, puede ser representado de la manera siguiente:

Nivel	Disciplina	Objetivo
N2	Filosofía del derecho	Análisis y prueba de los conceptos y métodos de la ciencia jurídica ( <i>i. e.</i> , de la dogmática jurídica).
N1	Ciencia jurídica	Descripción o explicación del derecho positivo.
N0		Derecho positivo.

(N2, N1, N0, corresponden a lenguajes jurídicos diferentes).<sup>39</sup>

Ahora, si aplicamos esto al término que nos ocupa, a la ética, tenemos que la equívocidad del término está en estos tres niveles: ética es sinónimo de moral en el sentido de moral o morales positivas; que ética es ciencia de la moral; por tanto, ética es filosofía moral y rama de la filosofía general.

<sup>38</sup> Raphael, David Daiches. *Filosofía moral*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 24.

<sup>39</sup> Tamayo y Salmorán, *op. cit.*, pp. 276-277.

#### 1.4. LA UBICACIÓN DE LA FILOSOFÍA MORAL EN LA TRADICIÓN FILOSÓFICA

La filosofía como disciplina, tradicionalmente se ha dividido en diversas ramas. Éstas han variado en tiempos, en autores y también las mutaciones se han debido a que, conforme con el paradigma de ciencia moderna tomó forma y se fueron independizando las ciencias positivas de la filosofía, ésta perdió campos y desarrolló otros. La división o clasificación de la filosofía en ramas responde en primer término a la aparentemente objetiva y metódica técnica, o metodología propiamente dicha, de proceder mediante operaciones de abstracción y operaciones conceptuadoras para clasificar y efectuar taxonomías.

Más adelante veremos que, a despecho de lo que gran parte de la modernidad soñó bajo la idea de la racionalidad y la objetividad, las categorías y conceptos, no pertenecen a la realidad de lo categorizado o conceptuado, por lo menos no en el sentido de que el universo esté de hecho separado en compartimentos estancos o parcelas puras de realidad. Por tanto, las clases, géneros, especies, clasificaciones y taxonomías no están “ahí”, no pertenecen a la “esencia” de las cosas, ni a la “realidad”, ni a la “estructura de la realidad”, no forman parte de su *en sí* y se erigen como un agregado, por demás arbitrario, de la mente humana y su sistema o facultad de ubicación, así como de su navegación.

Lo mismo en la filosofía “la cuestión de la división de la filosofía depende, pues, en gran parte, del filósofo o del movimiento filosófico de que se trate, así como de la época histórica de la cual se hable”,<sup>40</sup> tanto como depende del aparato conceptual del filósofo o de la época y su capacidad de representar la realidad. Estas clasificaciones permiten al hombre digerir el conocimiento por partes, realizar confrontaciones con la finalidad de encontrar semejanzas y diferencias entre los objetos de estudio; son de carácter didáctico y no forman parte de los objetos. Así, al ser humano se le puede dividir en secciones, en sistemas y órganos para conocer de mejor forma su comportamiento orgánico y estructura, lo cual no significa que el ser humano sea exclusivamente su cerebro, sus arterias, su sistema cardiaco, sus músculos o sus órganos internos. Implica más, la interrelación de todos sus componentes en funcionamiento.

---

<sup>40</sup> Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994, tomo E-J, entrada: filosofía, p. 1275.

La clasificación clásica de la filosofía nos viene de Aristóteles. Anterior a él, la filosofía era dividida en una parte teórica y otra práctica. Aristóteles divide la filosofía en la lógica que, más allá de una rama, funciona como su instrumento, la ética, la estética o poética, la psicología, la política y la física. Todas ellas precedidas por una *filosofía primera* que las engloba y qué es la metafísica.<sup>41</sup> Propiamente, esta última sería *La Filosofía*. “Una primera clasificación de las disciplinas anteriores en grupos de más amplio contenido da: ciencias teóricas, ciencias prácticas y ciencias poéticas (o productivas), con la lógica como órgano o instrumento”.<sup>42</sup> Con el advenimiento de la ciencia moderna y del cientificismo decimonónico, la filosofía carece de contenido o sin ramas.

En opinión de Raphael, la filosofía puede agruparse en dos divisiones principales: la filosofía del conocimiento y la filosofía de la práctica; en la primera, se critican suposiciones sobre hechos, “incluye a la epistemología (teoría del conocimiento), la metafísica (nombre empleado a la vez para la investigación de ideas muy generales de la realidad y la investigación de las relaciones entre diversas ramas del conocimiento), la filosofía de la ciencia, la psicología filosófica (o ‘filosofía de la mente’) y la lógica filosófica”.<sup>43</sup>

La filosofía de la práctica concierne a la crítica de supuestos sobre normas y valores, incluiría a la ética o filosofía moral, la filosofía social y la política, y la filosofía del derecho. La estética, según Raphael, no encaja bien a bien en ninguna de estas dos divisiones, pues se interesa tanto en cuestiones contemplativas y de hecho como en cuestiones valorativas y prácticas.<sup>44</sup>

El maestro García Morente indica que, a partir del siglo XVIII, la filosofía va siendo restringido su campo de estudio al irse desgajando de ella e independizándose con plena autonomía de las diversas ciencias positivas. Únicamente, se conservan en la filosofía la ontología y, como parte de ella, la metafísica, la lógica, la teoría del conocimiento, la ética, la estética, la filosofía de la religión “y comprende o no comprende —no sabemos— la psicología y la sociología; porque justamente la psicología y la

---

<sup>41</sup> *Idem*.

<sup>42</sup> *Idem*.

<sup>43</sup> Raphael, D. D., *Filosofía moral*, *op. cit.*, p. 26.

<sup>44</sup> *Idem*.

sociología están en este momento en si se separan o no, de la filosofía”;<sup>45</sup> finalmente, agregamos, se separaron.

Con estas anotaciones quiero dejar claros dos puntos principales e introducir algunos otros.

Primero. Que la tradición divide a la filosofía en teórica y en práctica ubicando a la ética, como filosofía moral dentro de esta última. Esta división no ha sido muy afortunada —lo que atribuimos al principio de no contradicción— y solo ha ocasionado debates innecesarios; proponemos una dialéctica entre conocimiento y práctica.

Segundo. La filosofía se fue quedando sin contenido propio al desprenderse las ciencias positivas de ella, independizándose, a partir del advenimiento del positivismo que redundó en el cientificismo, en el extremo, en la era del cientificismo, inclusive la ética llegó a tal pretendida independencia, es decir, se constituyó como una “ciencia de la moral” llamada así, ética. Esto es, lo que proponemos marca el cariz epistemológico de la modernidad, ya que en ella todo se refiere al conocimiento “científico” de la realidad, ello deja reducida a esta última a lo que pueda ser susceptible de pasar por el tamiz del método científico, es decir, lo observable, reproducible, experimentable, manipulable, por ser mensurable y cuantificable al tener magnitud, de donde cabe preguntarse si la ética o la moral son susceptibles de pasar por el filtro del método científico.

Tercero. Al quedarse sin contenido la filosofía, su objeto de estudio se constituyó en los objetos de estudio de las ciencias, o más bien en sus resultados, sus principios, métodos y argumentos, pero de manera reflexiva o crítica, luego, la filosofía se volvió la crítica de las teorías de la ciencia, de sus supuestos y métodos y argumentos; por tal razón empezaron a existir tantas filosofías como ciencias se independizaron, alcanzaron el pináculo al existir en el catálogo de la filosofía, filosofía de la historia, de la psicología, de la física, de la biología, de las matemáticas, filosofía de la ciencia, etcétera. Esto último deja a la filosofía como *filosofía de las ciencias* particulares.

Cuarto. A lo largo de la historia de la filosofía, (historia de la civilización occidental, que se ha pretendido como historia “universal” en la ceguera en que se puso a occidente mismo en el centro del universo y a Europa en particular con el “eurocentrismo”) han existido diversos enfoques en sus cortes *epistémicos*, es decir, se ha consi-

---

<sup>45</sup> García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*. 13a. ed. México, Porrúa, 1992 (de la edición original de 1938), p. 19.

derado, alternativamente, como *filosofía primera*, a una de las diversas disciplinas que constituirían su corpus; la antigüedad griega, pre-mitológica, fue “ética-ontológica”; la presocrática, “física-cosmológica”; la socrática “ética-antropológica”; la platónica-aristotélica, “metafísica”; la helénica, “ética-normativa” pero con la integración de los componentes cosmológicos y metafísicos; la edad media, “metafísica-teológica”; el renacimiento, “ética-humanista” o “personalista”, casi “antropológica”; la modernidad “epistemológica-lógica”; y la posmodernidad busca ser nuevamente ética-ontológica, con los ingredientes heredados del humanismo, personalismo y la antropología.

Quinto. Aristóteles había indicado que la *filosofía primera* es la metafísica; vemos según el punto anterior, que la filosofía primera ha cambiado según la época, aquí deseamos establecer, es decir, no es posible ver con el marco rígido de las conceptualizaciones y clasificaciones, radica en la rama de la filosofía con mayor legitimación (si es que alguna de sus disciplinas la tiene total) es la ética, o mejor dicho la ética-ontológica-antropológica contemplada, en uno de sus aspectos o dimensiones como antropología filosófica. De ahí, el subtítulo de esta investigación: “ontología antropológica jurídica” pues pretende establecer los lineamientos de una ética ontológica antropológica de la cual podamos derivar los derechos humanos que, a su vez, validen al derecho como tal.

Con relación a este aspecto, un pasaje de la *Ética* de Aranguren es claro: “Evidentemente, la *Ética* no es la *arcológia*, no es el principio de la filosofía. Este papel incumbe, como su nombre mismo lo proclama, a la ‘filosofía primera’ o metafísica”.<sup>46</sup> En nuestra opinión, pues ni resulta tan evidente que la ética no sea la filosofía primera, tanto como no resulta obvio que nada más porque el “maestro —Aristóteles— lo dijo” (argumento de autoridad), o solo porque él, la nombró así, la metafísica sea la filosofía primera.<sup>47</sup> La pregunta por el ser consiste en la pregunta por el ser que pregunta. Hablar de una ética ontológica antropológica, es redundar, pues la ética, tal como pretendemos mostrarla, en parte, persiste en la reflexión sobre el ser del hombre, la estructura que le permite hacer; ser y hacer de los que emerge un deber. Proponemos que la ética es la filosofía primera en la misma medida en que Tugendhat

<sup>46</sup> Aranguren, Jose Luis L., *Ética*. 4a. ed. Madrid, Revista de Occidente, 1968, p. 16.

<sup>47</sup> En el entendido claro, de que el nombre de *metafísica*, es posterior, ya que fue puesto por Andrónico de Rodas a las obras que dispersas, él consideró eran posteriores a la *Física*, por lo que este sería el sentido estricto o literal de la palabra, más allá de los libros de la física.

propone a la antropología como filosofía primera: “la antropología no es una simple disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta ‘¿qué somos los seres humanos?’ es aquella pregunta en que tienen su base todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas”.<sup>48</sup>

Comienza su exposición con la siguiente interrogante, sobre si las diferentes disciplinas filosóficas tienen alguna base en común o alguna interconexión. En su momento Aristóteles manejó a la metafísica como filosofía primera; distinguió entre filosofía teórica y filosofía práctica. Por su parte, Kant se preguntó lo que es y lo que debe ser. Así entonces, tanto el ser como el deber ser nos remiten a nuestra comprensión de tal suerte, pareciera que el comprender es lo encontrado en la base de la filosofía teórica y la filosofía práctica, así como de la ontología toda vez que el ser es algo localizado en el entendimiento, ofreciéndose la comprensión humana como el punto de partida natural de la distinción entre lo teórico y lo práctico así como de las distintas concepciones de metafísica, y de disciplinas como la lógica, ética, etcétera. Así las cosas, parece difícil imaginarse una disciplina filosófica que no se remita a la comprensión humana.

En su momento, Kant contempló a la antropología como filosofía primera. Este autor parte de la formulación de tres preguntas básicas de la filosofía:

¿Qué puedo conocer? (epistemología).

¿Qué debo hacer? (ética).

¿Qué puedo esperar? (religión).

Según nuestra interpretación de Kant, las tres preguntas anteriores nos conducen a una interrogante, a saber ¿qué es el hombre? Podemos advertir que las tres primeras interrogantes se encuentran formuladas en primera persona, en tanto que la última lo está en sentido objetivo.

Qué pasaría si las tres primeras interrogantes se formularán en primera persona del plural, es decir:

¿Qué podemos conocer? (epistemología).

¿Qué debemos hacer? (ética).

¿Qué podemos esperar? (religión).

---

<sup>48</sup> Tugendhat, Ernst, *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona, Gedisa, 2008, p. 17.



Ello nos conduciría a preguntarnos: ¿qué somos los seres humanos? Entonces, Kant entiende sus preguntas en el sentido más amplio que se le puede dar: el de la humanidad. En el “nosotros” es donde encontramos el aspecto reflexivo de la antropología. Únicamente, en primera persona del singular o del plural tenemos acceso a la comprensión. Luego, pareciera obvio que fuese la comprensión humana provocadora sobre la antropología para encumbrarse en la base de otras disciplinas, después esto qué es el ser humano, no consiste en algo dado, sino algo que deber ser, lo que es una acción nos remite siempre al ser de los humanos, a su comprensión. El ser humano nace como ente físico, sí, pero antes de ser ente “humano”, tiene que ser *ethos*, tiene que hacerse humano, y ese hacerse humano conlleva un trabajo de socialización, trabajo en principio, colectivo, ha de humanizarse entre humanos.

Así, de acuerdo con Kant, el nosotros, comprende a toda la humanidad. Si la pretensión de la antropología de ser la filosofía primera de otras disciplinas filosóficas se basa en lo que es objetivo en nuestra comprensión nos conduce al punto de que abarca a toda la humanidad. Sin embargo, lo fundamental en la idea de que la antropología sea la filosofía primera no se reduce necesariamente a la especie sino a la comprensión compartida, es la comprensión el núcleo mediante el cual se distingue de otros aspectos característicos de nuestra especie.

Si la antropología conforma la base de toda filosofía, entonces la pregunta básica de la antropología necesariamente va ligada a lo que debiera considerarse desde la pregunta básica de la filosofía, por tanto, se cuestiona después de una serie de reflexiones ¿en qué consiste la estructura de la comprensión humana? Sin embargo, uno quisiera identificar la pregunta básica de la filosofía ya que el concepto de filosofía está en juego. Por ello, uno quisiera encontrar el punto de arranque en lo que sería la pregunta básica que nos hacemos los seres humanos. Platón en su primer libro de *La República*, en una conversación entre Sócrates y Trasímaco, el primero le dice al segundo “no estamos tratando de un problema cualquiera sino de qué manera debemos vivir”. La expresión “debemos”, tiene una connotación que excede a la moral. Esta pudo ser la pregunta inicial de la cual se han desprendido otras preguntas, llamadas metafísicas. El hombre se cuestiona por su camino, porque duda y tiene la opción de elegir.

A fin de ligar la comprensión humana con el bien, el autor cita a Aristóteles, para quien la distinción entre el lenguaje de los seres humanos, contrario al de otras especies es el *logos*. Solo el ser humano se pregunta por lo que es bueno, en sentido predi-

cativo, en tanto que otras especies únicamente pueden transmitirse sensaciones. La manera en que los seres humanos se reúnen en agrupaciones actúa mediante la comunicación de lo que es bueno para ellos.

El fenómeno general del lenguaje proposicional, entendido como un lenguaje basado en los denominados términos singulares, los cuales originan que el contenido de lo dicho sea independiente de lo hablado. Esto tiene como consecuencia que el interlocutor con el cual se habla, en lugar de contestar de manera simple “sí o no”, o en su defecto, con posiciones intermedias, con lo que el lenguaje cumple con una función independiente no solo de la situación, sino de la comunicación misma, de donde surge lo que se llama “pensar” y cuando se piensa, se puede dudar, y de ahí es de donde emana el fenómeno de la deliberación.

La acción tiene dos componentes principales, siempre están presentes y nunca aparecen separados: opinar y el desear. Estas aparecen dissociadas en dos formas lingüísticas independientes lo que trae como consecuencia distinguir entre una deliberación práctica cuya meta es lo bueno y por el otro, la deliberación teórica en vinculación con lo opinado, cuya meta alcanza lo verdadero.

Cuando se delibera, uno se pregunta por las razones existentes en favor y en contra de lo que se está diciendo o pensando. Entonces, la acción ya no se dirige simplemente por los deseos, sino por lo que se piensa, lo bueno y verdadero. Así, la capacidad que tenemos para suspender los deseos es llamada “libertad y responsabilidad”.

De lo anterior, se desprende que junto con el lenguaje proposicional aparecen varios rasgos antropológicos interconectados como son: la deliberación, la racionalidad, la libertad, la responsabilidad. A la especie, se le podría llamar *Anthropos* animal racional o animal deliberativo.

A continuación, Tugendhat trata de distinguir entre antropología empírica de la antropología filosófica. Esta última es reflexiva, pero susceptible de ser corregida por la etnología. Retomemos la pregunta que se hace Kant ¿cómo debemos vivir como seres humanos, pero no por entendernos por cierta tradición? Es decir, el investigador se pregunta ¿de acuerdo con su cultura o se lo plantea como un miembro más de la humanidad? Desde la ilustración griega, ya se rechazaba toda justificación que fuera meramente tradicional y por ello, autoritaria por ello, nos debemos ver reducidos nosotros mismos como seres humanos.

Piénsese en cómo se plantearon y dieron respuesta a la siguiente pregunta ¿cómo se debe vivir? Dentro de la cultura china, en el medio oriente, los griegos, los romanos,

los aztecas, los mayas, los incas, los europeos, y ni que decir respecto de los distintos tiempos, según la agrupación humana. Esto es un hecho antropológico. Las razones de cómo vivir se buscaban en los antepasados o en una revelación sobrenatural, lo que ya no puede ser de esta manera, pues el hecho de que algo pertenezca a nuestra tradición no puede ser una razón para justificarlo o aceptarlo. Con cierta facilidad, caemos en cuenta que una justificación de la conducta basada en la tradición o una justificación religiosa resulta absurda. Luego, la insuficiencia de toda justificación nos remite a la antropología.<sup>49</sup>

Una vez que ha sido explicada la propuesta de filosofía primera para cada uno de los pensadores citados, sin que con ello hubiésemos encontrado una respuesta capaz de satisfacerlos en plenitud, hemos de volver al primer punto, es decir, la división entre filosofía teórica y filosofía práctica, decimos que ésta, al igual que toda división, es arbitraria. Está basada en el pretendido carácter especulativo objetivo y desinteresado de la teoría, así como en la teleología de toda actividad práctica. Todo lo tenemos que practicar, para practicarlo bien, hemos de reflexionar sobre su función, naturaleza y objetivo, sus *cómo* y *por qué* y esto es una actividad teórica especulativa acerca de las acciones o actividades prácticas, ello nos reduciría todo el campo de la filosofía a la teoría o especulación. Podríamos decir, que toda la filosofía es teórica pues aun en las disciplinas prácticas, que se ocupan de la actividad humana (propriadamente del cómo hacer) se tiene que partir y llegar a la teorización de las mismas (el por qué hacerlo).

La modernidad occidental identificó esta búsqueda teórica especulativa con el conocimiento y más específicamente, con el conocimiento de qué es una cosa (y por cierto centrada en cosas, individuales, particulares sin alcanzar a ver sus relaciones entre sí y con el conjunto). Entonces, tendríamos que todo se reduciría del cómo y por qué, al qué es algo. En el caso de la ética, a la pregunta de qué debemos hacer sigue el por qué y el cómo debemos hacerlas de esa manera, para finalizar preguntando qué es la ética o la moral con esa cualidad de prescribirnos qué debemos hacer y darnos razones para ello. Finalmente, como apuntamos, la cadena de preguntas arriba irremediablemente a qué es el hombre y qué características tienen, que puede o no hacer las cosas de esta o aquella manera. Este carácter le atribuimos al conocimiento o a las ciencias, el describirnos qué son las cosas, y también dicho carácter lo asignamos a la

---

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 18-30.

filosofía, el reflexionar sobre eso mismo, sobre qué son las cosas (sin la certeza entonces, cuál es la distinción entre filosofía y ciencia o si la filosofía misma es una ciencia).

Igualmente, podríamos seguir el camino contrario y terminar afirmando que todas las disciplinas filosóficas son eminentemente prácticas, aun las especulativas, pues, afirmaríamos, no existe búsqueda desinteresada de la “verdad”, siempre existen objetivos y finalidades guiadas por motivaciones e intereses honestos o espurios, conscientes o inconscientes, visibles o invisibles, aunque estas finalidades no se planteen completamente *a priori*. Podríamos afirmar que todo conocimiento, igualmente todo saber sobre el ser de los objetos tiene el efecto práctico, como mínimo, el de proporcionarnos una ubicación de nuestro propio ser con la cual sabremos actuar mejor. A esto llamaremos “principio de navegación” derivado de la voluntad de ubicación, a su vez de la facultad de juzgar o del entendimiento; entendemos las cosas, las juzgamos, las ubicamos en el espacio y nos situamos con relación a ellas y podemos actuar en consecuencia.

Por lo tanto, es necesario conocer los principios de toda práctica y así, toda la filosofía práctica es reducible a la filosofía especulativa o del conocimiento, incluso teórica. Todo conocimiento proporciona una mejor perspectiva que en última instancia permite actuar mejor, razón por la cual toda la filosofía teórica se reduce a la filosofía práctica. Según el principio de no contradicción, estas dos proposiciones no pueden ser válidas al mismo tiempo y, sin embargo, lo son, o por lo menos así lo parece.

Al respecto de estas “especulaciones metodológicas” y de ubicación de la filosofía moral en el corpus de la filosofía general, Aranguren indica, con un buen tanto de ironía que: “en efecto, si abrimos cualquier libro usual de Ética, en seguida nos encontramos con las consabidas especulaciones metodológicas, a saber: si la Ética es ciencia especulativa o práctica (a lo que, para no equivocarse, se suele contestar que es ‘especulativamente práctica’)”.<sup>50</sup> Pues a despecho de escribir un “cualquier libro usual” y de ser blanco justificado de la ironía citada, en lugar de tener que inclinarnos por una o por la otra.

Proponemos la existencia de una dialéctica recursiva entre ambas, una redeterminación, sin disponer con cuál de ellas empezó el proceso. Esta idea será parte de lo que desarrollemos más adelante y formulará la génesis de nuestra propuesta sobre la ética. La línea de cuestionamiento sería ¿qué debo hacer? ¿cómo debo hacerlo? ¿por

---

<sup>50</sup> Aranguren, José Luis, *Ética*, *op. cit.*, p. 18.

qué debo hacerlo? ¿qué hay en mi ser que me permite hacer o no hacer y hacer de una manera o de otra? Las interrogaciones se enfocan sobre el deber ser y el ser, ambas remiten a nuestro entendimiento: “el recurso a la comprensión humana se ofrece como punto de partida natural, tanto de la distinción entre lo práctico y lo teórico como también de las diferentes concepciones de metafísica, y lo mismo parece evidente en disciplinas como lógica, ética, teoría de la acción, etcétera”.<sup>51</sup>

El ser humano al estar en la búsqueda de su ser, de forma paralela, busca el deber ser; porque el ser del ser humano es un deber ser, ya que en todo momento se cuestiona sobre el sentido de su conducta, incluso, de su mismo pensamiento y, más fundamentalmente por lo que es y cómo debe ser eso que es, ser que no está plenamente determinado y que en la búsqueda misma de su deber ser se va determinando tal como el existencialismo sartreano postula, por ejemplo. Es precisamente éste, parte del argumento que tenemos para defender la idea de la ética como filosofía primera. El ser, no solo ha sido determinado por las circunstancias, pasadas y presentes, siempre tendrá la libertad de elegir lo mejor para él o para los otros, entre lo que considera bueno y lo malo. Este es el signo distintivo del ser humano frente a otros seres vivos.

Ahora bien, preguntar por nuestra comprensión es preguntar qué es, cómo la tenemos y por qué, preguntas todas del campo, de la antropología filosófica y de la ética, pues remiten a la estructura del ser del hombre y al lugar de la comprensión dentro de esa estructura, es decir, a la ontología humana, a su *ethos*.

Por otro lado, tenemos que decir algunas cosas previas a lo que consideramos es, actualmente por lo menos, la filosofía primera. Como hemos indicado, la filosofía se fue quedando sin objeto cuando se independizaron las ciencias particulares. Este proceso empezó a ocurrir con la física, en la época de Newton y continuó con la aparición del credo positivista de Augusto Comte. Éste y la síntesis kantiana entre la inducción del empirismo y la deducción del racionalismo, originaron durante la segunda mitad del siglo XIX el cientificismo. Es menester recordar que una de las tesis fundamentales del credo positivista era la teoría de los tres estadios,<sup>52</sup> medianamente indicaba que el desarrollo de la humanidad, si quería progresar —cualquiera cosa que fuese este “progreso”— habría de pasar del estadio teológico —que explicaba las

<sup>51</sup> Tugendhat, Ernst, *op. cit.*, p. 18.

<sup>52</sup> Comte, Augusto, “Curso de filosofía positiva” (Selección), en *La filosofía positiva*. 10a. ed. México, Porrúa, 2006, pp. 38-39. “La ley de los tres Estados”.

cosas con referencia a un dios o dioses — al metafísico — que continuaba explicando la realidad con referencia a entidades sobrenaturales, llámenseles ahora La Naturaleza, La Razón, etcétera. Para derivar finalmente, al verdadero despertar de la humanidad al progreso, es decir, al estadio positivista que explicaba la realidad de las cosas por las cosas mismas y que tuvieran magnitud cuantificable, relegaba lo sobrenatural y, por tanto, a la fantasía e irrealidad, todo lo que no reuniera esos requisitos. En este orden de ideas, cuál sería el método empírico capaz de medir, cuantificar y describir el amor, la amistad, la justicia, la igualdad, lo bueno, lo malo, lo verdadero, la honestidad y en sí, todos los valores. Se trata de fenómenos que no pueden ser vistos bajo la misma óptica, pues su realidad es muy distinta a los objetos materiales, corpóreos, físicos. Sin embargo, existen, forman parte de otras realidades; pues no es posible negar su existencia.

Con el advenimiento del así llamado “giro lingüístico”,<sup>53</sup> el positivismo dio su propio viraje a la vez, derivó a partir de 1920, en el “positivismo lógico” que tuvo como cuna el “Círculo de Viena” y a su mejor exponente en la filosofía analítica de habla inglesa. Esto supone el tránsito de la epistemología de la primera parte de la modernidad, a la lógica como la filosofía primera de la segunda parte de esta modernidad. Esto quiere decir, que la única realidad a conocer no solo es la realidad positiva, sino que no se puede llegar a ésta, sino mediante el lenguaje, por ello, la “realidad positiva” va a ser el lenguaje, y la ciencia o el medio para conocer esa realidad, será a su vez un discurso, un lenguaje técnico conceptual que describe, mediando, la realidad en sí. Por medio del análisis lógico del lenguaje, de su sintaxis lógica, es como podemos descubrir la realidad y conocerla. Por esto, afirmamos que la modernidad, o su última parte es epistemológica, lógica a través de la lógica aplicada al lenguaje o como el lenguaje mismo o su estructura formal, es como pretende conocer la realidad. El lenguaje resulta el intermediario entre la ciencia, el fenómeno y el conocimiento de dicho fenómeno. Al parecer, un fenómeno cualquiera que éste sea no puede ser comprendido ante la falta de un discurso, de un lenguaje que nos la muestre, que la describa.

Debido al pensamiento moderno, la filosofía queda relegada al papel de “sirvienta”<sup>54</sup> de la ciencia. Puede sonar peyorativo, pero el humilde papel concedido por el

<sup>53</sup> Cfr. Rorty, Richard, *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990.

<sup>54</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico philosophico*. 2a. ed. Trad. de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Alianza, 2003, pp. 65, 67, 77, 78.

positivismo o empirismo lógico a la filosofía no es de ninguna manera de la menor importancia. La lógica como instrumento se constituye en la filosofía primera y, a través de ella puede localizar si lo que realiza la ciencia cumple con sus fueros o ha caído simple y sencillamente en sinsentidos metafísicos. Ilustremos dicho tránsito de la epistemología metafísica como filosofía primera a la epistemología lógica como tal, en palabras de Tamayo y Salmorán, cuando se refiere en particular a la filosofía del derecho y a la ciencia o dogmática jurídica:

Existe una concepción (más desacreditada) según la cual la filosofía [...] consiste en la formulación de principios universales y finales de todas las cosas [...] el trabajo del filósofo toma la forma de una especulación ontológica [más bien diríamos metafísica] sobre entes absolutos e inmutables. Existe (afortunadamente) otra concepción, más técnica y más rigurosa [...] el objeto específico de la filosofía [...] lo constituye el examen de los dogmas y presupuestos que subyacen detrás de los conceptos y métodos [...] así como de sus implicaciones...<sup>55</sup>

Poco más adelante, sobre este mismo punto afirma que “la filosofía del derecho (por extensión toda la filosofía), es tanto análisis conceptual como *epistemología crítica*”.<sup>56</sup> En este punto, crítica debe entenderse como análisis lógico del lenguaje, del lenguaje científico que se refiere descriptivamente a la realidad y sobre el que la filosofía funciona como una reflexión de segundo nivel o metateórica.

Ahora bien, respecto de nuestra afirmación de que la filosofía primera en la posmodernidad viene a ser una ética-ontológica-antropológica, sostenemos lo siguiente, relacionado con el primer punto que tratamos, es decir, la relación entre las disciplinas teórico especulativas y las disciplinas prácticas, establecemos esta división la cual no debe tomarse al pie de la letra y que las disciplinas teóricas son tan prácticas tanto como las prácticas especulativas, hemos de partir de la propia definición y *ethos* de la filosofía.

---

<sup>55</sup> Tamayo y Salmorán, Rolando. *Elementos para una teoría general del derecho. (Introducción al estudio de la ciencia jurídica)*. 2a. ed. México, Themis, 2003, p. 276. Lo que va entre paréntesis es lo referente a lo jurídico, que hemos quitado para hacer el énfasis de que estas afirmaciones pueden extenderse válidamente a la filosofía y la ciencia en general según la perspectiva que estamos analizando. Lo que está puesto entre corchetes es agregado nuestro.

<sup>56</sup> *Idem*. Lo anotado entre paréntesis y las cursivas son nuestras.

Es consabida la definición etimológica de la filosofía como “amor a la sabiduría”. La sabiduría es una especie de conocimiento relacionado a la experiencia vital-existencial del sujeto; esto la distinguiría, pretendidamente, del conocimiento en general, objetivo, desinteresado que no involucra íntimamente al sujeto que conoce, sino al independiente de él.

Esto último, se puede ilustrar medianamente recordando que la verdad o falsedad de las proposiciones teórico-indicativas no depende del sujeto, es decir, la verdad de la afirmación de que la línea recta constituye la línea más corta entre dos puntos no depende del proponente, luego, cualquiera que haga esta proposición corroborará la verdad de esta con independencia de él mismo, de su experiencia vital. La sabiduría, decimos, es un tipo especial de conocimiento basado en la experiencia vital, existencial del ser humano y permite una anticipación prudencial ante los fenómenos y preverlos con cierto grado de probabilidad.

La prudencia —en griego, *Phronesis* (Φρόνησις)—<sup>57</sup> surge como resultado de la adquisición de sabiduría, y es una especie de inteligencia práctica, una inteligencia para la acción, asimismo bajo el actuar adecuado, conforme con lo ya vivenciado. La vida humana acontece en un presente continuo que percibimos, —gracias, según Kant, a las categorías supremas de la intuición, al espacio-tiempo momento a momento en sucesión continua.

En cada instante el hombre actúa y modifica su propio existir, y si ese cambio le es satisfactorio, según los más diversos parámetros y criterios, repetirá ese acto, reiterándolo en el tiempo, hasta conseguir un hábito y forjar mediante él, su carácter. Si el acto no es satisfactorio no lo repetirá, pero habrá adquirido la experiencia práctica necesaria para evitar las situaciones que lo llevarían a actuar de esa manera, aprendiendo a actuar de otra forma más adecuada. Por cierto, que la repetición de un acto no satisfactorio, esperando resultados distintos a los ya comprobados una y otra vez, es lo que medianamente entendemos, por locura. Entonces, los actos reiterados no satisfactorios que se han convertido en hábitos encarnan los llamados vicios.

---

<sup>57</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, tomo III, K-P. Barcelona, Ariel, 2001, pp. 2944 y 2945. “Prudencia”; y Pereda, Carlos, “Sobre el concepto de *phronesis*”, en *Thémata. Revista de Filosofía*. Universidad de Sevilla, núm. 28, 2002. Accesible en: [http://editorial.us.es/es/themata/num\\_28](http://editorial.us.es/es/themata/num_28) consulta del 29 de agosto de 2009.



Esta inteligencia práctica que permite prever según la experiencia las consecuencias de los actos a través de las diferentes situaciones y anticiparse a ellas para obtener resultados satisfactorios fue llamada por los griegos *Phronesis*, nosotros la llamamos prudencia o sabiduría. La reiteración de actos prudentes hasta la habituación, se considera la prudencia. ¿Y para qué querría o necesitaría el ser humano de esta virtud?

Evidentemente, para evitar las situaciones y los actos no satisfactorios y para forjarse una forma de ser o un carácter, asimismo satisfactorio y tener, en el presente, no en el futuro, una forma de vida satisfactoria, plena, que vale la pena de ser vivida. Una vida feliz. La sabiduría o prudencia, en este sentido llevan a la felicidad, cualquiera que sea la concepción puesta en ella. Tomamos como sinónimo de felicidad, el de plenitud, aun sin llenarlos de un contenido específico y dejando a salvo el derecho de cualquier ser humano de ejercerlo, de ser pleno de la manera en que cada uno lo conciba. Así, aventuramos la afirmación de que toda ética es eudemonista.<sup>58</sup>

La eudemonía, que se traduce un tanto precipitadamente por felicidad, es, en su sentido más originario, literalmente, “buen demonio”. Los demonios de la antigüedad griega eran seres mitológicos, mitad dioses mitad hombres y por compartir ambas naturalezas ejercían las funciones de mensajeros, transferían las peticiones de los últimos a los primeros y traían las órdenes de los primeros a los segundos. Al ser mandatos divinos y considerarse estos irresistibles, los griegos terminan identificándolos con el “destino”, así, endemonia también puede traducirse por “buen destino”.<sup>59</sup>

Otro de los sentidos más comunes de *daimon*, recae en “consciencia”, es sabido que Sócrates tenía su *daimon*, el cual le advertía lo correcto y lo incorrecto; conforme con la teoría freudiana de la estructura psíquica, sería el *súper yo*, o la autoridad social y sus mandatos interiorizados. El “mandato” que tiene todo hombre en su interior y le vuelve explícito a todo aquel ensimismado sobre su vida y cuál es la mejor manera de vivirla, al alcanzar la plenitud o felicidad (lo que algunos autores llaman *syndéresis*). El “destino” del hombre consiste en llevar a cabo sus facultades, desarrollarse a plenitud, seguir el mandato de Píndaro “hombre, se lo que eres”, volverse cada vez más humano.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Cfr. Aristóteles, *Ética nicomaquea*. México, UNAM, 1983, p. XLVIII.

<sup>59</sup> González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*. México, FCE. Introducción.

<sup>60</sup> *Idem*.

La filosofía es amor a la sabiduría, y el amor engloba anhelo de plenitud; amamos la sabiduría porque el desarrollo de esa inteligencia práctica, de dicha prudencia nos ayuda a tener un mejor juicio, discernir lo correcto y lo incorrecto, igualmente tomar mejores decisiones, ser más libres y, finalmente, plenos y felices. Por tanto, contrario a la mayor parte de la tradición filosófica que establece el nacimiento de la filosofía en la actitud de asombro ante el mundo, más bien podríamos decir que ésta nace de la angustia ante el mismo, de la impotencia frente a él y de la sensación de separación de éste. Impresión de separación y angustia que llevan a preguntarse cómo podemos reunirnos con el mundo, a inquirir qué es el mundo (la pregunta por el ser, y la *Fisis*) y el hombre (el ser del hombre y su deber ser-hacer). La filosofía en sí misma, es ética, y ética ontológica antropológica, luego proponemos que ésta es la auténtica filosofía primera.

Todavía hay que adelantar unas cuantas señas respecto de la ubicación de la estética en el corpus de la filosofía y su relación con la ética; problema ya señalado por Raphael,<sup>61</sup> indica que ésta subyace de difícil ubicación, ya que ni es completamente teórica ni totalmente práctica, y guarda interés por cuestiones contemplativas, tanto como por valorativas. Comparte la misma naturaleza de la ética y repetimos con Wittgenstein,<sup>62</sup> que ética y estética son la misma cosa. Una sería voluntad de poder ser lo que se puede ser, y, por tanto, ser en plenitud, y la otra sería voluntad de ubicación. Ambas contienen cuestiones valorativas; una juzga lo correcto y lo incorrecto de hacer para ser y la otra ordena el mundo calificando el lugar que le corresponde a cada cosa y, principalmente, el lugar concerniente en ese mundo y con relación a esas cosas de mundo para podernos desenvolver o, literalmente para “navegar” en él.

La estética, consiste en la percepción por la cual transito el mundo, me comunico con él y me hago común con éste. Sin exagerar, la ética es darle a cada quien lo suyo, empezando por uno mismo, la estética otorga a cada cosa su lugar, arrancando también con uno mismo como objeto del mundo. La dificultad que se adelanta aquí radica en que, al ser el hombre un algo y a la vez un alguien (una cosa más agregada al mundo —aunque diríamos con Wittgenstein que este mundo no es de cosas, sino de

<sup>61</sup> Raphael, D. D. *Filosofía moral*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>62</sup> “Ahora voy a usar la palabra ética en un sentido un poco más amplio, que incluye, de hecho, la parte más genuina, a mi entender, de lo que generalmente se denomina estética”. Wittgenstein, Ludwig. *Una conferencia sobre la ética*. México, UNAM, 2005, pp. 10-11.

estados de cosas— y un alguien, es decir, un ser humano) es objeto de las dos maneras de juzgar, la ética y la estética, y aquí radica la confusión, la de darle a cada quien su lugar (jerarquizando) y a cada cosa lo suyo (“fetichizando”), la que posiblemente esté en la base de la mayoría de actitudes, mediante la humanidad para consigo misma. Una vez, ubicada aumenta el desprecio a la ética en la filosofía, y como la filosofía primera, baste con lo dicho, y de este último punto habremos de aclarar más adelante.

### 1.5. PROBLEMÁTICA DE ESTA PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA DE LA ÉTICA

“Y, sin embargo, la ética clásica y moderna se ha ocupado constantemente de los actos morales y de los hábitos (virtudes y vicios), pero ha preterido el *êthos*. ¿por qué?”.<sup>63</sup> La respuesta es: porque ocuparse del carácter y la construcción del mismo conlleva la responsabilidad de esa edificación, por lo que antes de la libertad existe la responsabilidad. Ocuparse por el contrario de los hábitos y de la calificación de unos como buenos y otros como malos conviene pues a esa calificación ejercida desde el concepto y el dominio, de paso, ayuda a imponer una idea maniquea con carácter de obligatorio y punible en caso de incumplimiento, actitudes que demandan obediencia.

En un sentido, ética y moral son sinónimos de costumbres y en otro no, en el sentido de que la primera es modo de ser y la segunda modo de vida, según la distinción de Sánchez Vázquez, pero ambos son *puestos*, en el sentido de adquiridos o conquistados o alcanzados *por el hombre*. En otro sentido, la moral es el objeto de estudio de la ética como ciencia y en último sentido la ética es la filosofía que evalúa críticamente los resultados obtenidos por la ética como ciencia, o sea, es una *epistemología crítica*, lugar al que la ha relegado la ciencia moderna en su versión más acabada del positivismo lógico. A nuestro parecer, es una triple equivocidad proveniente de una mala interpretación —o por lo menos parcial— de los significados originarios. Pero la gravedad está en la propia perspectiva de la modernidad al tomar estos significados de manera poco profunda y confundirlos, en la creencia ciega de la modernidad en que se puede encontrar en todos los campos una única respuesta posible con toda necesidad, objetividad y universalidad.

---

<sup>63</sup> Aranguren, J., *op. cit.*, p. 26.

Así como Euclides es heredero de Aristóteles en cuanto a la estructura de su modelo, Spinoza lo debe a Descartes. La obra paradigmática del segundo para la modernidad y con la que empieza la misma según su propia tradición es el *Discurso del método* de 1637; la del primero que hemos mencionado ya, es de 1677. Descartes establece, a través de sus obras y principalmente en las científicas, los ideales de una *Mathesis Universalis* —la idea de una ciencia universal—, así como el ideal de la ordenación de la taxonomía, a través de la propuesta de su famoso “plano cartesiano” y la geometría analítica.<sup>64</sup> Esto quiere decir, que la modernidad toma de Descartes, la idea de que la ciencia puede —mediante la deducción lógica formal a partir de un puñado de axiomas establecidos por su evidencia ya racional, ya experiencial— describir todo el universo, por un lado, y por el otro, el ideal de clasificación y ordenación de ese universo, dado por el “plano cartesiano” y la clasificación género-especie.

Estos métodos, reglas y sistemas geométricos, analíticos y matemáticos funcionan muy bien con la naturaleza pues establecen las relaciones necesarias entre los objetos de la misma, es decir, son sistemas que funcionan bien con enunciados apofánticos y apodícticos, que no admiten contradicción; pues cuando aparece un enunciado contradictorio, el principio de no contradicción lo elimina como falso inmediatamente al comprobar la verdad del otro enunciado. Pero no lo son para los asuntos humanos y tampoco para la ética y la moral, en donde la variabilidad y la relatividad encasilladas llevan en su extremo a los determinismos estudiados por Spinoza.

Las reglas de la lógica establecida por Aristóteles indican que, en primer término, se debe hacer abstracción de las particularidades de los objetos que se pretenden estudiar, es decir, abstracción de la diferencia y centrarse en las similitudes a fin de efectuar la generalización inductiva y establecer principios o axiomas. Estos objetos de los cuales se pretende generalizar los principios son clasificados de acuerdo con las reglas de las operaciones conceptuadoras —llevadas al extremo en la taxonomía—. Cuando, por alguna razón, se encuentra un objeto, ya sea en la clasificación inicial o en las deducciones a partir de los principios establecidos, a su vez, a partir de la clasificación inicial, no susceptible de ser apofánticos o que entra en contradicción con el resto de los objetos, es eliminado por principio de contradicción o segregado en otra clasificación, y en última instancia invita a revisar todo el sistema y a agregar nuevos principios o axiomas que posibiliten su inclusión. No obstante, esto es solo en últi-

<sup>64</sup> Cfr. Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*. 31a. ed. México, Siglo XXI, 2004, pp. 77 y ss.

ma instancia, es decir, o se elimina la diferencia homogeneizando el objeto ubicándolo dentro del sistema de clasificación establecido, o se prescinde del propio objeto o, solución menos frecuente, se aumentan los presupuestos de clasificación para incluir la diferencia.

El problema que esto conlleva es solo evidente con toda su fuerza y consecuencia cuando entramos al terreno de la ética y de las elecciones libres fundadas en las diferencias de preferencia de los seres humanos, establecidas a su vez, en las diferencias propias entre los hombres y sus circunstancias particulares. Sabemos que la modernidad opera un paso de “un estilo de filosofía que trata con el mismo rasero, por un lado, las cuestiones prácticas de índole local y temporal. Por el otro, la teoría universal y atemporal, a otro estilo de filosofar que erige los asuntos de teoría universal y atemporal en los únicos capacitados para ocupar un lugar destacado en la agenda de la filosofía”;<sup>65</sup> se pasa *de lo oral a lo escrito, de lo particular a lo universal, de lo local a lo general, de lo temporal a lo atemporal*;<sup>66</sup> se pasa de lo oral a lo visual, de lo cualitativo a lo cuantitativo, de lo analógico a lo disyuntivo.<sup>67</sup>

Cuando nos encontramos ante esta gran variedad contradictoria entre valores —opciones morales— y nuestra herramienta es la ciencia moderna basada en la lógica formal, nos vemos enfrentados a un dilema; en palabras de Enrique Serrano: “dicho dilema consiste en que al tratar el tema del significado del lenguaje normativo desde la perspectiva referencialista nos vemos obligados a postular la existencia de un orden metafísico que determina la distinción entre ‘bien’ y ‘mal’, con independencia de la voluntad de los hombres, o a reducir el lenguaje normativo a ser una simple expresión de sentimientos subjetivos”.<sup>68</sup>

Este dilema quiere decir, por un lado, que, al postular un orden metafísico, un criterio de valor absoluto y trascendente con el cual pasar a rasero los demás valores, no resolvemos el problema, sino lo duplicamos, pues tenemos un nuevo valor que encontrará valores en contrario, o sea, hallará otras postulaciones metafísicas y absolutas de valor. Igualmente, y más grave son las consecuencias prácticas de la postulación de un valor como metafísico y árbitro de los demás valores, que excluirá los

<sup>65</sup> Toulmin, Stephen, *op. cit.*, p. 52.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 60 y ss.

<sup>67</sup> Ballesteros, Jesús, *Posmodernidad. Decadencia o resistencia*. Madrid, Tecnos, 1994, pp. 17 y ss.

<sup>68</sup> Serrano, Enrique, *Ética e intersubjetividad*. México, CIICH-UNAM, 1998, p. 12. Colección Conceptos.

contrarios, y en última instancia, solo será impuesta mediante la fuerza, y ganará el valor metafísico o dogmático de quien tenga el poder, la fuerza de imponerse a los otros al sojuzgarlos, someterlos y/o eliminarlos.

Y si los valores son subjetivos, sostenidos íntimamente por un sujeto o grupo, lo que se elimina no es el valor, sino el derecho de sostener ese valor, de creer en él (tan dogmáticamente acaso como la creencia en el valor que sí se pudo imponer, creando resentimiento y afán de venganza) y/o eliminando al, o los sujetos que lo sostienen. Y, por otro lado, si no postulamos —un tanto o un demasiado arbitrariamente— un solo valor como absoluto (que solo será sostenible por las bayonetas, disfrazando un irracionalismo de ultrarracionalismo), supremo criterio de descarte entre lo que es valioso o no, lo verdadero o no, y nos vamos al otro extremo del cuerno del dilema, a la “simple expresión de sentimientos subjetivos”, caemos en el mundo del relativismo extremo.

Tal como sostiene Dostoievski en *Los hermanos Karamazov* “si no existe Dios, todo está permitido...”;<sup>69</sup> si no existe un criterio absoluto de valor que descarte lo valioso lo que no lo es, todo se vale, es decir, todo vale por igual y valdría tanto como decir, nada vale. El camino del relativismo —que es el camino que inicia sanamente en el escepticismo—, puede derivar en el nihilismo, y este en la desesperanza y en la desesperación, *la nada, la náusea* sartreana. Conduce por la puerta trasera del relativismo “absoluto”, al absolutismo y la arbitrariedad.

Como es fácil observar, los métodos tradicionales de la modernidad aplicados a la moral en forma de ética nos conducen a un dilema en el que cualquiera de las soluciones resulta peligroso en términos prácticos y existenciales, es decir, sus consecuencias son de vida o muerte; sin afán dramático —la realidad contemporánea se encarga del drama— literalmente, de la vida y la muerte de millones de seres humanos. Nos encontramos ante un *Escila y Caribdis*, y ambos son monstruosos.

Con relación a la búsqueda del bien, por su esencia, ajena a la voluntad de los hombres y a una supuesta objetividad que le otorga la fuerza de quien domina, Moritz Schlick, propone la búsqueda de las características materiales de lo bueno, de lo moralmente bueno, a través de la historia, enfatiza en las conductas valorativas en cada uno de los pueblos. Además, indica que durante la recolección de los diferentes casos individuales en donde algo se ha llegado a señalar como moralmente bueno,

<sup>69</sup> Cfr. González, Juliana, *Ética y libertad*. 2a. ed. México, UNAM-FCE, 1997, pp. 229 y ss.

conviene buscar sus rasgos comunes. Una vez halladas las coincidencias ya podemos tener las características de lo bueno, a su vez constituye su contenido encontrando así en ellas, la razón empleada en palabra “bueno” con respecto de ellas. No obstante, reconoce que siempre existirán casos en los cuales no pueda hallarse nada en común, y en donde ciertas conductas únicamente sean aprobadas en un determinado círculo cultural y no en otros.

Moritz Schlick, también advierte que la divergencia de las valoraciones morales fuese una cosa de apariencia; es decir, en última instancia se apruebe moralmente una misma meta o propósito (teleológico). Sin embargo, difieren las opiniones sobre los caminos que conducen a la consecución de la misma meta. A manera de ejemplo, cita a la poligamia y la monogamia como caminos para alcanzar la paz de la vida familiar o, la estructuración del mayor equilibrio posible de las relaciones sexuales.

El autor se encuentra limitado para decidir si entre los hombres, a consecuencia de lo anterior, existen múltiples morales, incluso, incompatibles entre sí, o si las diferencias en el mundo moral son meramente máscaras o distintas facetas de la moralidad debajo de las cuales el filósofo encuentra un bien único. En la búsqueda de lo “bueno”, lo “moralmente bueno” dentro de la casuística tenemos que en distintos pueblos, religiones y tiempo existen conductas que son calificadas de esta manera: la confiabilidad, el amor, la paz, la cordialidad, en tanto que el pillaje, el asesinato, la extorsión calificadas como malas en todas ellas. De cualquier forma, no existe una base para la valoración, un punto de referencia, distinto a los casos indubitables.<sup>70</sup>

Finalmente, considera a la ética como una ciencia normativa que se basa en la casuística, aunque permanece casado a la pregunta ¿por qué es aquí y ahora moral este acto? La respuesta se da en las reglas que como principios morales son aprobados en tiempo y lugar determinados.

La base de toda moral posible se puede resumir como la posibilidad de todas las posibilidades ¿A qué me refiero con ello? La respuesta no es obvia, tampoco simple, pero advertimos que la persona que mata termina con la posibilidad de vida a diferencia de aquel que respeta la vida del otro, porque de esta manera no solo se protege una posibilidad de vida, sino que se multiplican las posibilidades.

La ética se ha caracterizado por ser una ciencia normativa, y las normas consideradas como las normas últimas, o los valores supremos se deben extraer en calidad de

---

<sup>70</sup> Cfr. Schlick, Moritz, pp. 256 a 258.

hechos de la naturaleza de la vida humana. Por ello, no puede la ética aceptar resultado alguno que se encuentre en contradicción con la vida y —nosotros diríamos— la dignidad. La ética no debe declarar malos o falsos a los valores que subyacen a la vida; ello significa que ninguna norma disfruta de ordenar cualquier cosa o mandato que vaya en contra del fin último de la vida.<sup>71</sup>

Un filósofo no halla oposición entre lo bueno y la vida digna, no la biológica. Una ley natural que subyace en todo actuar humano es la protección de la vida digna de ser vivida. El ser humano se relaciona con los otros, a fin de asegurar la subsistencia, se alimenta para conservar la vida, se reproduce para mantener la vida de la especie. Sin embargo, la vida que no es digna, no es vida, por ello todos tenemos derecho a vivir en libertad, una libertad que se manifiesta de diversas maneras, tenemos la libertad personal, de elección, de tránsito, la libre manifestación de las ideas, libertad para decidir el modo de vida, el trabajo, el estudio, saludable, con libre acceso a la cultura y a la información, etcétera. Una vida carente de estos ingredientes no vale la pena ser vivida.

#### 1.6. LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA

El ser no puede concebirse al margen de la ética, su causa: la razón principal en que se basa Levinas para diferir de la concepción ontológica del ser, visto como una totalidad, plena, definitiva. En su trabajo propone una metafísica de la alteridad que se coloca dentro del terreno ético.

La metafísica de la alteridad consiste en preguntarse por el otro y al momento en que lo hago me comporto como otro modo de ser. No es la pregunta casual de curiosidad por el otro, es la radical puesta en cuestión de la justicia de mí ser en el mundo; la presencia del otro nos pone en cuestión, haciendo un paréntesis en el existir. De forma concreta, la propuesta gravita en desviar el énfasis en el *yo* y colocarlo en el otro. Vista de esta manera, la metafísica es un saber que nos lleva a lo *otro*, y no a lo mismo como ocurre con la ontología. Lo que está *más allá* del ser, de la *fisis* (entiéndase, de mi ser, de mi *fisis*), es el ser del otro, no en cuanto existente pues eso es

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 262.



perceptible como fenómeno, sino como literal *metafisis* de un *ethos* que solo sale de sí en la expresión, pero al que puedo llegar por intuición.

La ética es la filosofía primera, antes que la epistemología, y previa a la ontología, pues el ser humano es un ser que no es, que nace humano como especie, pero que debe hacerse humano con los otros, a través y por los otros, es decir, su ser, su *ontos* es su *ethos* y su *ethos* es una construcción social.

Y no solo eso, la ética también es la filosofía primera pues el primer enfrentamiento cognitivo del ser humano, su primera reflexión no es sobre el mundo, no es una cognición de las cosas, no se echa a andar primero su facultad de juzgar en su dimensión estética, la que ubica los fenómenos del mundo en el espacio, aunque sea el espacio de la representación mental del mundo; su primer enfrentamiento cognitivo, su primera reflexión es sobre otro ser humano que se le presenta, sobre la presencia del otro, la pregunta ética por excelencia es ¿qué debo hacer con respecto al otro? ¿Cómo debo reaccionar ante la presencia del otro? ¿Mi propia presencia en el mundo le quita su lugar al otro?<sup>72</sup>

---

<sup>72</sup> Levinas, Emmanuel, “Ética como filosofía primera”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, núm. 43, enero 2006. Accesible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf> consulta del 27 de octubre de 2010.



# Una ética posmoderna

**M**ucho se ha escrito en torno a la ética; podemos hallar centenares de libros dedicados al mismo tema, en algunos de los cuales es posible advertir parecidos, pero también diferencias sustanciales. Consideraremos la parcialidad y relatividad del pensamiento humano, habremos de señalar primeramente que, una ética posmoderna es aquella que se aparta parcialmente del pensamiento moderno, de la modernidad y de sus principales caracteres, ideológicos en su mayoría. Esto significa, que una ética posmoderna se aleja de caracterizar al ser humano solo por la razón. Así también, se aleja o por lo menos, no le da tanta importancia al método científico, al método instrumental y métrico, cuantitativo.

El fenómeno ético no se puede medir, pesar, palpar con nuestras manos, carece de sabor, olor y color y, sin embargo, si es posible percibirle. Una ética posmoderna nos obliga a alejarnos del reduccionismo, de las clasificaciones, de la construcción de conceptos abstractos, así como de la frialdad de los números.

El fenómeno ético en la posmodernidad nos hace ver lo característico del hombre: su libertad y mediante el ejercicio efectivo de ésta, su dignidad. Solo el hombre digno puede ser libre, y el sujeto falto de tal libertad-dignidad, carece también de calidad de vida. Lo justo es darle a cada quien lo suyo, por ende, lo inherente al hombre recae en su dignidad-libertad.

La ética posmoderna se caracteriza por la apertura hacia todo tipo de conductas, de morales, no presenta de límites en el tiempo y espacio; distingue claramente entre ética y moral, motivo por el cual se aleja de imponer una moral determinada. Las morales son producto del tiempo, del espacio, de la cultura y, por lo tanto, muy variadas. La ética no. No en el sentido de que sea única si no de que es compartida, es la condición de posibilidad de toda moral. Esta constituye una cualidad emergente del ser humano; quien es ético por naturaleza, es y se hace por virtud de sus hábitos; es permanencia, pero al mismo tiempo en constante transformación.

La ética posmoderna arroja la responsabilidad al ser humano, como aquella virtud de responder frente al otro, a su llamado, alejándose de cierta manera de la dogmática jurídica, de las reglas morales y religiosas. El ser humano rige y debe regir su conducta después de percibir el llamado, cuando se enfrenta al fenómeno y en función de ello, decide el sentido de su conducta.

Los modelos teóricos de la modernidad han perdido crédito, la dogmática, el método científico, los sistemas axiomáticos, el modelo del hombre según el pensamiento de occidente, entre otros factores. Por lo tanto, la ética posmoderna debe ser vista desde otra perspectiva, y utilizar instrumentos poco convencionales, ajenos a la métrica y más apegados al lado sensible del ser humano. Sentir amor, cariño, gratitud es muy humano; esto no es posible verificarse a través del método científico y, sin embargo, existe.

El hombre no solo es razón, también sentimiento y pasión, esto debe reconocer al ser humano como algo particular de él; o suyo y no únicamente como atribuido de éste. Por ello necesitamos reconocerle su dignidad, y lo inherente al ser humano es su libertad.

## 2.1. DEFINICIÓN ETIMOLÓGICA DE ÉTICA Y MORAL

Si bien es cierto, como ya ha quedado establecido anteriormente, fue Cicerón quien buscando un vocablo latino con el cual decir *ethos* y no simplemente transliterar, contribuyó a la confusión en que cayó la modernidad de tomar las palabras ética y moral a manera de sinónimos. Resultaría injusto atribuir todo el malentendido al insigne abogado, o inclusive tacharlo de ignorante, ya que la palabra moral en latín es tan polisémica (o más) como la palabra *ethos* en griego. Sin embargo, esta última tiene no

solo la dificultad de la polisemia, sino que además posee un hermano gemelo con el cual se le ha confundido. Si bien, tal vez no Cicerón, si por lo menos la tradición moderna que iguala ética y moral como costumbres, al mismo tiempo como disciplina filosófica (ética, moral, filosofía moral), o como disciplina científica y su objeto (ciencia de la moral y moral).

*Ethos* para los griegos correspondía a dos maneras de referir el *ontos* humano, y el sufijo *-ica* servía y lo hace, únicamente para designar “lo referente a” *ethos*. Sabemos que el alfabeto griego detenta dos vocales e, la corta “eta” y la larga “épsilon”. Pues bien, solo esta última, *ethos*, con épsilon (*éthos* en adelante) significa costumbres y esto habrá que matizarlo. Pero el primero fue, *ethos* con “eta” (*êthos* en adelante), que terminó significando varias cosas simultáneamente de la siguiente manera, según el autor que nos parece más exhaustivo en esta indagación de la etimología, José Luis L. Aranguren: 1. *Êthos* significa residencia, morada o lugar donde se habita, lugar habitual; 2. Significa igualmente, el lugar interior que el hombre porta en sí mismo; 3. Significa principal o más usualmente, modo de ser o carácter.

Significó primero, el lugar habitual o morada de los animales, después el país de los pueblos y los hombres y más recientemente, el lugar que se ocupa en el ser, en el cosmos, es decir, deviene en principio ético-estético a la vez, pues contiene la voluntad de ubicación y ordenación tanto como la voluntad de ajuste a ese orden. Es dimensión espacial que permite el aquí del presente.

Heidegger ha apoyado en ella su concepción de la ética, expuesta en la *Carta sobre el humanismo*. Heidegger hace notar en este texto [...] que la esta acepción de la palabra *hōq̄s* se ha visto filosóficamente prestigiada en nuestro tiempo porque Ética (que para él es lo mismo que Ontología), es el pensar que afirma la morada del hombre en el ser, la verdad del ser como elemento originario del hombre.<sup>73</sup>

*Êthos* no solo ocupa el lugar externo de ubicación del hombre en el ser, en el cosmos, sino también y, sobre todo, el lugar “que el hombre porta en sí mismo, de su actitud interior, de su referencia a sí mismo y al mundo (*hêxis*, *habitud*o de los escolásticos). El *êthos* es el suelo firme, el fundamento de la *praxis*, la raíz de la que brotan

<sup>73</sup> Aranguren, José Luis L., *Ética*, *op. cit.*, p. 25.

todos los actos humanos”.<sup>74</sup> En palabras de Juliana González: “el *ethos* es el ‘lugar’ humano de ‘seguridad’ existencial (autarquía)”.<sup>75</sup>

Finalmente, *êthos* significa modo de ser o carácter. Dice Aranguren<sup>76</sup> que este carácter no es el dado por la naturaleza, en el sentido de *páthos*, sino que, al estar dimanada de *éthos* (costumbres), es un carácter “conquistado” o adquirido por hábito. Es nuestra opinión que, si bien *êthos* deriva de *éthos*, también este último procede del primero en una redeterminación dialéctica<sup>77</sup> también con relación al *páthos* o lo dado por la naturaleza, la constitución física y psíquica que Aranguren descarta como “temperamento” diferenciándolo firmemente de “carácter”. Además, no se puede trazar una línea de derivación y menos una línea divisoria entre los dos vocablos, pues ambos son dos caras de una misma moneda o mejor aún, dos elementos de una misma aleación, así como el bronce que es enteramente otro al cobre y el estaño del que procede.

Posiblemente, sea mejor a estas metáforas imperfectas, la idea que nos muestra dos vocablos que designan dimensiones distintas de un mismo fenómeno complejo. En el fenómeno son casi indistinguibles; vemos una persona y no podemos discernir como de que partes se trataran, cuál es su talante, su carácter “natural” de nacimiento, y sus hábitos. Podemos percibirlos en la intuición del rostro y de los actos, y en parte tienen que sernos expuestos en la apertura, pero no lo percibimos como partes disociadas, sino como un solo fenómeno integral, vemos una persona frente a nosotros.

El argumento antes esgrimido es aplicable al fenómeno de los derechos humanos y sus diferentes dimensiones mentadas como diversos derechos humanos *i. e.* derecho a la vida, derecho a la libertad, etcétera. Que no son partes separadas sino conceptos cuya designación hacia diferentes dimensiones, manifestaciones e interrelaciones del fenómeno de las relaciones humanas con discrepantes cualidades estructurales.

*Ethos* (con *épsilon*) es propiamente costumbres, y costumbres en el sentido de actos a reiterar en el tiempo, se vuelven hábitos que forman o modelan nuestra forma de ser o carácter. Al decir, que el carácter se adquiere o se forma por hábito, afirma-

---

<sup>74</sup> *Ibidem.*

<sup>75</sup> González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*. México, FCE, 1997, p. 10.

<sup>76</sup> Aranguren, José Luis L., *Ética, op. cit.*, p. 26.

<sup>77</sup> *Cfr.* Berumen Campos, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*. 2a. ed. México, Cárdenas Editores, 2003.

mos sobre el carácter como fuente de los actos que por repetición forman hábitos, los cuales a su vez configuran el carácter y así *recursivamente*. Es dimensión temporal pues revela el ahora del presente: “[...] en el *ethos*, en particular, se expresa de manera eminente la condición *espaciotemporal* del hombre”.<sup>78</sup> “Êthos es carácter, acuñado, impreso en el alma por hábito. Pero, por otra parte, el êthos igualmente, a través del hábito, conforma la fuente de los actos. Esta tensión, sin contradicción entre êthos como *kharaktér* y el êthos como *pegé*, definiría el ámbito conceptual de la idea central de ética”.<sup>79</sup>

Cuando se dice aquí “sin contradicción”, la referencia es al principio lógico dialéctico de contradicción y no eliminación sino superación de la misma; no se refiere al principio lógico formal de no contradicción, el cual pretende que no hay contradicción y, cuando la haya, al no “poder” haberla, la elimina. Al respecto, ya hemos dicho lo pertinente y solo conviene recordar con Berumen que “solo puede haber contradicción cuando se considera, primero, que las cosas no tienen relación; segundo, que las cosas sí la tienen y, tercero, se oculta la relación para soslayar la propia contradicción”.<sup>80</sup>

Al respecto, cabe acudir a la tesis del maestro Omar Sánchez Molina, en la que hace una reseña de los significados de ética indicando acertadamente, tal como nosotros hemos querido hacerlo, la existencia de dos posturas básicas en la traducción etimológica de la palabra: una, la de los autores que hacen sinónimas ética y moral traduciendo ambas por costumbres; la otra, la de los autores que van a la etimología profunda de la palabra, su sentido originario, descubren las profundas diferencias y las consecuencias prácticas para el entendimiento del hombre que éstas conllevan. Acude, como nosotros a Juliana González invocada en el segundo grupo de pensadores éticos, así como a Mauricio Beuchot indicando que él mismo reseña lo dicho por Aranguren de manera similar a como lo estamos haciendo nosotros. Igualmente, cita en su apoyo a Gustavo Bueno indicando que:

---

<sup>78</sup> González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*. México, FCE, 1997, p. 10.

<sup>79</sup> Aranguren, José Luis L., *Ética, op. cit.*, p. 26. El subrayado es nuestro.

<sup>80</sup> Berumen Campos, Arturo, *La ética jurídica...*, *op. cit.*, p. 18.

“[Bueno] diferencia dos posturas antropológicas. Una de ellas está basada en las ‘características hereditarias genéticamente’ y la otra se funda en las ‘características derivadas del aprendizaje’. En el primer caso se anota *ethos* con *eta* referido al carácter de cada individuo, mientras que en el segundo se escribe *ethos* con *epsilon* vinculado con los hábitos, virtudes o vicios que constituirían el campo primario de la ética conforme al tratamiento escolástico”.<sup>81</sup>

Y termina su apartado sobre la dimensión etimológica, indicando al respecto de esta recursividad dialéctica entre los dos vocablos que la dualidad etimológica de la palabra permite ver un “*Ethos* dialógico humano, un carácter que, paradójicamente, crea hábitos y costumbres, a su vez recrean el carácter.”<sup>82</sup>

El hombre, como animal, dotado de instintos y determinado por ellos, determinado por la naturaleza, por su biología, su psique, su sociedad, es tan determinado o más que los demás seres de la naturaleza, con la única, pequeña gran diferencia donde el hombre crea costumbres, con las cuales crea y recrea su carácter, creándose y recreándose a sí mismo, deviniendo más humano y menos inhumano, negando su ser para no ser y tener la posibilidad de ser enteramente, otro.

Según Aranguren, “en latín no hay una palabra para traducir *êthos* y otra para traducir *éthos*, sino que ambas se expresan con la misma *mos*”.<sup>83</sup> *Mos* podría traducirse más originariamente por “modo”, forma, en este caso de hacer y ya no de ser; en este sentido se leería, por ejemplo, el título de la obra capital de Spinoza, la *ética* demostrada *more* geométrico. Pero en la lengua latina *mos* tenía otros usos que se perdieron en el tiempo, como ya hemos aventurado hasta convertirse en sinónimo de costumbres; *mos* significaba tanto carácter como costumbres, como sentimientos, dejando los tres elementos constitutivos del *ethos-ontos* humano, su *pathos* o naturaleza y sus caracteres naturales dados.

Su carácter, formado por sus costumbres o hábitos que, a su vez, formados por el carácter determinado mediante los caracteres del *pathos* y así recursivamente. El maestro Sánchez Molina, aventura la hipótesis de que fue la historia de occidente, a

<sup>81</sup> Sánchez Molina, José Omar, *La ontología ética y moral y sus consecuencias para la gnoseología del derecho*. Tesis de Maestría. México, Unidad de Posgrado, Facultad de Derecho, UNAM, pp. 249-250.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>83</sup> Aranguren, José Luis L., *Ética*, *op. cit.*, p. 28.



través de sus raíces latinas, la que se encargó de fijar el significado de moral como costumbres y de éste como ética, ya que el imperio romano y su política de *pax romana* (la que no fue solo el periodo de paz —sin guerra civil— bajo la dominación de Roma, sino toda una política exterior)<sup>84</sup> “se iba a fundamentar precisamente en el tratamiento historicista, convencionalista y particularista de los seres humanos, como entidades que poseen costumbres, pero no un modo de ser o carácter o morada propia”.<sup>85</sup>

Aranguren denota que, “la ética clásica y moderna se ha ocupado constantemente de los actos morales y de los hábitos (virtudes o vicios), pero ha preterido el *êthos*. ¿Por qué?”<sup>86</sup> Las respuestas podrían ser dos, no alternativas sino relacionadas entre sí. Por un lado, el determinar qué es lo bueno y qué lo malo, qué es vicio y qué virtud, es un poderoso instrumento de dominio y en última instancia de opresión. Ya sea por revelación divina o por imperio, decirle a los demás que lo bueno y lo malo son esto o aquello permite excluir las formas de vida contrarias a lo revelado o impuesto imperativamente. Por otro lado, la lógica formal imperó principalmente en la modernidad, indica lo falaz, el paso del ser, carácter, al modo de vida o deber, por lo que éste tiene que determinarse sin recurrir al ser del ser humano. Cómo debemos vivir es algo impuesto regularmente, sin dar más razón a la arbitrariedad y la fuerza.

### 2.1.1. Consecuencias ontológicas de las definiciones epistemológica y etimológica

Sobre la problemática que crea la definición epistemológica de la ética esbozada, ya hemos dicho lo pertinente, sin embargo, es menester puntualizar algunos aspectos de las consecuencias ontológicas, es decir, ¿qué clase de ente, con qué tipo de estructura, perfilan las definiciones epistemológicas (moderna) y etimológicas (ontológica-posmoderna)?

La epistemología moderna, con sus pretensiones de objetividad solo ve objetos, cosas ahí, y no alcanza a ver las relaciones entre los objetos y, cuando lo lleva a cabo

<sup>84</sup> Muñoz, Francisco, *La pax romana*. [www.ugr.es/~eirene/eirene/eirene10cap6.pdf](http://www.ugr.es/~eirene/eirene/eirene10cap6.pdf) (consulta: 30 de noviembre de 2009).

<sup>85</sup> Sánchez Molina, José Omar, *op. cit.*, p. 251, nota 592.

<sup>86</sup> Aranguren, José Luis, *Ética*, *op. cit.*, pp. 26-27.

las soslaya para dejar el objeto en su pureza y pretendidamente de nuevo, a través de esta pureza, en su verdad. Para esto, ha descubierto al sujeto, pero lo ha objetivado a su vez, en este sentido al depurarlo de toda relación a través de la duda metódica.

Esto nos muestra un mundo, como ya hemos visto, de cosas (malentendidamente cosa, objeto individual y cerrado, en “sentido substancialista e individuante”),<sup>87</sup> no de *estados de cosas* tal como nos lo muestra Wittgenstein;<sup>88</sup> “La filosofía del concepto —nos dice Trias—, por consiguiente, se corresponde con la filosofía atomista”.<sup>89</sup> Cuando esta visión epistemológica propiamente moderna se traslada a la ética, al ser del hombre, de ahí obtenemos el individuo cerrado en sí mismo, como la mónada leibniziana, no solo incomunicado sino incomunicable y no relacionado. Nuevamente, Trias arroja luz: “la sociedad que esa filosofía avala es, como veremos, una sociedad en la que al dominio del concepto sobre lo singular se corresponde la reducción de éste a átomo”.<sup>90</sup>

El individuo que dará pie a la sociedad moderna individual liberalista denotará un individuo pretendidamente, completo y coherente en sí, para sí y por sí mismo. Encarna al hombre autónomo, de voluntad completa y hecha que solo necesita del otro en cuanto el otro goza de algo, cosas materiales que tienen (falsamente) “lo suyo”, comerciar con él y, en tanto el otro se vuelve un *self made man* autónomo de voluntad plena, solo entran en relación en un acuerdo de voluntades *utilitario*. Siendo iguales sus voluntades se regulan mutuamente obteniendo siempre el mejor trato para sus propios intereses y, respecto del desacuerdo, delegan, para evitar una confrontación, su voluntad a una autoridad que es un igual, pero con mandato de vigilar y castigar. Pero esto es mera pretensión derivada del espejismo producido por una epistemolo-

---

<sup>87</sup> Trias, Eugenio, *Meditación sobre el poder*. Barcelona, Anagrama, 2006, p. 25.

<sup>88</sup> Wittgenstein no logra escapar a este objetivismo cosificante, pero sospecha que el mundo es un conjunto de relaciones e interdependencias dialécticas. Dice que el caso, el mundo, no es la totalidad de las cosas sino de los hechos, del darse efectivo de “estados de cosas”; y define a los estados de cosas como una interconexión de objetos (cosas). Pero las cosas a su vez son hechos o darse efectivo de estados de cosas que son relaciones e interconexiones entre otros objetos o cosas y así recursivamente *ad infinitum*. El mundo es un mundo de relaciones interdependientes. Wittgenstein, *Tractatus*. Tesis 1, 1.1., 1.2., 2.2.01.

<sup>89</sup> Trias, *loc. cit.*

<sup>90</sup> *Ibidem*. Huelga decir que átomo es individuo, individuo solo diferenciado por categorías externas, impuestas y homogenizantes.

gía mal calibrada, por la confusión de los dos principios, ético y estético de la facultad de juzgar: darle a cada quien lo suyo y a cada cosa su lugar.

El hombre que proyecta esta mala calibración es más bien todo lo contrario de las buenas intenciones kantianas; no es un fin en sí mismo, pues al ser cosa él mismo, cosa aislada, cerrada, individuada, queda susceptible de ser útil y ser pues utilizado; reside susceptible de ser ubicado en las jerarquías de las clasificaciones al grado de deshumanizarlo totalmente y volverlo completamente cosa. Efectivamente, el hombre yace en parte, cosa, pero eso queda oculto por el espejismo. Permanece oculto al conocimiento, pero no al trato y al contrato y, como cualquier cosa, puede ser usado.

La epistemología moderna, con su cosificación atómica individualista de los objetos del universo, trata con el mismo rasero al hombre, lo objetiva, atomiza, individualiza, cosifica y lo usa para los fines más variados y... más viles. No hay humanismo que pueda contra esa visión del hombre, porque además ésta misma aparece como lo más evidente, indiscutible que el hombre subsista como cosa, y por tanto individuo luego, tiene derechos individuales sí y solo si, deja de ser jerárquicamente y gracias, a su propia voluntad, cosa y se sirve de éstas técnicamente.

De la misma manera, esta visión epistemológica atomista individualista tiene repercusiones en el tipo de sociedad que ha construido la modernidad con base a ella. Una sociedad basada en la socialización y no en la sociabilidad,<sup>91</sup> una sociedad de competencia y no de solidaridad, sociedad en sentido mercantilista y no en sentido comunitario, no es comunidad, común unión de individuos, en confraternidad y solidaridad, para sobrellevar mejor las cargas de la vida; sino un “sálvese quien pueda al fin que todos podemos porque todos somos iguales y cada quien debe cuidar de sí mismo”. De igual forma, el resultado entre individuos repercute entre sociedades sin posibilidad de ver a la humanidad en su conjunto como especie única en la que cada “individuo” subyace como una “singularidad” de la misma, imprescindible e irremplazable.

El ser del hombre, el *ontos* o *ethos* del *ente* que obtenemos de la definición etimológica se empieza a perfilar mucho más rico y real al retrato propuesto por la modernidad. Es un ser determinado (propriadamente ente) por unos caracteres naturales dados su *pathos* y su *hexis* o temperamento, que constituirían su biología, su genotipo en su determinación interna y su fenotipo en su determinación externa. Esta combi-

<sup>91</sup> Cfr. Bauman, Zigmunt, *Ética posmoderna*. México, Siglo XXI, 2005.

nación de determinaciones internas y externas marcan un temperamento que ha de ser formado en carácter mediante hábitos y experiencias, formas de hacer cuyo origen constituye un modo de ser pero que, a su vez, redeterminan ese modo de ser; y modo de ser, hacer y hacerse del cual deriva una forma de vida aparejada.

Hasta aquí, el retrato no es muy distinto del *self made man* de la modernidad, pues la afirmación sería que el hombre se hace a sí mismo mediante sus hábitos y el sistema quedaría cerrado totalmente autónomo y autopoietico. Pero esta afirmación no ve algo importante, que los hábitos y el hombre mismo no vienen al mundo por generación espontánea. Es la importante revelación que, a contrario del *cogito ergo sum* nos aporta Marx en la parte introductoria de “La ideología alemana”.

Lo que Descartes tomó como conclusión de la duda metódica (que prudentemente y a la vista de la condena de Galileo de 1633, duda de todo menos de la moral de su lugar de origen) la modernidad, más cartesiana que él mismo, lo toma como principio, resultando una visión distorsionada del hombre que vendría al mundo por generación espontánea, por el solo acto de dudar-pensar-existir. Cierto que, también es principio, pero principio solo en el sentido más débil y secundario de la palabra, es principio en una orientación de sentido como fuente u origen, del cual comenzar la tarea de conocer ideas claras y distintas a la realidad. No es principio en el sentido filosófico ontológico de fundamento, tras del cual no hay nada más, pues tras del principio cartesiano que está contingentemente, la moral de su lugar de origen que presupone inamovible por razones cómo, podríamos especular, la ya mencionada de curarse en salud a la vista de la condena de Galileo, sí, pero también la no explícita de que si bien, el pensamiento es lógicamente antecedente de la existencia, no es el pensamiento el que precede a la existencia sino que el acto de pensar da cuenta de la existencia previa que posibilita el pensar. Nuevamente, el principio lógico que concluye en la existencia la presupone, presupone al ser. Existir no es consecuencia ontológica —aunque si lógica, *dar cuenta*— de pensar sino razón suficiente del mismo, pienso *porque* existo. Y a la existencia se viene no por un acto lógico o de pensamiento, sino por una relación social.

La clave para comprender la autocreación y auto-re-creación de un modo de ser y una forma de vida, está en comprender dicha autoconstrucción, no es autónoma absolutamente, sino que existe autonomía y heteronomía no se presentan como excluyentes según el principio de no contradicción. Por el contrario, que en esa cons-

trucción participan los otros, y así como *la realidad es una construcción social*,<sup>92</sup> el hombre como ente social también es una construcción social. Es, como hemos adelantado, un sistema complejo con aperturas y cierres que necesita de la ex-presión y la pro-yección, y la relación dialéctica con el otro en la comunicación, en el compartimiento en *inputs* y *outputs* de información, experiencias, materiales de construcción.

## 2.2. EL MALESTAR EN LA CULTURA Y EL EGO

Freud propone, en *El malestar en la cultura*, que la cultura, cualquier cultura en general, ya interiorizada como instancia psíquica en el *superyó* causa malestar pues su *ethos* es esencialmente, represor (opresor) y tanático, reprime al grado de castrar el espíritu; y propone también que el precio a pagar del ser humano, a fin de gozar de la convivencia civilizada es la neurosis, producto de esa represión cultural. La civilización, lo específicamente humano racional se logra, en este planteamiento solo al precio de la frustración, y el malestar causados por la represión del principio del placer.

Nosotros pensamos que el *superyó*, o la aparición del otro en la conciencia inintencional a la manera en que Levinas piensa ésta, la limitación realista del principio del placer es la misma posibilidad de ser del ser humano. En otros términos, la cultura, el espíritu o la libertad son la misma posibilidad de ser humano del ser humano y que no necesariamente, es causa de frustración o malestar, excepto que la cultura es precisamente condición de posibilidad de plenitud y felicidad y no un alto precio a pagar por una racionalidad vista a la manera de Freud, al parecer más bien una indeseable y pesada carga de la que todos no solo estaríamos dispuestos a liberarnos salvo que de ella debiéramos liberarnos.

En este punto, Freud cae en un error ocasionado por sumergirse en su propio horizonte cultural y no poder ver más allá de él, extrapolando “su” cultura como “toda” cultura. Su error se debe a la “modernidad” decimonónica y victoriana, cuya cultura y civilización occidentales son la medida de toda cultura y civilización haciéndole creer que toda cultura es castrante y frustrante, emulando la cultura occidental como

---

<sup>92</sup> Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.

cultura afirmativa u opresiva.<sup>93</sup> Es esta característica afirmativa de la cultura, en otros términos, la característica de la cultura de poder ser usada afirmativa e instrumentalmente, ideológicamente como herramienta de opresión, en efecto la vuelve opresiva, represiva y frustrante. Así, interiorizada en la psique causa el malestar al que se refiere Freud, pero, insistimos, esto no es característico de toda cultura, pues lo característico y esencial de toda cultura consiste en operar como caldo de cultivo para el desarrollo del ser humano, de su crecimiento y florecimiento, dignidad y libertad.

En efecto, la cultura occidental como cultura afirmativa sacrifica la realización material de los valores para poner estos en un *Topus Uranus* cuya efectividad para el dominio radica en ser irrealizables. Se presiona al individuo y le obligan coactivamente, para alcanzarlos habiéndolos puesto en definitiva fuera de su alcance.

Esto, resulta la mejor manera de manipular a los “individuos”, de individualizarlos rompiendo sus re-ligaciones auténticas con los demás, volviéndolas únicas relaciones de competencia, dominio opresivo y creando en él un vacío existencial que solo puede ser llenado mediante el consumo. Esta técnica de la modernidad “tardía”, de la modernidad donde el sistema capitalista se transforma en régimen de consumo adictivo, basa su éxito, es decir, la acumulación irracional y predatoria de capital, en la enajenación del individuo al consumo, provocando la frustración que Freud diagnosticara como neurosis y en nuestra época “posmoderna” (ultramoderna) se manifiesta como una epidemia de obesidad y depresión, tanto en el consumo de sustancias “prohibidas” o “ilegales” e, inclusive en el consumo de “personas”. ¿Cómo funciona y cómo sucedió esto en la cultura occidental? Tenemos que hacer una digresión en cuatro sentidos, primero, exponemos la referencia a una “cuarta” instancia psíquica, “el *ego*”, segundo establecer la diferenciación entre poder y dominio comúnmente, confundidos como lo mismo en el solo concepto del poder, tercero, analizando el concepto de cultura, y cuarto, el concepto de cultura afirmativa.

Advertimos pues, una “cuarta” instancia psíquica que la psicología contemporánea alude como “*ego*” que puede manifestarse como falsa personalidad y como “ideal de yo” o autoestima, pero siempre desfazado. Lo que creemos que somos y no somos y que creemos que podemos, pero no podemos. Bajo la presión del choque de las dos grandes placas tectónicas psíquicas del *ello* o pre-consciente totalizante

---

<sup>93</sup> Cfr. Marcuse, Herbert, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1984, p. 105.

infantil, y del *superyó* o alteridad cultural interiorizándose y reteniendo “tanáticamente” las exigencias desmedidas del ello, las cuales “mata” en la fantasía, para que el sujeto no se mate en la realidad, emerge el “yo” como *logos*. Pero el yo emergente como instancia psíquica no es una instancia monolítica, sino una cualidad estructural que tiene “fantasma” según domina el ello o el *superyó*.

El yo o identidad, tanto como la humanidad del sujeto y su dignidad no es algo preexistente y acabado dado de una vez y para siempre desde el momento de la concepción. El yo o identidad, la humanidad y la dignidad es algo que está en potencia en todos los sujetos y va desarrollándose a lo largo de toda su vida, inclusive en la etapa adulta. Sobre todo, el yo, que cuando es visto por fin bajo la conciencia intencional que lo toma por objeto tomándose a sí misma como objeto, el yo aparece como algo ya formado y como si siempre hubiera estado allí, así ya formado. Sabemos que no es así y que la formación de la identidad es un largo y tortuoso camino siempre inacabado. Precisamente, por la libertad y por la naturaleza incompleta del ser humano que le permite ser y no ser al mismo tiempo para poder ser otra cosa que sí, por tanto, ir más allá de una esencia determinada.

El *ego* como falsa personalidad es la falsa creencia del sujeto de ser lo que no es y de creer que puede alcanzar lo imposible. No conoce sus límites ni sus capacidades, potencias y no sabe mucho menos como desarrollarlas ni llevarlas a cabo. No tiene la necesidad de llevarlas a acto pues cree que ya están en acto en él, que posee una idea de su pensamiento y de un deber ser de éste. Definitivamente, esta situación es extremadamente peligrosa para el sujeto y acorde con la especie que también tiene un *ego* colectivo. Vemos, en esta confusión y creencia de realizar lo que no puede, incluso le fallaría el cálculo y perecer. De ahí, el famoso primer imperativo de la ética “conócete a ti mismo”. Pero en lo que el sujeto se conoce a sí mismo necesita de un *superyó* prudente a fin de interiorizar pre-juicios (el hombre prudente de Aristóteles o Finnis), con los que pueda pre-juzgar la realidad mientras paralelamente moldea su propio juicio, por la acumulación de sus propias experiencias y reduciendo al *ego* a una sana expresión como ideal del yo, en donde sabe que no es lo que le han hecho creer, pero quiere serlo y pone su empeño en dicha transformación, para convertirse en lo que ahora considera como ideal del yo.

Aquí entran en función *Eros* y *Tanatos*. Por un lado, este último como pulsión de muerte, mata los impulsos de un ello, que de cumplirlos puede llevar a la muerte real al sujeto, y por otro, el primero abre y religa al sujeto con otros sujetos en la ex-pre-

sión y la común-icación (eros, el amor, es filia, hilación o religación en la común unión para la rederterminación de la auto-heteroconstrucción de los sujetos y su auto-hetero-trascendencia-inmanente). Cuando no se logra reducir al *ego* a ideal de yo y queda como falsa personalidad disfrazado de yo, es más difícil operar la religación filial de eros para la comunicación y compartimiento de experiencias materiales de redeterminación autoconstrucción y transformación, el sujeto se cierra en el pensamiento de que ya es lo que quiere ser, lo que debe ser, lo que puede ser y que puede todo lo que está aparejado a ese ser que cree ser, surge el egoísmo y más propiamente el egocentrismo. El egoísmo tiene una dimensión sana que reducimos al instinto de supervivencia. La dimensión insana fructifica en el egocentrismo, una falsa sensación de completitud, de ya ser y no necesitar nada para ser lo que se es y seguirlo siendo.

Cuando la realidad muestra y demuestra lo contrario, aunque se sea nunca se es de una sola vez y para siempre, y que siempre hay que hacer para ser y seguir siendo, entonces sobreviene la impotencia, la frustración y con ellas el resentimiento, la ira y el enojo; el impulso tanático se desborda en dos sentidos siempre concomitantes y ambas destructivas, hacia el exterior, la impotencia transformará el poder (de “ser lo que se es”), en dominio que va desde los más sutiles e inofensivos matices que permiten la transformación y adaptación del mundo a nuestra forma de ser, hasta las más insidiosas formas del dominio opresivo como la exclusión, la explotación, la marginación, la violencia y, por supuesto, el imperialismo cultural. A través del dominio de la propiedad “privada”, bajo el orden del dominio y no del poder conforma su dimensión de abuso (*ius abutendi*) en el consumo total material de la cosa e inclusive en su destrucción; hacia el interior el resentimiento se revela en una ira contra la propia impotencia y un afán autodestructivo por no cumplir las propias expectativas.

Estos mecanismos disfuncionales de la estructura psíquica ontológica del ser humano son el principio de la enajenación, la cosificación y la adicción, y una cultura afirmativa como la que vivimos aprovecha esos mecanismos acentuándolos para lograr su propósito: la acumulación de capital. La sociedad de competencia se fomenta de manera egótica para que se tensen las ligas creando resentimiento social. Rígidas las ligas o relaciones humanas a niveles intolerables e inflado el *ego* como falsa personalidad a niveles también intolerables, al haber puesto los valores que integran la personalidad en los objetos de deseo (deseables pues se han puesto en ellos afirmativamente esos valores) y solo al alcance de los sujetos a través de la mediación del



capital, ser se convierte en una operación de tener, es decir, “eres respecto a cuanto tienes” y, sobre todo, en que se tiene capacidad de tener, capacidad de consumo.<sup>94</sup>

El sujeto rompe las ligas de la expresión que le permitían tener en un *feedback* los materiales necesarios para su autodeterminación y autotransformación, se cierra al otro a la alteridad en posibilidad de darle esos materiales bajo el compartimiento de su experiencia y, al ser los sujetos siempre incompletos, el vacío encerrado se convierte en adicción (sin-dicción, sin habla, sin capacidad de ligarse con otro), enajenación que busca la transformación y plenificación en los objetos de deseo los cuales, nunca habrán de saciarle y de plenificarle, mucho menos de completarle, permitiendo la acumulación de capital a través del “consumismo enajenado”.<sup>95</sup>

Hay aquí un límite importante, el que separa el poder del domino que ilustraremos más adelante con la exposición realizada por Eugenio Trias de él. El derecho moderno, derecho que no es para personas, ni siquiera para individuos, sino para cosas, un derecho eminentemente diseñado para proteger y fomentar la apropiación y conservar la propiedad, no merece el apelativo “derecho” y solo una mala conciencia tradicional nos obliga a seguir llamándolo así. El derecho como tal, es decir, un sistema normo-axio-dikelógico solo es tal, cuando protege y fomenta personas, no posesiones.

La cultura occidental causa malestar ¿por qué? La respuesta es porque la cultura occidental es una cultura afirmativa, es decir, una cultura opresiva, así que hemos de ver, qué es la cultura y qué, la cultura afirmativa

### 2.3. LA CULTURA: “SEGUNDA NATURALEZA” DEL SER HUMANO

El vocablo cultura proviene del latín “cultura”, cultivo, crianza. De acuerdo con el diccionario de la lengua española de la Real Academia Española, por la palabra cultura podemos entender los siguientes significados:

---

<sup>94</sup> Cfr. Fromm, Erich, *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia*. México, Paidós, 1994, particularmente “La orientación de la evolución al tener”, pp. 113 y ss.

<sup>95</sup> Cfr. Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*. México, Siglo XXI, 2010, especialmente “Hacia una definición del consumo”, pp. 223 y ss.

1. Conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico;
2. Conjunto de modos de vida, costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial en una época, grupo social, etcétera.<sup>96</sup>

Michel de Certeau distingue diversos empleos de la palabra cultura:

a. Los tratos del hombre «cultivado», conforme a un modelo elaborado en las sociedades estratificadas por una categoría que ha introducido sus normas allí donde impuso su poder.

b. Un patrimonio de «obras» a preservar, a extender, o respecto de la cual situarse (por ejemplo, la cultura clásica, humanística, italiana o inglesa, etcétera.) A la idea de «obras» a difundir se agrega la de «creaciones» y de «creadores» a favorecer, en vista de una renovación del patrimonio.

c. La imagen, la percepción o la comprensión del mundo propios de un medio (rural, urbano, indio, etcétera): la *Weltanschauung* de Max Weber, la *Unit* idea de A. O. Lovejoy, etcétera. De esta concepción que acuerda a las «ideas» tácitas el papel de organizar la experiencia, se puede extraer la estética social de Malraux, sustitutas de visiones del mundo religiosas o filosóficas.

d. Los comportamientos, instituciones, ideologías y mitos que componen los cuadros de referencia y cuyo conjunto, coherente o no, caracteriza a una sociedad y la diferencia de las otras. Desde E. B. Tylor (*primitiv culture*, 1871) se ha convertido en un concepto clave en la antropología cultural. Existe todo un abanico de posiciones según se privilegien las prácticas o los comportamientos, o las ideologías y los mitos.

e. Lo adquirido, en tanto que se distingue de lo innato. La cultura está aquí del lado de la creación, del artificio, de la operación, en una dialéctica que la opone y la combina con la naturaleza.

<sup>96</sup> Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. 22a. ed, tomo 4. Coscarse-engaratusar. Madrid, 2001, p. 483.

f. Un sistema de comunicación, concebido según los modelos elaborados por las teorías del lenguaje verbal. Se subrayan, sobre todo, las reglas que organizan entre sí los significados o, en una problemática semejante, los media.<sup>97</sup>

La idea de cultura se ha relacionado, desde un principio, con la evolución de la humanidad, motivo por el cual se le asocia con la idea de progreso. Se le ha confundido con civilización, tomado como concepto contrario a la idea de barbarie, por lo que la idea de cultura había sido utilizada para asignar un estado social avanzado; por tanto, se designaba así “al conjunto de la herencia social transmitida de generación en generación”. Es justamente, la transmisión de ese conocimiento de persona a persona, de generación en generación lo que permite el avance constante de la civilización, de no ser así, la rueda tendría que ser reinventada constantemente, al igual que el fuego, etcétera. El ser humano nace y se desarrolla entre otros, en un ambiente específico y determinado que influye en su pensamiento y en sus acciones.

Por medio de la palabra cultura o civilización, en su sentido etnográfico se designa a ese entramado complejo formado por las ciencias, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres, facultades y hábitos del hombre por ser miembro de la sociedad. La moral, o las morales, mejor dicho, son el resultado del comportamiento ético del hombre, del ejercicio de su libertad dentro de sus propios determinismos.

Pareciera que de forma paradójica el autor K. A. Fisher escribiera algunas palabras con el propósito de distinguir a la cultura: “si se llama cultura a lo que eleva la vida y el valor del hombre por encima del animal, podemos llamar medios culturales o, más generalmente, valores culturales a los medios forjados por el hombre con esa finalidad”.<sup>98</sup>

En relación con el mismo tema, Albert Schweitzer ha escrito lo siguiente: “La cultura es la suma de todos los progresos del hombre y de la humanidad en todos los dominios y desde todos los puntos de vista, en la medida en que contribuyen a la realización espiritual del individuo”.<sup>99</sup>

Es pues, la cultura la suma de una serie indeterminada pero determinable en cada situación y contexto sociohistórico, de elementos influyentes sobre la vida del

---

<sup>97</sup> Certeau, Michel de, *La cultura en plural*. Buenos Aires, Nueva visión, 1999, pp. 157 y 158.

<sup>98</sup> *Enciclopedia de las ciencias sociales. Sociología*. Bilbao, Asuri Ediciones, 1981, p. 70.

<sup>99</sup> *Idem*.

ser humano, pero que al mismo tiempo se transforma por la acción del ser humano mismo, dentro de un proceso de continua de retroalimentación. Esta circunstancia se podría describir con la siguiente frase: “el hombre se hace en la cultura como la cultura se hace en el hombre”.

Asimismo, algunos antropólogos se han preguntado si el objeto de estudio debieran ser las culturas (plural) y no como se había planteado con antelación. El principal impulsor de esta idea fue Franz Boas, quien postuló como objetivo de sus investigaciones la definición de las áreas culturales; es decir, las regiones que se caracterizan por una cultura particular, y de forma paralela, el estudio del intercambio cultural. En virtud de ello, él mismo se llegó a interesar en la originalidad de cada cultura, los rasgos que distinguen a unas de otras, así como su propia historia. Cada cultura es un sistema abierto cuyos elementos integrantes se encuentran dentro de una dinámica interrelacional que la hacen flexible, permeable, capaz de absorber elementos externos que en un momento dado los hace parte de su misma estructura.

De esta manera, un ser humano nacido y crecido en occidente es cualitativamente igual a otro ser humano nacido y crecido en otra región del mundo —pensemos en el oriente—, quienes aún sin saberlo, incluso sin que llegara a mediar la intención, pudieran influir en el pensamiento y en el comportamiento del otro. Así toda manifestación cultural y toda forma de vida colectiva e individual son extensas. Ambas son legítimas por sí mismas, de tal forma que los criterios de ilegitimidad o de invalidez para excluir una forma de vida u otra, incluso una cultura u otra se desvanecen, no existe un criterio válido que coloque a una por encima de la otra, o que descalifique a cualquiera de ellas, negándole validez, veracidad, hasta su propia existencia. Los sistemas de exclusión son, por tanto, artificiales y arbitrarios, siempre del orden del dominio, efectivamente del dominio opresivo; cuando el concepto o categoría para la discriminación se autocalifica legítima o esencial, es decir, cuando se pretende desde el dominio o la afirmación o autoafirmación.

En otro momento, surgió el debate entre distintos pensadores en torno a si había que dedicarse a describir las estructuras sociales, sus relaciones y las conexiones existentes entre las distintas culturas.

En autores como Alfred Radcliffe-Brown y Talcot Parsons predominaba la idea del estructural funcionalismo inspirado en el pensamiento de Bronislaw Malinowski; mientras que la escuela antropologista o culturalismo se preocupaba mayormente por indagar como es moldeada la personalidad de los individuos por cada cultura;

es decir, a través de sus instituciones, sistemas educativos, el modelo económico, sus leyes, etcétera.

Con el propósito de sintetizar ambas posturas se busca coincidir el culturalismo con el funcionalismo, mediante la tarea del científico de dar con la lógica de los sistemas culturales estudiando las conductas humanas para hacerlas comprensibles. Sin embargo, de acuerdo con la percepción de Meyer Fortes, la idea de cultura tiende a insistir en el aspecto cualitativo de los fenómenos sociales, en tanto, el de la estructura conviene a un análisis cuantitativo.

Bien vale la pena señalar, que la palabra “cultura” ha sido utilizada en contextos completamente distintos, pues a través de ella se ha tratado de identificar distintas áreas culturales para ponerlas en contacto con las poblaciones antiguas (los mayas, los incas, los aztecas, etcétera). Los sociólogos la utilizan cuando estudian las enormes transformaciones que resultan de los progresos técnicos.

Los especialistas en medios de comunicación de masas le han dado actualidad al tema, mediante la introducción de conceptos como son: cultura popular y cultura de masas para designar el comportamiento social, de conocimiento, de manera de vivir y de pensar mediante la clara influencia de la televisión, la radio, el cine, las revistas ilustradas, internet, la publicidad. De esta manera, bajo la idea de cultura de masas se han envuelto un conjunto de mitos, nociones, imágenes y modelos culturales propagados por los distintos medios de comunicación.

A esta cultura de masas se le ha acusado de servir a la sociedad de consumo, a través de la cual se ha extendido el conformismo; se crea en el hombre ilusiones de saber, de formar imágenes materialistas e ingenuas de la felicidad (material y externa), se crea en el hombre una mentalidad consumista no para saciar necesidades, sino por el contrario, para crear necesidades en el hombre que orgánicamente no tiene.<sup>100</sup> Es tal, la influencia en el ser humano de los medios masivos de comunicación que, con razón, se ha dicho que todos ellos conforman: “el cuarto poder”. Así, es como los valores abstractos son transmitidos a los hombres para hacer creer en la igualdad entre los seres humanos, en la justicia, la bondad, la democracia, etcétera, cuando en el fondo lo único importante es el imperialismo cultural y material capitalista. Además, de la hegemonía de un puñado de naciones que controlan el capital mundial e intimidan mediante la amenaza del uso de la fuerza a quienes pretenden ser diferentes.

---

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 71.

La cultura entonces, opera como el caldo de cultivo de la humanidad del sujeto, la misma condición de posibilidad de su desarrollo en una forma de vida satisfactoria en donde se integrará como un sujeto funcional, si es que la misma forma de vida colectiva y la cultura en la que se desarrollará a su vez, resulta funcional. La cultura “cultiva” al ser humano y lo transforma eminentemente, en persona. Podríamos interpretar la mala traducción de la famosa frase de Heráclito “la costumbre es un dios para el hombre” *ethos antropos daimon*, en el sentido de que la cultura hace humano al sujeto, hace persona al ser humano, la cultura es una autoridad para la persona, pues la autoridad nos provee de las condiciones de posibilidad de nuestro desarrollo. Pero como decía Krishnamurti “no es saludable estar bien adaptado a una sociedad profundamente enferma”. Y una cultura pierde su autoridad, pierde su legitimidad y validez como forma de vida cuando es opresiva, ya sea con el exterior siendo exclusiva o hacia su propio interior no proveyendo de las condiciones de posibilidad de desarrollo libre a sus propios individuos, capacidad que llamamos dignidad.<sup>101</sup>

Una cultura opresiva o afirmativa ha fijado un concepto arbitrario como obligatorio de lo que es una forma de vida válida y lo impone inclusive a la fuerza. Una cultura así, que termina interiorizándose en el sujeto como *superyó* causa efectivamente malestar, frustración y resentimiento. En particular, la cultura occidental burguesa capitalista repercute opresiva y afirmativa en este sentido. Aunque, otras formas de vida lo son y lo han sido, como el socialismo totalitario y los regímenes fundamentalistas, la que más nos interesa en este trabajo, como ya hemos evidenciado es la cultura occidental moderna, la globalizada en un imperialismo cultural cada vez más ominoso. Y eso lo logra ideológicamente, a través de la propaganda y la publicidad. En esa dirección apunta la siguiente cita de Certeau:

[...] «Soñad, nosotros haremos el resto», dice la publicidad. El desarrollo del imaginario es lo recíproco de una «civilización» donde se multiplican los vo-

<sup>101</sup> La variación que hacemos entre el sentido de las palabras individuo, sujeto y persona para referirnos a ser humano es sutil pero precisa. Individuo solo es el ser humano en sentido sociológico como parte de un conglomerado social. El ser humano no es individuo ni en sentido ontológico ni mucho menos en sentido ético. El ser humano para poder ser ser humano es siempre sujeto, está sujeto a otro(s) en la relación, por eso decimos que el ser humano es un sistema abierto binario. Y es persona porque, mediante su dignidad y libertad tiene la capacidad de transformarse eligiendo la forma de vida que lo lleve a la plenitud y que le permita jugar distintos roles sociales o ponerse diferentes máscaras.

yeurs y los contemplativos. Las aventuras amorosas, los deslumbramientos de los drogadictos, las proezas deportivas o los programas de renovación social se derraman en la literatura imaginaria... Es un país de leyenda. Reemplaza a los paraísos de creencias convertidos en increíbles para las mayorías... Desplaza las esperanzas, también ellas convertidas en increíbles, que anunciaban para el día siguiente por la tarde una sociedad sin clases... Una continuidad y un relevo entre «utopías» indican el trazo de una función del imaginario y una permanencia del paraíso... Así bastantes palabras e imágenes dan cuenta de una pérdida y de una impotencia, es decir, todo lo contrario a lo que prodigan... Los mitos invaden la publicidad, ya sea bajo la forma de ilusión... Pobres lujos de rico, en la sociedad de consumo... Los objetos desarrollan una utopía... Pero en realidad, al igual que las palabras, los objetos remiten siempre más lejos, hacia otros objetos, los sueños que concitan. Este discurso imaginario del comercio ocupa cada vez más los muros. Se desarrolla por la calle, apenas interrumpido por la irrupción de las avenidas... El erotismo... es el remate normal de una publicidad que celebra las sensaciones de comer y de beber, la maravilla de las bocas y de los labios, la soltura de los movimientos sin trabas, las delicias de la piel, las metamorfosis olfativas de la respiración o la liberación del cuerpo que se aligera de su peso. Por todas partes se anuncia, con una fiesta de los sentidos, una fiesta del cuerpo... ¿Existe un código más riguroso y más ritual que el de la vestimenta? Clasifica, distingue, jerarquiza, garantiza los contratos secretos de los grupos. Mantiene las «distinciones» sociales, los estatus culturales y la distancia entre clases...<sup>102</sup>

La idea de los valores vistos de manera abstracta, desde el dominio del concepto que fija, como etiquetas que se disocian de los sujetos permite la tolerancia de un mundo real, concreto y material en el que privan las desigualdades, los antagonismos, las distancias, la opresión, la esclavitud y el dominio de unos cuantos sobre las mayorías. La cultura, que tendría la misión de servir de incubadora humana, de espíritu y libertad, al servicio del hombre rumbo a la plenitud de sus facultades y romper sus límites, se transforma en un medio opresivo. Este último concepto de cultura, como cultura opresiva, es lo que Marcuse llama cultura afirmativa y que, siendo un poco más clásicos, Marx llamó “ideología”, aquella falsa conciencia que impide ver

---

<sup>102</sup> Certeau, Michel de. *La cultura en plural*. Nueva visión. Buenos Aires; 1999. pp. 35 a 40.

la realidad opresiva y enajenante, como aquel conjunto de ideas, de producciones humanas encubridoras, justifican y perpetúan una realidad disfuncional, en la que el medio —la riqueza— se ha vuelto fin, y el fin —la sociedad y su preservación como condición de posibilidad de la humanidad— volcado un medio para la acumulación predatoria de capital, el cual ni siquiera se toma la molestia de producir los bienes y servicios necesarios para la preservación de la propia sociedad, del pueblo, del grueso de la humanidad concreta.

#### 2.4. LA CULTURA OPRESIVA: EL CARÁCTER AFIRMATIVO DE LA CULTURA Y LOS SISTEMAS DE EXCLUSIÓN

La moral afirmativa, parte de la cultura afirmativa, es mera ideología que encubre, justifica y perpetúa una determinada relación de opresión. Por un lado, se insiste en que todos los hombres son iguales y que cada uno vale por sí mismo como fin y no como medio. Sin embargo, se imponen las distinciones a través del sistema de los objetos y del valor por el tener, así el que tiene no es igual al desposeído y el que tiene vale e igualmente en el caso de quien carece de bienes económicamente, apropiables no tiene el mismo valor en esta sociedad de consumo. Si en el plano de los valores concretos, todo ser humano vale lo mismo que sus semejantes, es igual en dignidad a los otros, entonces debemos preguntarnos cuál es el origen de la moral afirmativa, aquella que engaña, la que disfraza, miente y conviene para mantener intactos los intereses económicos y políticos de unos cuantos, en detrimento de la inmensa mayoría.

Los conceptos fundamentales que utiliza Marcuse en al establecer su concepción de *cultura afirmativa* son: alma, espíritu, felicidad, amor, amistad, valores, la verdad, lo bello, lo bueno, placer, cultura, libertad, justicia, por citar los más importantes, todos los cuales forman parte de la estructura ontológica del ser humano, aunque la concepción de cada uno de estos ha variado constantemente en el tiempo, en el espacio y como bien ha señalado en su ensayo, algunos de ellos han sido utilizados para engañar al oprimido, al que carece de bienes materiales, al pobre, al que puede acceder a la felicidad por medio de falsas creencias y es manipulado para mantenerlo quieto, como si estuviese bajo los efectos de opiáceos. De acuerdo con Herbert Marcuse, la concepción aristotélica de la cultura se caracterizaba por lo siguiente:



- Todo conocimiento humano estaba referido a la praxis, es decir, que todos debían poseer los conocimientos necesarios de acuerdo con las exigencias de su oficio o profesión.
- La realidad material es la realidad de los esclavos, de la necesidad y la utilidad en la que se debe trabajar para sobrevivir.
- El ámbito de la cultura, de su contemplación y el placer de esta contemplación de la belleza, está reservado para quienes pueden ejercitar el ocio.

Para Aristóteles, el conocimiento siempre está relacionado con la praxis, inclusive el conocimiento especulativo abstracto tiene como finalidad la acción, la del médico, la del artesano, el comerciante, el hombre de Estado. Todo conocimiento existe práctico, pero ordenado según una escala jerárquica: va del conocimiento de lo útil y lo necesario, el saber funcional para la vida cotidiana hasta el conocimiento que proporciona la mayor felicidad a los hombres, lo bello y lo bueno. En aquel tiempo, dicha concepción se encontraba fuera de discusión. La cultura era entonces, patrimonio de un puñado de hombres.<sup>103</sup>

En la época en que dominaba la burguesía, la felicidad no hallada en el mundo material debía de buscarse en la cultura, en el interior del ser humano, visto que la felicidad externa es inexistente. La idea dominante en la época de Aristóteles era entonces que el mundo de lo bello, el mundo de la cultura era privativo de quienes podían desatenderse de la necesidad. Pero en la época del dominio de la burguesía, este mundo es obligatorio para todos y funciona como un consuelo a la miseria del sistema capitalista.

Aristóteles no consideraba que los valores de lo verdadero, lo bueno, lo bello, fueran universales, válidos y obligatorios para todos, sino privativos de la clase social superior. Cosa que fue cambiada por la ideología de la clase burguesa para quienes, por medio del trabajo y el esfuerzo se podría acceder a ese mundo de valores superiores.

“El rasgo característico de la cultura afirmativa yace como la afirmación de un mundo valioso, del cual deben disfrutar todos los seres humanos, mismo que ha de ser afirmado, eternamente superior, y de manera sustancial distinto a la realidad, ligada a la lucha cotidiana por la existencia, pero que todo individuo a

---

<sup>103</sup> Marcuse, Herbert. “Acerca del carácter afirmativo de la cultura”. *Cultura y sociedad*. Buenos Aires, Sur, 1967, p. 47.

partir de su interior, sin modificar su situación real, tiene la posibilidad de llevar a cabo por sí mismo".<sup>104</sup>

De esta manera, el ser humano se cree libre y digno, aunque solo sea en su interior, porque le ha quedado claro: la crueldad del mundo exterior no tiene relación alguna con estos valores.

La cultura afirmativa, en la ideología burguesa, afirma como obligatorio el mundo de estos valores culturales, del espíritu, y afirma igualmente que todo ser humano, evidentemente pensado como individuo, puede y tiene que acceder a él, pues inclusive, éste se encuentra ya dentro de su interior, el alma, permanente en la impermanencia de la miseria industrial. Solo así el hombre se sabe digno, valioso, libre; en una situación disfrazada, bajo la opresión, la desigualdad, la injusticia, la explotación.

De acuerdo con el pensamiento de Marcuse, sin tales medios, no podría ser soportable el estilo de vida impuesto por el capitalismo, donde imperan las relaciones económicas opresivas, de modo que todos seamos capaces de alcanzar la felicidad, aunque un tipo de felicidad interna, y ajena a la proporcionada por los medios materiales.

El mundo anímico espiritual de la cultura permite que el individuo se abstraiga de sus condiciones materiales de miseria y sometimiento sin que efectiva y realmente se libere de su sufrimiento. Conceptualiza la dignidad y predica su universalidad sin preocuparse por las condiciones de posibilidad de dicha dignidad para que sea efectiva.

El interés de la cultura por los valores interiorizados es una pieza fundamental del concepto afirmativo de la cultura. Es el carácter anímico de estos valores interiorizados lo que distingue a la cultura de la simple civilización.

Los valores, cualidades estructurales cuyo reactivo para poder ser visibilizados intelectualmente, son los conceptos, es decir, las etiquetas y definiciones de éstas con las cuales operamos y dominamos el fenómeno o cualidad de las relaciones humanas, reducidas a sus etiquetas confundiéndolos con ellas bajo el desastroso resultado de que, al ser las definiciones más o menos arbitrarias y subjetivas, los valores serán más o menos arbitrarios, subjetivos o relativos. Por otro lado, serán objetos ideales en ese mundo anímico obligatorio para todos, pero sólo alcanzable materialmente para algunos, en tanto para la mayoría las cualidades estructurales realmente existentes son

---

<sup>104</sup> Cfr. Marcuse, Herbert, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*, op. cit., p. 115.

las de los sistemas de opresión, es decir, aquellas emergentes de las relaciones injustas o no ajustadas al poder de la estructura ontológica del ser humano.

En los Estados autoritarios, el concepto de cultura afirmativa y el de alma que le está aparejado se convierte en una herramienta eficaz para la dominación. Precisamente, en dichos Estados fue necesario echar mano de todos aquellos elementos disponibles en contra de una modificación real de la existencia social. De esta manera, el alma ubicada en el interior del individuo podía adaptarse a los cambios, flexible, maleable, siempre en la búsqueda de una felicidad interna que permitiera la estabilidad de los factores de la producción y la explotación del ser humano, visto como un instrumento de la producción y la generación de la riqueza detentada por unos cuantos.

El alma de la cultura afirmativa y su reino ideal anímico se dispone sobre el ámbito de la estructura psíquica del hombre, tal como sabían los antiguos. Con el paso por el cristianismo se identificó bajo esencia personal e identitaria del individuo, caracterización que redujo el alma al “yo”, o más bien al ego como falsa personalidad. La cultura afirmativa no identifica al alma con la estructura psíquica del hombre completa, la sitúa engañosamente en el yo o como el yo, tal como viene de su herencia judeocristiana, pero lo que en realidad señala como el alma la cultura afirmativa burguesa consiste en el *superyó*, el panóptico interiorizado, el sistema de exclusión aceptado desde la propia entraña de la psique.<sup>105</sup>

Alma no es lo mismo que espíritu, éste es la cultura, pero no la cultura afirmativa, sino aquella encarnada o concretada en y por las relaciones materiales de los seres humanos, las fácticas o reales, la civilización concreta humana con todos sus productos, aun los intangibles como el derecho y los derechos, con todas sus cualidades estructurales como los valores efectivamente, emergidos de esas relaciones. Espíritu es la conjunción entre psique —o el “alma” de los antiguos— y cuerpo, puede ser funcional o disfuncional según esas relaciones sean justas o injustas, opresivas o no excluyentes o incluyentes.

El individuo con alma, con *superyó* opresivo y susceptible a la culpa, se somete más dócilmente a la manipulación y opresión de una cultura afirmativa de relaciones estructurales injustas, donde unos cuantos viven por encima de lo necesario a costa de otros muchos que viven por debajo de lo necesario. Espíritu debemos entenderlo entonces, como una cualidad estructural emergente de la conjunción del sujeto y los ob-

---

<sup>105</sup> Cfr. Bauman, Zygmunt, *Libertad*. México, Nueva Imagen, 1991, pp. 19 y ss.

jetos, es decir, de la estructura sujeto-sujeto-medio objetivo. Las ideas del sujeto como espíritu subjetivo concretándose a través del trabajo como formación cultural en el medio objetivo, pero solo gracias, a la relación o mediación con otro sujeto, dando por resultado el espíritu absoluto o *ethos* de una sociedad, cultura, civilización, humanidad.

La libertad se basó desde un inicio, en la prohibición del placer. La sociedad de clases, dividida entre desposeídos y los que pueden realizar los valores termina cosificando a la persona como un objeto de consumo más, explotable. De conformidad con este orden opresivo, y considerando que las clases dominadas son utilizadas mediatamente, como elementos en favor de la producción y de la plusvalía para el mercado, de forma hipócrita, se consideró inhumano utilizar el cuerpo de los dominados como fuente de placer (la prostitución).

De manera contraria, se justificó la monopolización de sus cuerpos y de su inteligencia para obtener una mayor ganancia, como un legítimo ejercicio de la libertad, pues la legalización de la relación injusta, aquella en la cual se hace patente el dominio y la opresión, de explotación encontraba su justificación y fundamento en el acuerdo de voluntades plasmadas en el contrato, lo cual caracterizó el derecho en la modernidad. Es decir, un derecho que protegía intereses, estados de cosas, significados por la propiedad privada. Por ese motivo, la igualdad formal se hizo imprescindible, así como la seguridad jurídica en un mundo donde habría de legitimarse la explotación a través del acuerdo de voluntades entre iguales conceptuales y abstractos, lo que conlleva a ser iguales en el mero discurso.

Al establecerse ideológicamente este mundo superior e interiorizarlo a través del alma, colocado por encima de la existencia, se encubre que de hecho es posible crear las condiciones de posibilidad de una realidad mejor y digna y se mantiene al ser humano apaciguado, dormido, conforme y resignado a vivir una vida indigna y sustancialmente, inferior a la de su verdadero poder o potencial, porque le hace creer que el mundo de lo material no tiene importancia mientras la riqueza del alma encarna la verdadera recompensa a tanto sacrificio.

En la opinión de Marcuse, fue necesaria una educación secular para que el ser humano pudiera tolerar esta enorme contradicción: por un lado, tenemos, el discurso permanente de la libertad, la grandeza y la dignidad inalienables del ser humano; del dominio y la autonomía de la razón, de la bondad, de la humanidad, del amor a los demás y de la justicia. Por otro lado, en el terreno de los hechos podemos apreciar la humillación y discriminación hacia millones de seres humanos (por distintas

circunstancias: como son la condición social, la raza y la religión), la irracionalidad, el triunfo del mercado de trabajo sobre el ser humano (el ser humano se convirtió en un mero instrumento al servicio de la ganancia), de la riqueza sobre el amor al ser humano, la competencia desleal por encima de la solidaridad.

“La propaganda cultural “es una especie de opio mediante el cual se encubre el peligro y se despierta la conciencia engañosa de un orden. Pero este es un lujo insoportable en una situación en la que lo que hace falta no es hablar de tradiciones sino crear tradición”.<sup>106</sup> La mercadotecnia y la publicidad operan una importante función reproductora del sistema al bombardear a los sujetos con la idea de que los objetos de consumo poseen los valores deseados y que necesitan para su realización como personas. Eslóganes como “amor en cada rebanada”, “momentos mágicos en cada taza”, “poder en un solo dedo” crean la ilusión de que al adquirir y consumir esos productos obtendrán esos valores para integrarlos a la personalidad y completar la planificación, el “éxito” en términos del sistema. Esta propaganda hace sentir al consumidor una enorme necesidad de consumir los productos que se anuncian, y no por las características propias del producto, incluso ponderando sus virtudes, sino mediante un engaño mucho más sutil, advertir al consumidor que mediante el consumo de cierto producto formará parte de un grupo exitoso de hombres y de mujeres, selectos, superiores, mejores, de líderes, de gente respetada, amada y exitosa.

Esta cultura respalda al enriquecimiento, embellecimiento y seguridad del Estado totalitario. Los signos de la función social de esta cultura han de resumirse de la siguiente manera:

- Organiza la sociedad de acuerdo con el interés de algunos grupos económicamente poderosos (quienes ejercen el monopolio del dominio político y económico);
- Premia el espíritu de sacrificio, humildad y cumplimiento del deber, por un lado, y por el otro, voluntad suprema del poder, impulso de expansión, perfección técnica y militar;
- Por lo tanto, el ser humano se mueve en dos sistemas morales contradictorios, uno, el que abiertamente anuncia e impone como obligatorio pero situado en un plano de realización abstracta y mediada por el sistema de los

---

<sup>106</sup> Jünger, Ernst. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. 2a ed. Hamburg, 1932, p. 138. Cit. Por. Marcuse “Acerca del carácter... *op. cit.* p. 74.

objetos de deseo. El otro, la moral o forma de vida real de las relaciones de opresión, dominio en donde el mayor explotador, opresor y consumista resultan más humanos.

Los sistemas socialistas en el sentido apuntado, no fueron mejores al sistema capitalista, puesto que no se lograron consolidar como sistemas genuinamente socialistas ni comunistas sino capitalismo de Estado más abiertamente totalitarios –en cuyo caso, menos incoherentes o hipócritas– que el totalitarismo de los Estados capitalistas, en donde el individualismo (propiedad privada, libre comercio, autonomía de la voluntad) (o por lo menos su idealización abstracta afirmativa) confirma una imposición totalitaria. En estos regímenes, la satisfacción del interés colectivo se encuentra por encima de la satisfacción del interés individual. En la formación cultural burguesa se tiene que satisfacer el deseo personal de felicidad (cuyo recinto es el alma, en el interior del individuo), en la formación cultural del Estado totalitario la felicidad del individuo desaparece para dar paso a la felicidad del pueblo, la nación o el sucedáneo correspondiente, incluido el mercado. Si en el totalitarismo individualista, la cultura había serenado el ánimo legítimo de los seres humanos en torno a la pretensión de la felicidad, el individuo tendrá que postergar su propia felicidad, en aras de la consolidación de una felicidad colectiva.

## 2.5. LA DIALÉCTICA DEL AMO Y EL ESCLAVO. *EROS Y TÁNATOS* Y LA IMPOTENCIA DEL SER

El resultado de un pensamiento reduccionista puede llevar a una visión fundamentalmente negativa de la naturaleza humana, ajena a sí, incluso opuesta a las aspiraciones y valores éticos. Así, se niega toda posibilidad de movimiento, ascendente o descendente, de trascendencia a la propia vida; se obstaculiza toda capacidad del hombre para introducir verdaderos cambios en el ser.<sup>107</sup> El ser humano según occidente, es concebido como un ser esclavizado-esclavizante, inmerso en un orden de mera fatalidad donde parece no haber sitio para la ética y la libertad. Esto es caracterizado en parte por la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, que permite ver como se concibe

---

<sup>107</sup> Cfr. González, Juliana, *Ética y libertad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 16-18.

al ser humano solo como cosa útil apropiable, consumible, al asumirlo en un momento como individuo independiente y egoísta (en el individualismo egoísta convergen el *Cogito ergo sum* de Descartes y el *Homo homini lupus* (original de Tito Macio Plauto).

El gran acierto hegeliano es ver al ser humano en relación, en movimiento dialéctico redeterminante con otro, la otredad es un factor importante, pero de alcance limitado. Para la tradición occidental, individuo es “el ser que existe todo entero en sí, que no forma parte de un todo del cual depende”, lo que, por lo menos es inexacto; y persona, es “el individuo racional”,<sup>108</sup> sustancia individual de naturaleza racional en la línea de Aristóteles y Boecio.

La consciencia o ser humano según Hegel, comienza su viaje al absoluto con la certeza sensible de la presencia exterior y la negatividad del objeto o “la cosa” que se le enfrenta y contrapone; tiene la certeza del objeto pero no su verdad y el objeto no es un en sí sino un para otro, está a mano, pero al mismo tiempo está arrojado enfrente de la conciencia y objeto su voluntad —esta objeción de la cosa al dominio y la prueba de sus sentidos son lo único con que cuenta la conciencia para distinguir lo real, por el momento. Esta certeza del objeto sin su verdad, sin ser entendido a través de su concepto universal es lo más abstracto que hay en la escala que se concretará hasta el concepto de sí.<sup>109</sup> Por la certeza sensible se tiene el saber inmediato de la cosa y el saber mediato a través de la cosa de que la conciencia está conociendo, comienza la certeza de sí.

En el momento de percibir, el ser humano organiza e interpreta las sensaciones y da cuenta de la contradicción que en ellas parece residir, la unidad del objeto y la multiplicidad de sus características y cualidades.<sup>110</sup> La complejidad del objeto en su unidad pondrá en crisis el momento de la percepción y dará lugar al momento del entendimiento en el que la conciencia. En este momento la conciencia da cuenta de que la alternancia entre sentir la cosa como unidad objetual y percibirla como diversidad cualitativa no es un problema de la cosa sino de ella misma, y opera el retorno a sí de la conciencia que entiende que dicha sensación de unidad y percepción de diversidad no está en la cosa sino en su modo de conocerla y buscar su verdad. La verdad de la cosa ya no está en el objeto sino en la propia interioridad de la conciencia,

---

<sup>108</sup> Preciado Hernández, Rafael, *Lecciones de filosofía del derecho*. México, UNAM, 1982, pp. 82-83.

<sup>109</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., pp. 64 y ss.

<sup>110</sup> *Ibidem*, pp. 74 y ss.

en el entendimiento, en la comprensión y síntesis que hace mediante el concepto, un juicio indirecto de la cosa en la re-flexión, un literal flexionarse sobre sí, volver hacia sí, mirar a cómo ocurre la cosa en el interior, cerrar el sistema al exterior.<sup>111</sup>

Es el momento del concepto que funde las apariencias incoherentes entre unidad del objeto y pluralidad de características o cualidades del mismo. El concepto pues, se da en la interioridad y es inmaterial, pero es una etapa hacia lo más concreto que es la verdad pues toma al concepto como la verdad del objeto que ahora aparece como fenómeno, como manifestación, para la conciencia mediada por el concepto, apartada ya del saber sensible y entrada de lleno en el mundo suprasensible, en el que la conciencia no capta al objeto de modo directo sino como fenómeno indirectamente a través del concepto, a través de su razonamiento y conceptualización. Deja de buscar la verdad en el objeto y la busca en su interioridad, en su propia actividad de conocer tomándose a sí misma como objeto, momento en el cual se torna autoconciencia en la que solo se sabe del objeto lo que la conciencia sabe de él.<sup>112</sup>

En este interiorizarse la consciencia convirtiéndose en autoconciencia, en este flexionarse sobre sí misma, la conciencia se cierra descubriendo que puede prescindir de la exterioridad para descubrir la verdad dentro de sí, independizándose de lo exterior, lo otro o ajeno. Es el momento de la apetencia de la consciencia en que desea estar en sí misma y a la vez anular la exterioridad, el objeto para estar solo en sí, para saberse independiente, pues, sino anula esa exterioridad no será plena esa independencia “cierta de la nulidad de este otro, pone *para sí* esta nulidad como su verdad, aniquila al objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como *verdadera certeza*, como una certeza que ha devenido para ella misma de *modo objetivo*”.<sup>113</sup> Podríamos comparar esta apetencia con el deseo lacaniano, y la voluntad de dominio de Nietzsche.

La negatividad del objeto no desaparecerá a menos que se la haga desaparecer. Es aquí donde la apetencia como voluntad de dominio quiere, para anular la dependencia y ser independiente, anular la negatividad misma, anulando al objeto. Se logra mediante la propiedad como hemos mencionado, primero con la nuda propiedad que es una mera ficción “esto es *mío*”, como en la delimitación rousseauiana. Es una

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, pp. 88 y ss.

<sup>112</sup> *Idem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 111.



ficción, decimos, pues en términos cósmicos no poseemos siquiera nuestro cuerpo. El uso y el disfrute son otras formas de la propiedad, la utilidad personal que en principio hace que dispongamos de la cosa y de sus frutos con cierta exclusividad. La tercera ya es extrema, es *ius abutendi*. En los objetos fungibles es su consunción, consumir el objeto hasta agotarlo; en los objetos no consumibles es su abuso, la destrucción del objeto; opción tanática con la que se quiere mostrar a sí que es superior y libre de las determinaciones de la naturaleza, de la exterioridad y que es a la vez un factor determinante en la transformación o creación del mundo. Imponerse en el mundo sobre el mundo, sobre la naturaleza, objetar los determinismos y las dependencias, apetencia de querer regresar a sí e inconscientemente al “sentimiento oceánico”.

La conciencia quiere conservar su independencia y búsqueda de la verdad de sí en sí, en su relación *idem* o identitaria consigo misma y a la vez necesita anular la exterioridad para lograr su propósito, necesita dominarla y al mismo tiempo aún, necesita mantener la relación con la exterioridad como afirmación de sí. Y justo es en este momento en el que se complica la situación pues en la exterioridad no solo hay cosas inermes dadas a la certeza sensible y a la apetencia que llega hasta el abuso pasando por el dominio, sino que se presenta otra autoconciencia.

La autoconciencia duplicada en otra autoconciencia que se comporta de la misma manera y para quien se es objeto por lo menos en un primer momento y viceversa, cada una se comporta con respecto de la otra como lo otro, lo ajeno, la negatividad... que hay que eliminar. Cada otra autoconciencia determina y, sobre todo sujeta a la par y cada una intentará liberarse de la otra para darse su libertad. Eliminar la relación para dejar de ser relativa y sujeta a y ser absoluta en sí misma. Y así como el *ius abutendi* de la propiedad era manifestación tanática de dominio ante los no fungibles, así se manifestará el tánatos como una relación destructiva entre las autoconciencias.

Sucede que la eliminación de la otra autoconciencia en la apetencia de ser absoluto, suelto de sujeción en sí, deja a la autoconciencia en la soledad y sin el reconocimiento de que por su potencia ha transformado la vida de simple hecho biológico en valor, en vida como superación del riesgo, como dignidad-libertad. Es necesario que la autoconciencia que debía ser eliminada sea preservada en vez para que haga el reconocimiento de que se es independiente, pero ¿por qué, porque es necesario dicho reconocimiento que hace que preserve la relación transformada ahora en un impulso tanático coartado en su fin, en una relación opresiva que mantiene el uso y

el disfrute del reconocimiento sin llegar al abuso de la destrucción? ¿por qué es necesario el reconocimiento?, ¿por qué es garantía de que se ha logrado la libertad?<sup>114</sup>

Es aquí justo donde se traba la dialéctica del amo y el esclavo, primeramente, en la lucha de las conciencias enfrentadas en la que una, la señorial asume el riesgo de la vida, supera el temor, se enfrenta a la muerte y se libera parcialmente ya que aún no puede hacerlo en su totalidad menesterosa del reconocimiento del riesgo que ha asumido y de la libertad, la dignidad que ha encontrado. Quiere regresar a la tautología de la identidad solo consigo misma en donde asume que se haya la verdad de sí, pero sospecha que parte de su verdad solo le puede ser revelada por el otro; otro que debiera ser otra autoconciencia libre pero que suele ser otro objeto y peor aún otra autoconciencia como cosa. La verdad de la autoconciencia la sitúa erróneamente en el exterior, en la materialidad principalmente.

Ese otro será la conciencia servil que en la lucha por el reconocimiento y el arriesgar la vida es presa del temor a la muerte y prefiere quedar sojuzgada bajo el dominio del amo. Le pasa en parte igual que al señor, teme sumergirse en sí y sitúa su verdad en el señor y en los objetos a los aprecia con apego. Sin embargo, ella no tiene ningún tipo de propiedad sobre los objetos, estos pertenecen al señor. En la lucha por el reconocimiento el señor se descubre dependiente del siervo pues lo necesita conservar para tener seguridad de su independencia. Con respecto de las cosas de las que es *dominus*, solo tiene una relación mediatizada por el siervo. Aquí ocurre la inversión, el señor se descubre siervo del siervo.<sup>115</sup>

El siervo a su vez tiene una relación inmediata con los objetos, pero no puede ejercer sobre ellos el dominio de la propiedad con el que podría llevarlos hasta su agotamiento, su consunción o abuso, no son suyos, son del señor. Sin embargo, puede imprimir en ellos una transformación lo que le permite implicarse, implicar sus potencias y capacidades, su imaginación y pasarlas al acto. Esto es lo que lo hace señor y divino. No es creador original *ex nihilo*, pero puede transformar la cosa, puede transformar el trigo en pan y el pan en panadería y en esta transformación transformarse a sí mismo, ser más en la terminología de Freire. Esta es la dignificación a través del trabajo y la formación de la cultura a través de la transformación de la realidad. Es esta dialéctica y darse cuenta de la inversión de los papeles y de la mutua dependencia en

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, pp. 115 y ss.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 119.

la independencia lo que forma la cultura, el espíritu. El siervo se ha vuelto amo, se sabe “creador” y el amo se ha vuelto esclavo dependiente del siervo.<sup>116</sup>

Hegel reconoce que el “espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”, pareciera que existe una primacía de la individualidad y de la creencia en la independencia como libertad absoluta. Ello se muestra en el viaje que comienza con una conciencia acabada en sí pero que no ha dado cuenta de ello y que se enfrenta al mundo de las cosas y solo después de ser autoconciencia se enfrenta a otra autoconciencia. Es el viejo escollo del individualismo y del horizonte antropológico en el que se concibe al ser humano como un individuo adulto plenamente racional (y blanco, varón, anglosajón, propietario).

Esto no es del todo claro ya que desde el primer momento el ser humano necesita la presencia de otro ser humano. Es solo mediante la presencia de otra autoconciencia que nos volvemos autoconciencia, no es una operación que pueda hacerse en solitario y solo a través del conocimiento de los objetos. Y segundo, la lucha a muerte tanto por la independencia como por el reconocimiento solo son un escenario y uno que se da solamente en condiciones de cultura afirmativa.

El ser humano recién nacido necesita la presencia de otro, y es solo la presencia de ese otro quien lo hace viable para la vida, por lo que la socialización y culturización, entendidas como las etapas en las que se aprende a relacionarse con otros seres humanos y en la que se aprenden las significaciones y cualidades de las relaciones funcionales a una cultura determinada con las que se hace común el mundo, respectivamente, se dan desde el primer momento. Y mucho depende de las cualidades de las relaciones que se estimen necesarias en un contexto cultural determinado y de la creencia que se tenga en cómo deben disponerse los socios en las relaciones y aún en cómo se significan y conceptualizan esas relaciones.

El contexto cultural de occidente moderno, ya hemos establecido, es el de una cultura afirmativa que afirma como obligatorios el cumplimiento de unos valores definidos conceptualmente como sustancias o esencias anímicas, cuya residencia es el alma pero que han de adquirirse por la mediación del consumo de productos estimados como valiosos pues ideológicamente se han colocado los valores en ellos de

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 120.

tal manera que para situar al valor en el alma como esencia deben de consumirse en los productos de deseo; *i. e.* en una sociedad donde ser exitoso es definido por éxito profesional económico y capacidad de consumo, el valor del éxito se adquiere consumiendo los productos que se venden como productos para personas exitosas o haciendo cosas de personas exitosas como, por ejemplo, mandar o dominar a otros. La estima de las cosas radica en su valor de cambio o precio.

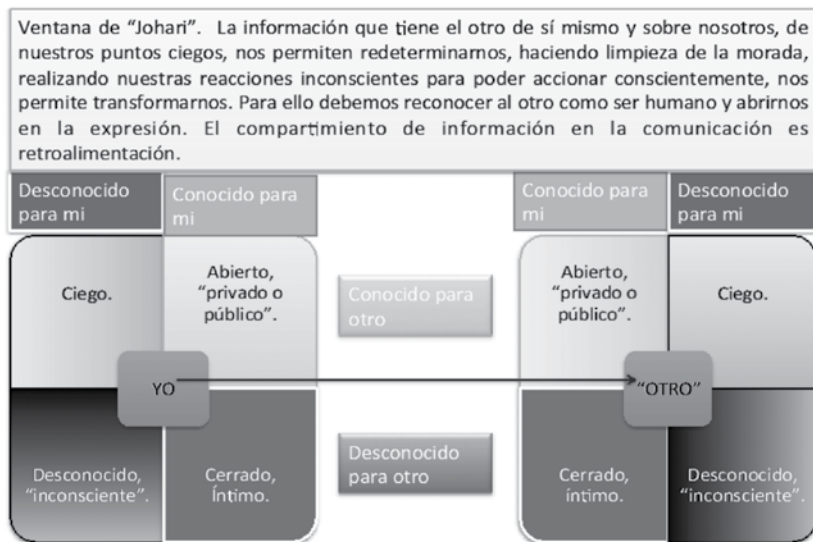
El reconocimiento es necesario no porque el ser humano necesite de él para saberse independiente, ya que eso solo se da en contextos de cultura afirmativa, sino porque dicho reconocimiento por parte de otro implica conocimiento, un conocimiento de sí que no se posee por sí mismo y que debe adquirirse a través de la percepción de otros.

El ser humano tiene que abrirse a la otredad, tiene que exponerse en la expresión con tres propósitos: uno, en la espera de la reciprocidad, que el otro se abra también y le comunique su forma de ser y de vivir, su experiencia; dos, le provea información valiosa sobre sí mismo que él ignora, pues “no puede verse las espaldas”; y tres, experimentarse creativamente para poder ver los resultados.<sup>117</sup> Es con esa información sobre nosotros mismos y sobre las experiencias y expectativas de los otros, que vamos construyéndonos pues somos construcciones sociales.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Luft, Joseph y Harry Ingham, “The Johari window, a graphic model of interpersonal awareness”. *Proceedings of the western training laboratory in group development*. California, UCLA, 1955, <http://www.library.wisc.edu/edvrc/docs/public/pdfs/LIReadings/JohariWindow.pdf> consulta del 31 de marzo de 2014. Fritzen, Silvino José, *La ventana de johari. Ejercicios de dinámica de grupos, de relaciones humanas y de sensibilización*. Santander, SalTerra, 1987.

<sup>118</sup> Morales Lizarraga, Miguel Eduardo, *Ética del servicio público y derechos humanos*. Documento de trabajo, 2010.



Elaboración propia.

El ser humano es un ser incompleto, esta incompletitud es la que posibilita la dignidad-libertad para la transformación de sí, es ser humano, pero tiene la posibilidad de ser lo que sea dentro de ese parámetro y dentro de las posibilidades brindadas por su contexto. Para irse completando y llegar a ser pleno necesita de estimar el mundo y estimarse a sí mismo de una manera realista y necesita competencias que le hagan capaz de superar ciertas limitaciones y de aceptar otras ciertas limitaciones que no puede cambiar. Esa peculiar sabiduría no es aprendida en solitario, le es dada por otro. Si ese otro lo estima de manera poco realista y las competencias que le transmite no son capaces de pasar las potencias al acto y aumentar la capacidad de trascenderse transformándose en otro que sí, es decir, si no hay el reconocimiento y el respeto por parte de otro ser humano, entonces hay una gran probabilidad de que esta autoconciencia tenga una autoestima irreal, una falsa personalidad y se relacione desde la competitividad y muy probablemente desde el resentimiento.

Si el ser humano responsable del infante es opresor y reproduce en sus relaciones de cuidado la opresión en la que hay carencia de reconocimiento de la valía como ser libre del infante, entonces éste interiorizará una otredad opresiva que se manifestará ya hacia la exterioridad ya hacia la interioridad, oprimiéndose a sí mismo en el

resentimiento contra sí por no ser más y/u oprimiendo objetos para intentar a través del tener el ser u otras personas tratándolas como objetos.

Hacia el exterior, insistimos, se intenta lograr la independencia volviéndose *dominus* de los objetos. Sin embargo, el ser humano y ser libre no pasa por la independencia ni la indeterminación sino por la determinabilidad en la interdependencia, la capacidad de vencer en parte las determinaciones externas sobre todo las sociales y las determinaciones internas y autodeterminarse. Somos seres interdependientes de la otredad tanto como sujetos que nos sujetan en el reconocimiento y el respeto, como del mundo de los objetos de los que dependemos para subsistir. Este dominio de los objetos ya lo afirmamos ha devenido en la modernidad globalizada en la destrucción de nuestro planeta por la incomprensión de las relaciones interdependientes y complejas con el ecosistema.

El ser humano cuenta con la facultad de juzgar que deriva de la capacidad del lenguaje proposicional que es desarrollada socialmente, es decir, aunque un nuevo ser tenga la capacidad del habla, no la desarrollará ni desarrollará la conceptualización sino es a través de otros. Esta facultad de juzgar se divide en dos, la estética, que entre otras cosas permite la ubicación euclidiana de plano cartesiano de los objetos en el mundo, permite darle a cada cosa su lugar. Y la facultad ética que permite darle a cada quien lo suyo, su valor. En las relaciones opresivas estas facultades se confunden y se da a cada quien su lugar, no reconociendo el valor para la plenitud que tienen los otros, discriminándolos, categorizándolos y jerarquizándolos, a la vez que se da a cada cosa su valor, es decir se afirma que para obtener un valor se debe consumir la cosa que lo contiene esencialmente.

En la versión freiriana de la dialéctica del amo y el esclavo, no hay opresores, siempre hay oprimidos, la que gana es la cualidad relacional de la opresión, el disvalor o valor negativo de la opresión y sus dimensiones concomitantes, exclusión, marginación, imposición o imperialismo cultural y violencia. El oprimido interioriza al opresor en forma de resentimiento y por ello cuando llega el momento de la dialéctica del amo y el esclavo, la relación de opresión se conserva, pues solo se invierten los términos conservándose: el opresor se convierte en oprimido y el oprimido en opresor.<sup>119</sup> Así la verdadera revolución, no puede venir del opresor sino del oprimido que primeramente ha resuelto esta dialéctica en su propio interior a través de la

---

<sup>119</sup> Cfr. Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 2006, capítulo I, principalmente.

resiliencia, que es un acto de amor propio o auto estima, verdadero autoreconocimiento y reconocimiento de que el opresor es humano como nosotros y es oprimido por su propio resentimiento.

Este acto de amor es el impulso de *eros*, afán de plenitud con conciencia de incompletitud. El *eros* freudiano, podríamos tomarlo como pulsión de vida y equipararlo a las categorías de apetencia, en Hegel o de voluntad de poderío en Nietzsche e inclusive algo así como el instinto de supervivencia. El problema aparece cuando el *eros* no tiene esa conciencia de incompletitud, quiere completarse poseyendo al otro, dominándolo. La categoría de *tánatos* o pulsión de muerte que podría interpretarse como un impulso suicida. Más bien la interpretamos aquí como la muerte simbólica de los impulsos de *eros* que, de realizarse, pueden llevar a la muerte social, espiritual e inclusive física.

El ser humano confundido por el *ego*, la falsa personalidad, la ignorancia de lo que se puede y lo que no, de lo que se es y lo que no, en este caso de la verdadera independencia y lo que no lo es, intentará completarse. Sin embargo, de origen es estructuralmente un ser incompleto que solo puede aspirar a la plenitud y a una forma de ser siempre por hacerse y siempre inacabada. Esta confusión entre completud y plenitud hará que el ser humano siempre vea frustrados sus intentos de completarse cayendo amargamente en la impotencia y saltando rápidamente de ella al dominio, al dominio de lo otro y del otro.

La impotencia del ser le llevará a cerrarse a la interdependencia y a la exclusión, dominio e inclusive supresión de la otredad.

## 2.6. DIFERENCIA ENTRE PODER Y DOMINIO Y EL INDIVIDUALISMO EGOÍSTA

Para hacer la distinción entre poder y dominio que nos permita saber cómo una relación justa, de poder, deviene injusta, de opresión, nos apoyaremos en Eugenio Trias, quien precisamente se pregunta por el poder, sobre su esencia, sobre su ser, indicando que hacer esta pregunta o preguntar por la esencia o el ser de cualquier cosa, como por ejemplo el ser o la esencia del hombre, preguntar por la naturaleza humana, es preguntar por la naturaleza, la esencia o el ser en general, y responde a esta cuestión más general diciendo: “y esencia es eso en lo cual algo consiste. Esencia es pues, con-

sistencia”.<sup>120</sup> Para Trias, la esencia y la sustancia de una cosa consiste en su aroma y su sabor. De acuerdo con él mismo, solo mediante el arte y la poesía obtenemos el ser de la cosa, por lo que esencia y ser, por un lado; y virtud y poder; por otro, están unidos intrínsecamente. Una cosa llega a ser lo que es por el poder, por la capacidad que tiene: “de ahí que lo característico, lo esencial del ser sea emanar poder”.<sup>121</sup>

De acuerdo con Trias, existe una perfección del ser en cuanto este es totalmente lo que puede ser, siendo así perfecto, luego en este sentido todo ser pleno, sería ser absoluto, con absoluto poder: “el ser es, pues, en esencia, omnipotencia”<sup>122</sup> y omnipotencia sería plenitud del ser. El ser como poder es la esencia de todas las cosas. Ahora bien, el ser funciona como una unidad articulada que salva las diferencias, y que, por medio de tales diferencias posibilita la identificación.

El ser es “lo máximamente diferenciado y rico, como suma perfección e infinita omnipotencia”.<sup>123</sup> Valdría aquí repetir con Nicol,<sup>124</sup> que el ser es el sustrato, esencia o fundamento del cual se parte como supuesto, pero no puede ser en un sentido de existente —dado que el ser solo es ser lógico, no ontológico— pues lo existente está con relación, así que no existe el ser como tal sino los existentes, entes diferenciados o singulares que comparten y parten del ser; lo que hay es el ente y el ente es el ser diferenciado, determinado por relaciones, singularizado: “singular no es individuo: singularidad es cualquier cosa en tanto se halla pensada desde la esencia y no desde el concepto”,<sup>125</sup> es decir, desde la ontología y no desde la lógica.

El ente es en cuanto puede ser lo que es (un gato solo puede ser eso, gato, por ejemplo). Y originariamente, al ser el principio el Ser, el ente en el ser es igual que éste, omnipotente. Pero solo originariamente, ya que después de este “desprendimiento”, al determinarse el ser en el ente, éste pierde su omnipotencia para solo tener el poder de ser, lo que es. El ser originario es, en su omnipotencia, pleno y completo y a la reminiscencia de completud, Freud, siguiendo a Romain Rolland, la califica como un sentimiento “oceánico” o “sentimiento de eternidad”; en cuyo último caso se está absolutamente ajena al tiempo; mientras que el sentimiento oceánico, es calificado

<sup>120</sup> Trias, Eugenio, *op. cit.*, p. 21.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>122</sup> *Idem*.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>124</sup> Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia, op. cit.*

<sup>125</sup> Trias, Eugenio, *op. cit.*, p. 25.



así por ser ilimitado, carente de barreras, sin relación, absoluto; “sentimiento de indisoluble comunión, de inseparable pertenencia a la totalidad del mundo exterior”.<sup>126</sup>

Recordemos, que el ser humano es un ser que es y no es a la vez sin contradicción y que puede ser humano y/o inhumano y dentro de las posibilidades limitadas que tiene, cuenta a la vez probabilidades infinitas de ser humano y de ser inhumano. En el ser humano la esencia no es determinista. La relación tradicional hace una dicotomía cruenta entre esencia y existencia. En el esencialismo que es un determinismo, la esencia precede a la existencia, y en el caso del ser humano, ya se es enteramente humano o esencialmente humano y solo se existe en el sentido de manifestar fenoméricamente lo que ya se es.

En el existencialismo, por el contrario, sobre todo el sartreano, la existencia en el ser humano precede a la esencia, por lo que propiamente no existen tales esencias (ni en el humano ni en las cosas, pues estas para ser necesitan del cúmulo de interdependencias que las hacen ser, o sea su ser no existe en su interioridad íntima que es el pensamiento tradicional aristotélico acerca de la esencia); para salvar la libertad, el existencialismo parte de la existencia que libremente se va formando un ser, una esencia. El ser humano existe y solo mediante el existir libre se va formando a sí mismo lo que va a ser.

Si bien parece ser insostenible la creencia en una esencia inmanente, interior e íntima a las cosas que las hace ser lo que son, la oposición entre esencialismo y existencialismo, por lo menos en términos antropológicos es falsa.

*Ethos* como carácter y *ethos* como costumbre no tienen una relación jerárquica de precedencia, sino que se forman recursivamente, uno a otro. Lo que llamamos esencia humana o naturaleza humana es al mismo mecanismo que posibilita esa recursividad transformadora sobre la base del ser-no ser del sujeto, por lo que el sujeto humano además de ser es un deber, el ser humano es humano, sí, pero no esencialmente de una manera precedente y preexistente, sino que debe serlo deviniendo humano. La humanidad le está en potencia y tiene el poder de ser, ser humano en probabilidades —formas de vida— infinitas.

El poder se le transforma en dominio, pues una de esas posibilidades es la de no solo transformarse a sí mismo dominándose mediante el concepto que se auto impone a través del *ego* como ideal de yo, sino que puede dominar el mundo y modificar a la

---

<sup>126</sup> Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 2004, pp. 8-9.

imagen y semejanza de ese ideal de yo. El problema está en que el dominio siempre está más del lado de la opresión pues no deja al ser, ser lo que es y le impone transformaciones. Cuando el ser humano entra en la impotencia de no ser lo que quiere ser y de que la realidad no sea lo que quiere que sea, cuando sale de su esencia y la posibilidad o forma de vida que elige libremente atenta contra esa misma sus propias condiciones de posibilidad, dejamos el terreno del poder ser, ser humano para pasar al terreno del dominio opresivo de ser inhumano “es decir, fuera de su esencia”.

Marshall Sahlins,<sup>127</sup> antropólogo estadounidense es crítico del mito que se ha construido en occidente sobre la naturaleza egoísta del ser humano.

Cuando se parte de la premisa del egoísmo del ser humano como aspecto consustancial, entonces partimos de una falsa idea que ha servido a manera de justificación, para el control y la manipulación de unos cuantos, sobre las grandes masas a través de la economía, dentro de un sistema de competencia, de lucha entre antagónicos, en una economía donde el pez grande se come al pequeño, es decir, dentro de un sistema económico predatorio.

La avaricia y el egoísmo del ser humano es una muy mala concepción que se tiene de éste. Incluso, en la opinión de Sahlins, pareciera un desprecio por el hombre mismo. Por el contrario, gracias, a sus estudios de antropología tiene una visión de ser humano más amable, como un ser que nace en la solidaridad, es producto de la conjunción, de la suma en la cooperación; no concibe al ser humano aislado sino rodeado de otros seres humanos, resaltando las relaciones recíprocas entre los hombres que, por supuesto, no son motivadas por el egoísmo o por la avaricia.

Si bien, podemos advertir que el comportamiento del ser humano puede ser egoísta, también puede ser altruista, ambas siempre juntas, dialécticamente; solidario, honesto, deshonesto, libre, esclavo, bueno y malo, todo en el mismo ser. Esta multiplicidad de condiciones se debe a la naturaleza ética y libre del ser humano, quien tiene esa capacidad de elegir como habrá de enfrentarse al mundo y a los otros. El ser humano no está determinado a ser egoísta, avaro, codicioso, pues su condición esencial es la de ser libre, lo cual le permite elegir la dirección de sus acciones y de su pensamiento.

---

<sup>127</sup> Cfr. Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México, FCE, 2011.

## 2.7. LOS VALORES COMO CUALIDADES ESTRUCTURALES, SU ESTRUCTURA, LA ESTRUCTURA SOCIAL Y LA ESTRUCTURA DEL SUJETO

Los valores no son objetos, tampoco son esencias, ni ideas, o ideales del ser humano, puesto que son cualidades emergentes y estructurales del ser humano. Estas cualidades brotan, surgen, se manifiestan de diversa forma, en distinto tiempo y espacio, siempre guardan relación con las circunstancias que nos rodean. Por ello, no siempre podemos ver justicia en los actos del ser humano, tampoco la libertad, el amor o la amistad, la tolerancia, el respeto, la belleza, etcétera.

Tampoco son producto de la razón, puesto que no se perciben exclusivamente mediante su uso, si bien, se convierte en un instrumento para distinguirlo de mejor manera, no se puede afirmar que ésta sea su origen.

No es posible reducir los valores a meros objetos, cosas; sin embargo, si se suele confundir a ellos con los objetos materiales que les dan vida, con sus depositarios. Los valores, hoy podemos ver que carecen de cuerpo propio y de materia. En la actualidad, se considera que los valores no existen por sí mismos, sino que descansan en un depositario. Así a manera de ejemplo, podemos citar la belleza, puesto que no flota en el aire, pero que se encuentra prendida de otros objetos, como en la pintura, en la mujer, en un edificio, etcétera, se caracterizan por su dependencia hacia el objeto, aunque tal comunión no debe constituir una “confusión”, consiste pues, en un elemento adicional de la estructura del objeto, o del fenómeno.

En este orden de ideas, los bienes y las cosas “son” mientras que los valores son cualidades incorporadas a los objetos. Con el propósito de clarificar su idea, *Fronzizi* cita la imagen de un escultor que esculpe mármol para convertirlo en una estatua. La estatua sigue conservando las características del mármol (sólido, con un color en particular, liso, pesado), pero se le ha agregado otro elemento “un valor estético” es por ello que, los valores no son cosas, ni vivencias ni esencias: son valores.<sup>128</sup>

Los valores carecen de sustancia, son dependientes del objeto, del fenómeno que le incorpora a su estructura. Las condiciones no siempre están dispuestas para que surja un valor. En ese sentido, una piedra siempre será una piedra, y solo habrá de surgir el valor mediante la concurrencia de ciertas circunstancias. Así es como el valor está en relación con el objeto y sus circunstancias.

<sup>128</sup> Cfr. Fronzizi, Risieri, *¿Qué son los valores?* México, Fondo de Cultura Económica, pp. 9-13.

Existen cualidades que forman parte de la existencia del objeto, son esenciales, y que son capaces de ser experimentadas por los sentidos y por la razón; se pueden ver, medir, oler, pesar y palpar. Los objetos no podrían existir si carecieran de cualquiera de dichas cualidades. Estas cualidades le confieran ser a los objetos. Las cosas o los objetos pueden existir a pesar de carecer de las cualidades estructurales conocidas como valores.

Una nota característica de los valores es su polaridad. En virtud de ella, los valores tienen un lado positivo y uno negativo de tal manera, que frente a la belleza está la fealdad, frente a lo justo, lo injusto; fortaleza, debilidad; lo bueno y lo malo, y así sucesivamente. Como lo ha demostrado Gödel, a través de su famoso teorema, la emergencia del valor negativo no implica la ausencia del positivo, toda vez que lo no fuerte no es necesariamente débil, lo que no es malo no necesariamente es bueno, lo que tampoco es bello debe ser feo por necesidad. Los valores positivos y negativos viven conviven, cohabitan, aparecen y desaparecen. Se dice que el ser humano puede ser indiferente hacia las cosas, hacia los objetos, incluso hacia otros seres humanos, pero desde el momento en que a ellos se incorpora un valor, uno ya no puede ser indiferente. Nadie puede mostrar indiferencia hacia un cuadro, hacia un poema o una pieza musical, en torno a un ser humano, al cual le se le ha incorporado cierto valor.<sup>129</sup>

Consideramos que no vale la pena hacer una clasificación de las cualidades estructurales con el propósito de ubicar a los valores, porque ello significaría restarle valor, jerarquía, importancia, entrando a un razonamiento taxonomista que nos conduce a conceptualizarles y restarles trascendencia.

Los valores son cualidades estructurales no existenciales, pues no compartimos la idea de que sean de carácter secundario. Ahora bien, son emergentes porque emergen, surgen, brotan de acuerdo con las circunstancias presentes dentro de la estructura del objeto o del fenómeno, aunque con relación a factores externos, que provocan su eventual aparición. Así, la belleza de una mujer puede deberse a factores genéticos, también al hecho de que ella se esmera en el cuidado personal, en su aseo, come saludable y hace ejercicio; así como a la influencia de los medios en la percepción de la gente sobre lo considerado bello. Puede que concurren todas ellas, o solo algunas; la mujer sigue siendo, y la belleza puede ir y venir sin restarle ser.

---

<sup>129</sup> *Ibidem*, pp. 14-19.

## 2.8. LA INCOMPLETUD DEL INDIVIDUO Y LA INCOMPLETUD DE GÖDEL

La ética moderna ha sostenido que el ser humano es una estructura completa, independiente, total, absoluta incluso, y eso ha significado bajo el concepto de individuo y con el dominio y progreso técnico de éste, sobre el mundo. Derivado del *ego* moderno, se ha afirmado que es el único ser sobre la tierra dotado de razón, este factor supuestamente nos distingue de los demás animales. Si reducimos la razón a la consciencia es muy probable que el ser humano no sea el único ser consciente y que otros animales lo sean de distintas formas. Sin embargo, y pese a su importancia, no es la razón reducida a su función instrumental formal lo que caracteriza al ser humano como lo creyó la modernidad.

Este es libre y, por tanto, ético; al mismo tiempo que es razón, es pasión y sentimiento. La separación platónica que la modernidad aceptó a través del cristianismo, entre alma y cuerpo, en donde el cuerpo era la cárcel del alma y por tanto receptáculo de todo lo malo, redujo al sentimiento y la emoción, a las pasiones, como malas e interferencias de la razón; para ser completamente humano, o sea completamente racional, hay que librarse de la pasión e impedir que ésta nuble la razón. Pero la razón es emocional y la emoción racional cuando hablamos de pasiones equilibradas o ecualizadas por la ecuanimidad, pasadas por el tamiz de la realidad y no por el lente distorsionador del *ego* como falsa personalidad, por el apego y la aversión que provoca e incita a la vez que las pasiones y las emociones se tornen violentas, no ecuánimes, pues efectivamente, no siempre las emociones son estables ni funcionan como las únicas posibilidades que permiten la estructura ética del ser humano.

Esta combinación, comprendida en la lógica —la no contradicción— de la modernidad fue reducida a un polo u otro, optando, como ya establecimos, por la racionalidad como el polo humano y la emotividad como un polo inhumano (las mujeres, emotivas, eran consideradas —y son— como menos humanas que los hombres), ha sido demostrado, como expusimos en los capítulos precedentes por Hume y Zubiri, entre otros.

El ser humano conforma un sistema, es decir, posee una estructura funcional con cualidades emergentes como la dignidad y la libertad, el yo, la identidad y la consciencia. Para que surjan esas cualidades estructurales, parte de la estructura ética-ontológica de un ser humano constituye otro ser humano cuya mínima expresión operativa necesaria pero nunca suficiente es el *superyó* o alteridad interiorizada. Es

decir, la presencia del otro resulta indispensable para que surja la libertad, por ello no puede haber un estado de naturaleza de libertad absoluta que se sacrifique en aras de la convivencia social.

En ese supuesto estado de naturaleza, el hombre no es libre, está absolutamente determinado por las leyes causales de la naturaleza. Solo en sociedad actúa libre. El estado de naturaleza de los contractualistas es individualista, o sea, los individuos vagan libres por el mundo, son egoístas, quieren lo ajeno y entran en pugna, firman un contrato para limitar su libertad. El estado de naturaleza del ser humano es de suyo social, hay una “firma de contrato” cuando despierta a la consciencia de su sociedad y sus relaciones sociales, estableciéndose normas ahí donde había regularidades en las relaciones, normando pues las relaciones que, como respuestas hábiles o responsables fomentaban la supervivencia y desarrollo del individuo y del grupo, y reducían el sufrimiento a la mínima expresión posible, por lo menos de los integrantes o de algunos del grupo.

El ser humano es un ser incompleto, carente —ser— no ser que debe hacerse, pero esa carencia subyace como la misma posibilidad de su libertad y de su poder ser cualquier ser, cualquier forma de ser en formas de vida variables, limitadas sí, pero infinitas a la vez, en una diversidad enriquecedora —dentro de la distinción que hace Levinas entre totalidad e infinito. Esa construcción no es enteramente autónoma como pensaban las éticas autónomas modernas, sino autónomas-heterónomas sin contradicción, pues el ser humano como sistema, necesita abrirse al otro en la expresión y la comunicación arriesgándose a que no haya respuesta y a quedar expuesto y vulnerable al momento de mostrar su rostro o su humanidad. Al abrirse al otro en la expresión, cuando halla respuesta, la comunicación precisamente hace común la experiencia del otro que el sujeto adopta propia e integra a su propia forma de vida y manera de ser redeterminándose dialécticamente. Cuando el sujeto, en su ignorancia e inexperiencia de sí mismo se piensa completo, piensa que ya es luego, no necesita hacer ni devenir para ser, cuando el *ego* sustituye su *yo*, se cierra en el egoísmo. Aquí entran en juego tanto el teorema de Gödel, como el *tánatos* de Freud.

La ignorancia de la interdependencia de las cosas y de la emergencia interdependiente de las cualidades y propiedades de los objetos ocasiona que el ser humano vea en los objetos como si fueran inherentes a ellos, propiedades que trastocan sus emociones tornándolas violentas en diferentes formas de apego y aversión hacia las cosas (por ejemplo, en la cultura afirmativa se afirma que ciertos objetos poseen tales

o cuales propiedades que son deseables para el ser humano, se atribuye valor inherente a los objetos “el oro proporciona felicidad”). Lo mismo sucede respecto de la consciencia y la autoconsciencia. La ignorancia hace aparecer a ésta como una identidad permanente y estable un “yo” único, monolítico y hasta eterno, único centro del universo, ya que nuestra perspectiva vital proviene desde nuestro yo. La ignorancia en conocerse a sí mismo y conocer los límites del yo, como ya hemos comentado, hace aparecer al *ego* que, por supuesto, quien está aquejado de él, no lo ve y solo ve un “yo” que cree poder —en realidad— lo que no.

La naturaleza puede sobre nosotros más de lo que nosotros sobre ella y así lo demuestra en el nacimiento, la enfermedad, el envejecimiento y la muerte que suceden a pesar nuestro, y nos muestran nuestra impotencia. La frustración de nuestra potencia, la potencia superior externa que nos torna impotentes puede ocasionar frustración y resentimiento si se sigue viendo desde el *ego* y la ignorancia de los límites y, al haber un yo, este pasa al contraataque de la naturaleza imponiéndole una etiqueta que la relacione con el yo de manera “indisoluble”: “mío”.

Este es el nacimiento de la propiedad privada, tal como relataba el propio Rousseau, cuando hablaba acerca de las causas de la desigualdad entre los hombres; alguien dijo “esto es mío” y alguien más se lo creyó pues inclusive, en última instancia, para demostrar la propiedad siempre están el *ius abutendi*, el consumo, el abuso y la destrucción de la cosa para demostrar mi poder real sobre ella.

El ser egoísta, egocentrado, torna cerrado lo que es esencialmente abierto y solo se cierra en el recogimiento de la reflexión o procesamiento de la información recibida en la apertura. El ser egoísta se basta a sí mismo confía en su poder y en que éste no tiene límites creyéndose completo. El teorema de Gödel, nos indica que cuando un sistema axiomático —y aquí la extrapolación—, se asume como sistema completo, será incoherente (un sistema axiomático siempre se presupone como coherente y completo, de ahí la importancia del teorema de Gödel que demuestra la imposibilidad de completitud y coherencia simultáneas).

El incoherente rompe relación, *filos-eros*, con los otros, y rompe entonces el lazo unificador y le da pertenencia a un cosmos de sentido y, sobre todo, le provee de los materiales necesarios para su desarrollo y crecimiento. Al ser esencial o estructuralmente incompleto —posibilidad de hacerse pleno en una diversidad de formas que dan riqueza a la plenificación— y al ser la completitud una mera apariencia provocada por la ignorancia y alimentada por el *ego*, el incoherente necesitará de consumir

con un apego, apetencia cada vez más creciente, objetos en los que cree están depositadas las cualidades que habrán de completarlo.

La plenitud no es solo del orden material tangible, sino también del orden concreto intangible, es decir, la plenitud es del orden del espíritu —incluye en sí— el orden meramente material, pero logra ver que el orden material no incluye en sí, el orden espiritual que es más vasto. Los materiales de la plenificación espiritual van proveídos por las experiencias de vida de los otros, no por los objetos. Los valores que nos integran como seres individuales están con relación o sujetos a otros seres humanos, son y deben ser compartidos para que sean. El egoísta caerá así en una vorágine de consumo que siempre lo dejará insatisfecho y lo tornará violento y cada vez más violento en su exigencia de completitud:

[...] la violencia se relaciona con la posesión. El sujeto violento no sale de sí mismo, toma, posee, y poseer es rechazar el ser. La violencia es soberanía, es desprecio al otro. El que domina se queda solo, pero no en una soledad enriquecedora, la de apartarse para pensar nuestras relaciones con los demás, sino una soledad empobrecedora, la del egoísmo que se cuida de no ser “perturbado” por la existencia del otro, del yo que no quiere ser tocado, que es frío y ese frío le aumenta hasta que se queda congelado, inmóvil.<sup>130</sup>

La incoherencia es principio de desligación y desintegración, pues el individuo egoísta se cree completo y entra en dicha vorágine de consumo, se torna adicto e insaciable, destructivo y acumulador, y termina por autodestruirse. Es el principio del consumo adictivo de nuestra sociedad capitalista, provocado por la enajenación a objetos de deseo con cualidades que solo se manifiestan a través de la afirmación publicitaria y de la obligación sistémica.

El ser humano es incompleto, por lo tanto, debe ser —no lo es por “naturaleza” o exclusivamente de manera innata— coherente. El precio de la incoherencia recae en la desintegración o la autodestrucción. En términos humanos, la coherencia se manifiesta éticamente (éticamente aquí equivale a humanamente) como honestidad, hacer y ser según, se dice que se hace y se dice que se es, conforme se piensa que se

<sup>130</sup> Corres Ayala, Patricia, *Ética de la diferencia*, op. cit., p. 82.



debe hacer y lo que se piensa, se debe ser; coherencia entre el pensar, decir y hacer conformadores de una forma de ser y una forma de vida.

Si el hombre fuera completo, total e independiente, entonces su contacto con el mundo no requeriría de intermediarios. El conocimiento se produciría de adentro hacia fuera y no a la inversa. El alimento que ingerimos para lograr nuestro desarrollo y subsistencia se encuentra fuera de la estructura del que dependemos todos los seres humanos. El agua que bebemos para saciar la sed, mantener la piel hidratada y para la generación de todos nuestros fluidos biológicos es otro elemento que proviene de afuera del sistema. El lenguaje por medio del cual nos comunicamos con los demás deviene como producto de la cultura, de aquel conocimiento externo que nos proveen los demás hombres a fin, de lograr una efectiva comunicación.

## 2.9. LA ESTRUCTURA SOCIAL

Recapitulando para nuestros efectos, una estructura es una relación de parte a todo, en donde el todo es algo más a la simple suma de las partes, pues del todo emergen cualidades estructurales o emergentes. Las cualidades emergentes que efectivamente brotan dependen de la disposición entre las partes. Si ésta es funcional, entonces emergerán cualidades positivas que propicien la permanencia del sistema. Si negativas o disfuncionales, las cualidades emergentes propician la disfunción del sistema eliminando sus propias condiciones de posibilidad, autodestruyéndose. Un sistema es una estructura funcionando, dinámica, en constante transformación.

El sistema puede ser pues funcional o disfuncional dependiendo de la disposición o indisposición de las partes con relación a la estructura. En la estructura ontológica del ser humano, hemos visto, si las partes de la estructura psíquica están indispuestas, un *ego* exacerbado ya sea por un ello, no bien limitado por el *superyó* o demasiado limitado por éste (un *superyó* ominoso y castrante), el yo, como cualidad estructural del sistema, la personalidad será disfuncional y en los casos graves llevará al individuo a la efectiva autodestrucción, al sufrimiento, a la devastación de su entorno y a la transmisión de ese sufrimiento de manera sistémica.

Esto es así, pues la estructura del sujeto es la vez parte o subestructura o subsistema de una subestructura inclusive, subsistema mayor (usaremos en adelante sistema o estructura como sinónimos siempre tomando en cuenta que son subsistemas ya

que el sistema total sería la totalidad del universo), que es el sistema social, el cual comienza con dos sujetos “sujetados” con relación redeterminante o retroalimentativa de información, en una serie de aperturas y cierres categoriales (al ser humano lo podemos definir como un sistema dialéctico binario, pues aun estando solo lleva en sí la relación con el otro al llevarlo interiorizado en el *superyó*, por lo que todo “monólogo interior” es de pleno derecho un diálogo).

De ahí, pasamos al subsistema social. Luego, decir que el sujeto es un sistema binario es solo demostrativo, pero dejarlo hasta ahí, sería inexacto y reduccionista. El sujeto es una multiplicidad de relaciones presentes e inclusive, pasadas que prefiguran sin determinar absolutamente, su futuro. Ese gran cúmulo de relaciones insertas en el sujeto, son relaciones con otros sujetos y solo a través de estas relaciones con su entorno, o sea, con su ecosociosistema. Ésta es la trama de la interdependencia e interconexión del universo, de los “estados de cosas” a los que se refiere Wittgenstein en el *Tractatus*. Es lo que eventualmente llamaremos integralidad.

Ya hemos tenido la posibilidad de ver a la estructura social como la unidad básica de la sociedad, a partir de la cual es posible comprender el significado y funcionamiento de sus partes.

Ha quedado establecido que el ser humano depende del otro para vivir. Esta no solo es una máxima sociológica, antropológica y económica, sino que también se puede llegar a dicha afirmación en la filosofía-ética. Cuando se habla de estructura social pareciera referenciar a una única estructura, como si esto fuera posible. La realidad nos ha demostrado meras estructuras sociales que cohabitan, se entrelazan unas a otras y tienen una fuerte influencia en el pensamiento y comportamiento del individuo social, una serie de subestructuras relacionadas con otras en estructuras cada vez mayores y fractálicas.

Subestructura del sujeto singular, subestructura de la célula social, subestructura de la sociedad, subestructura del valor y subestructura de la humanidad. Apoyándonos para efectos didácticos en la taxonomía, la estructura social se puede clasificar de acuerdo con la serie de componentes que le conforman de distintas maneras. En ese orden de ideas, se puede hablar de una estructura laboral, escolar, familiar, comunitaria, etcétera. Aquí el ser humano es una constante, que puede formar parte de cualquiera, inclusive, de todas estas estructuras.

Estas estructuras-sistemas se prolongan en el tiempo, ya que sus lazos tienen su origen en el pasado, también existen en el presente, y todas ellas habrán de darse en el futuro.

De acuerdo con Durkheim, los conceptos y categorías del conocimiento han sido modelados, por tanto, se consideran productos de los factores sociales. El hombre no se encuentra solo frente al mundo, por ende, la sociedad se interpone entre el sujeto y los objetos.<sup>131</sup> Si el ser humano no se enfrenta solo al mundo, siempre habrá de darse este enfrentamiento a través de otro, de la madre, el padre, el amigo, vecino, el maestro. Recordemos que Levinas demostró que el acto fundamentalmente primario de un ser humano no es notablemente epistemológico sino ético, no se llega al mundo conociendo sino necesitando y llamando al otro y solo a través del otro, se comienza a dar ese conocimiento del mundo y de sí mismo.

De la sociedad, llegan al hombre los medios necesarios para comprender los objetos. Los otros, la cultura, el lenguaje, los valores, etcétera, todo como producto del ser humano que interactúa con sus semejantes. No es posible que el enfrentamiento del hombre con el mundo directamente dé como resultado que designe a su progenitora con la palabra “madre” o “mamá” ¿cómo sería posible que el hombre diga que algo es bueno o malo si se enfrenta solo al mundo? Todo es aprendido de los otros.

Lo que se expresa a través del lenguaje, sin duda alguna se trata de una formulación colectiva; es la manera en que los objetos se representan dentro de un determinado grupo social (casa, silla, escuela, amor, amistad, bueno, malo, fuerte, débil, etcétera). Las palabras representan experiencias colectivas que constituyen el contenido de los conceptos manifestados a través del lenguaje. Es natural que, si los conceptos son un producto de la sociedad, las categorías también lo sean.

Debemos tener presente la estructura del valor —como vimos con Frondizi— ya que la estructura del valor tiene en sí, la estructura social y la estructura ontológica del ser humano. El valor como cualidad estructural emerge de la estructura del ser humano como parte de la estructura social misma, a su vez recursivamente es parte de la estructura ontológica del ser humano. Para que haya valor se necesitan dos sujetos “sujetos” en una situación, en un contexto o medio cultural, parte de un contexto o medio ambiente. De esas relaciones, emerge el valor que será parte de una cualidad estructural mayor que hemos denominado cultura o espíritu.

---

<sup>131</sup> Cfr. Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico*. México, Premiá, 1981, pp. 53 y ss.

Si bien es cierto, la pluralidad de elementos es indispensable en todo sistema, no puede ser el factor de mayor relevancia, así como tampoco se podría afirmar que una pluralidad de elementos, conformen en sí, un sistema. Hay que considerar además de la pluralidad de elementos, el ambiente en que se desarrollan y situarlo como factor en común, ya bien sea la escuela, el trabajo, un equipo deportivo, la familia o la comunidad política. Otro factor relevante, en todo sistema social lo componen las relaciones generadas entre los miembros. Los miembros se retroalimentan, comparten, pugnan, compiten, pero necesitan de tales relaciones para la autoformación.

Según la opinión de Parsons, para estar en la posibilidad de determinar la naturaleza de los vínculos del ser humano con la sociedad, resulta indispensable considerar dos perspectivas, a saber: la primera corresponde al sistema social y de conformidad con esta óptica el rol constituye la norma generalizada de acción de los individuos participantes. La segunda, la del agente, debido a éste, su papel ha sido definido como el conjunto de expectativas de carácter normativo que tienen los individuos, propias de una colectividad, de acuerdo con sus tradiciones. El papel del agente se define por la conducta esperada que guarda una significación normativa para los miembros de una colectividad específica.

Debido a ello, si el agente adecua su comportamiento a lo que se espera de él, tiene como recompensa la aprobación social. Si, por el contrario, su conducta no se apega a lo socialmente esperado, entonces viene la reprobación por parte de quienes integran el grupo social al cual pertenece, este factor adicional evidencia la necesidad de los otros para la formación del propio ser. La necesidad de crianza, de enseñanza y de aprobación hace patente la dependencia del ser humano hacia su entorno. En ese sentido, el resto de los seres humanos influyen en la conducta del individuo de tal manera, que se convierte en un patrón de conducta socialmente, esperada.

En ese sentido, las expectativas normativas llegan a formar parte de la personalidad del sujeto. Esto se da durante el proceso de socialización, entonces aquél, asimila los valores como las normas colectivas incorporándose a su personalidad, dando como consecuencia que se conviertan en fuerzas colectivas que influyen en su comportamiento.

En la misma lógica de ideas, se ha llegado a afirmar que la estructura social se basa en el conjunto de expectativas normativas, ellas delimitan el comportamiento de los individuos que integran una colectividad. A esta delimitación se le ha denominado papel o rol, desempeñado por el individuo en la sociedad. El sistema se refuerza por

los motivos que influyen en los individuos para comportarse de acuerdo con lo que se espera de ellos y por las penas a que se hacen acreedores en el supuesto de no adecuar su conducta a las expectativas sociales. Esto impulsa al policía a cumplir con su deber de combatir a la delincuencia, al maestro a enseñar al alumno, de transmitirle una serie de conocimientos socialmente exigidos; de aquí deriva la exigencia para el deportista de ganar las competencias en que participe y así se reparte este peso entre los miembros de la colectividad.

Es importante en este punto, hacer la relación entre los roles sociales que juega el individuo y su carácter de persona. El ser humano es persona porque es digno y en esa dignidad se fundamentan tradicionalmente los derechos humanos, pero en la dogmática jurídica regularmente hasta ahí se llega en la fundamentación, ya que sigue muy influenciada por el iuspositivismo formalista normativista. ¿Por qué el ser humano es digno? Porque es persona ¿y por qué es persona? Porque es digno, parece responder el dogmático en un círculo vicioso. Recordemos que persona es originalmente máscara y el ser humano es persona ya que la dignidad la definimos como la capacidad de transformarse a sí mismo y ser otro, de negar su ser mediante un no ser y ser otro.

Así, el ser humano “niega” su ser, por ejemplo, el padre cuando sale a trabajar es otro que padre, es trabajador, poniéndose la máscara de trabajador y dejándola de lado y se coloca la máscara de padre cuando está con su hijo. Este intercambio de máscaras engloba lo que llamamos roles sociales y el intercambio incoherente ya sea disfuncional no fingido, luego alcanza la locura o excentricidad y al intercambio incoherente de máscaras fingido, lo consideramos deshonestidad, hipocresía o cinismo.

Dentro de los sistemas normativos existen grupos de normas que regulan el intercambio de roles sociales o de máscaras, que constituyen los “sistemas de expectativas normativas” que no necesariamente coinciden con el derecho en sentido positivo. Las expectativas normativas serían las relaciones, sujeciones, obligaciones que normalmente se esperan de las personas cuando están jugando determinado rol, pues se aparejan a ese determinado rol que lo exige para su realización (así alguien es abogado porque hace cosas de abogado con relación a otras personas que juegan los roles respectivos con relación al abogado, es decir, clientes, jueces, etcétera).

Los papeles institucionalizados con relación a las potencialidades de la naturaleza humana cumplen con dos funciones: la primera de ellas es de carácter selectivo, optando de las posibles formas de comportamiento entre aquellas que se ajustan a las necesidades de la estructura social, a la vez eliminando y corrigiendo a las demás.

La segunda tiende a asegurar cierto grado de motivación para la conducta de conformidad con los roles de que se trata. A manera de ejemplo podemos citar, el papel institucionalizado de un padre de familia.<sup>132</sup>

Según la ética que vamos perfilando, una institución, una estructura social, una sociedad misma será opresiva cuando su rigidez, en lugar de dar seguridad y proteger, funciones de suyo “normales”, no permite la transformación dialéctica de la propia institución para proteger y dar seguridad a las personas en su dignidad o su capacidad de transformarse a sí mismas y de elegir de acuerdo con sus preferencias y tendencias propias de sus temperamentos o caracteres.

Cuando la institución como concepto, reglada por conceptos y a su vez, normalizante por medio de conceptos, olvida, como nos recordó Nietzsche, que los conceptos no son los fenómenos y hace canónicos y “naturaliza” esos conceptos oprimiendo la dignidad de las personas, podemos estar seguros de que estamos ante instituciones obsoletas listas para ser cambiadas aún de manera revolucionaria por el uso de la resistencia a la opresión.

El análisis estructural funcionalista intenta enlazar las categorías estructurales (que se perciben estáticas y abstractas) con los elementos que varían dentro del sistema. El crucial enlace tiene lugar a través del concepto de “función”.

Luego, el concepto de función que nos ha brindado la doctrina de las ciencias biológicas es aceptable. La función que desempeña un proceso de carácter fisiológico, con regularidad, consiste en la correspondencia dada entre el propio proceso y las necesidades del organismo, cuya satisfacción es indispensable para la subsistencia.<sup>133</sup> Así, cuando en el ser humano tanto sujeto individual como sociedad, en la libre elección elige una forma de vida cuya función tiende a indisponer las relaciones estructurales que sostienen la propia forma de vida autodestruyéndola como en una autofagia *urobórica*, sabemos que estamos ante una forma de vida opresiva que ha de ser excluida, y sería el criterio de legitimación con la exclusión de formas de vida personales y sociales. Por ejemplo, sabemos que debemos y podemos excluir legítimamente, la forma de vida de un asesino psicópata compulsivo no solo porque destruirá nuestra propia forma de vida, sino, además, porque eventualmente de ser exitosa su forma de vida, se autodestruirá a sí misma. Todo *modus vivendi* que cierre

---

<sup>132</sup> Cfr. Azuara Pérez, Leandro, *Sociología*. 4a. ed. México, Porrúa, 1980, pp. 115-116.

<sup>133</sup> Cfr. Brown, Radcliffe, *El método de la antropología social*. Barcelona, Anagrama, 1975.

el sistema “ser humano” oprimiéndolo, no permitiendo su apertura para su transformación, que desestructure esa operatividad de apertura y cierres dialécticos, deberá ser excluida del sistema social.

En torno a la esfera social, los funcionalistas indican que los elementos o factores figuran en el propio sistema, en la medida en que tienen relevancia funcional para él. Dicho en otras palabras, adquieren suma importancia funcional cuando sirven para la conservación y mantenimiento del propio sistema. Por tanto, la premisa viene a excluir a aquellos elementos que no se comportan y no tienden a comportarse conforme con las exigencias del sistema.

Estos elementos son discriminados y no se ven de esta manera, aunque necesarios para la cohesión del propio sistema. La igualdad no podría darse sin la diferencia, lo uniforme no existiría sin lo heterogéneo. No entenderíamos el concepto de fortaleza sin la propia debilidad. El sistema, para su concerniente existencia requiere de los elementos que se distinguen y no marchan con la homogeneidad. La conservación del sistema está en la diversificación, no en la conservación homogenizante. Pero esa diversificación tiene el límite de permitir la diversificación y no impedirla; en el momento en que una diversificación se hace homogénea, cierra el sistema, desestructura la estructura misma que permite la diversidad, el sistema entra en “entropía”, se enfría, colapsa, implota y muere, no sin antes ocasionar mucho sufrimiento a sus componentes.

En la estructura social, repetimos, esta es disfuncional cuando es opresiva, es decir, cuando las relaciones del sistema social no son dialécticas, son unidireccionales, imperativas impositivas, o relaciones de dominio. Cuando en una relación una persona no está teniendo “lo suyo” (las condiciones de posibilidad de su desarrollo pleno) y la otra está teniendo lo suyo y lo del otro, podemos estar seguros de que estamos ante una relación disfuncional.

## 2.10. LA LIBERTAD/DIGNIDAD, COMO CUALIDADES ESTRUCTURALES CONSCIENTES.

### LA TRASCENDENCIA

La libertad constituye una cualidad estructural, emergente, del ser humano. Hemos visto que no hay ética sin libertad. El ser humano es ético estructuralmente, es decir, su ser es ético y óntico, e inclusive, para ser *ontos* ha de ser *ethos* primero, por su capacidad de ser y hacerse, pero siempre con la intermediación del otro. Aún dentro de una concepción determinista sabemos que éste no es absoluto, porque de manera implícita está presente la libertad; es decir, aquella capacidad de elegir, de optar. De valorar y decidir, porque de una u otra manera, siempre son latentes las alternativas y las posibilidades. En el ser humano no es determinismo sino determinibilidad. Debemos considerar que la realidad ética es producto del esfuerzo, la lucha del empeño y la acción continua; y voluntariamente asumidos.

A pesar de todo, no se puede negar que la condición libre del ser humano ha sido cuestionada duramente, sobre todo en nuestros tiempos. Por la experiencia de los totalitarismos, que han significado una “ruptura de la especie”.<sup>134</sup> Por supuesto, que la libertad es problema, incluso puede que constituya el problema fundamental de nuestro saber del hombre pues, aunque pareciera una pregunta resuelta, agotada por su carácter recurrente y las múltiples respuestas conferidas en torno a ella, se plantean de nueva cuenta y con insistencia las siguientes interrogantes ¿qué es en realidad la libertad?, ¿se trata de una mera indeterminación?, ¿rompe la libertad con el encadenamiento natural?

Puede pensarse que la libertad implica indeterminación y espontaneidad, así por definición, ésta no tiene lugar en un régimen de pura causalidad o determinación apodíctica, que con frecuencia se ha pensado como predominante en la totalidad de la naturaleza. También es verdad que estas posiciones se han considerado como antagónicas y ciertamente excluidas. Por lo menos, se ha pensado así por habérselo pensado desde la lógica formal de la no contradicción y la exclusión, desde la razón instrumental utilitarista, cuantitativa y positiva.

En la ética kantiana, la libertad moral se expresa como absoluta autonomía de la voluntad, que se cifra en su pureza, y dicha pureza deviene de su ruptura con la rea-

<sup>134</sup> Cfr. Menke, Christoph y Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*. Barcelona, Herder, 2010, p. 50.



lidad y por lo tanto, esencialmente independiente del régimen que impone la causalidad natural.<sup>135</sup> Lo cual, es el error kantiano deviniente de asumir al ser humano como sujeto trascendental y poner la trascendentalidad en el reino de la racionalidad pura pensada como meramente formal y reducida por lo mismo a su mero aspecto o dimensión instrumental conceptualizante. Asume que el ser humano es individuo egoísta. Y deja fuera la heteronomía como pura moral o como derecho.

Respecto de la trascendencia conviene adelantar lo siguiente. No hay trascendencia posible en un mundo que es solamente la totalidad de las cosas, la totalidad de los estados de cosas. La trascendencia entonces ha sido reducida y sobrevalorada a su vez, como la trascendencia del ser humano de sí mismo, como un salir de sí, hacia la exterioridad del mundo y del tiempo. Pero esta trascendencia es ridícula y prácticamente inservible para el que trasciende, ya en la muerte, en la fama, la gloria, en la posteridad, aun en la vida sino se transforma en reconocimiento inmediato e inmanente.

La trascendencia tiene que ser inmanente —sin contradicción entre trascendencia e inmanencia. No es la trascendencia del yo como sujeto la que importa. Al sujeto le interesa o le debería interesar éticamente, la trascendencia del otro en sí, mediante la comunicación pues es con esa trascendencia con la que recibirá la experiencia de vida, de una forma de vida, que le será útil para su autoconstrucción y su autotranscendencia, una posibilidad más que, antes de la comunicación es meramente meta-física, está más allá de la físis del sujeto en la interioridad íntima del otro, inaprensible e incognoscible sin la apertura de buena voluntad del otro, e inaprensible e incognoscible sin la buena voluntad del propio sujeto que se arriesgue a remover sus pre-juicios y pre-conceptos con los que enmascara, domina y oprime el rostro del otro, que es su propio rostro y su posibilidad de verdad y autoconocimiento, su misma posibilidad de humanidad.<sup>136</sup>

La razón práctica, vista desde la pura autonomía, es pura y absoluta, total y totalizante, así como también es independiente del mundo sensible, de la naturaleza y de la experiencia vital de la expresión y la relación con el otro que es indispensable para la trascendencia transformadora del sujeto, para su autopoiesis. Y lo es justamente en la medida en que es razón libre, porque la libertad es concebida como absoluta in-

---

<sup>135</sup> Cfr. González, Juliana, *Ética y libertad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 9-11.

<sup>136</sup> Cfr. Levinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*. 6a. ed. Salamanca, Sígueme, 2002, pp. 57 y ss.

determinación. Pero entonces es cerrada, inmóvil estática y muerta, intrascendente, esto es lo que significa que sea meramente formal.

La razón práctica no es la normativa categórica de un hacer o no hacer en el vacío o frente a objetos, o peor aún, frente a sujetos tratados como objetos —de ahí el candado kantiano de prescribir el uso siempre a la vez como medio y fin, nunca solamente como medio— sino la sabiduría —experiencia— del amor —relación— libre, abierta y responsable —que llama y responde hábilmente al llamado—, en el compartimiento trascendente de la experiencia vital para la transformación del ser.<sup>137</sup> Cuando el ser humano se piensa como puro ser, desde la neutralidad del ser, se piensa entonces desde la totalidad del ser y, como un sistema axiomático, se abstrae a la vez completo y coherente, pierde la infinitud de posibilidades de ser que le vienen del otro, de los otros, se anquilosa y muere en la peor de las muertes, la muerte espiritual.

En *El ser y la nada*, Sartre sostiene que la libertad sirve de fundamento a la condición ética del hombre y de la autenticidad moral. Sin embargo, de acuerdo con él, la total indeterminación (la nada) de la libertad desemboca en una absoluta soledad. En esto acierta y a la vez yerra Sartre; ya que si bien, hay una soledad ontológica en el ámbito de decisión más íntimo de la responsabilidad. Además, es cierto que no es una soledad absoluta sino una soledad acompañada por los otros, por lo menos, espiritual si no físicamente hablando. Por eso, podemos hablar de distancia ética o distancia ontológica a la vez, que una distancia física. El ser humano puede tener distancia física con sus semejantes cuantitativamente muy grande, pero guarda una distancia ética muy pequeña, estoy junto a los otros solidaria y responsablemente.

No hay ética sin libertad, pero tampoco la puede haber sin comunicación y sin comunidad. No hay comunicación sin expresión; sin lenguaje luego, no hay lenguaje sin deliberación como indica Tugendhat. Resulta muy cuestionable que el mundo ético, con toda su riqueza y complejidad se pueda comprender en función de “la nada de la libertad” o “la nada de la soledad”.

El *ethos-ontos* humano es la libertad, pero ésta es una cualidad estructural o, lo que es lo mismo una cualidad relacional, no hay libertad sin relación, sin dependencia o interdependencia, sin intersubjetividad. La ética como conocimiento, la epistemolo-

<sup>137</sup> Sudar, Pablo y Emmanuel Levinas, “¿La filosofía, amor a la sabiduría o la sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas”. *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*. Buenos Aires, núm. 33, 1979, pp. 63-70.

gía del *ethos*, si bien ciertamente estudia la moral, estudia primero y principalmente las condiciones de posibilidad de la libertad, las condiciones de interrelación e interdependencia, de redeterminabilidad que hacen emerger la libertad como cualidad de las relaciones humanas. No hay ética en soledad, no hay libertad en soledad; ahí estamos absolutamente determinados por las leyes apodícticas de la causalidad. Si en soledad aparece la libertad y podemos negar las determinaciones de la causalidad, es solo porque no estamos absolutamente solos, sino que tenemos al *otro interiorizado*.

La ética posmoderna sería científica y epistemológica en el sentido, de que efectivamente trata de conocer, pero no solo de conocer. La ética moderna era conocimiento, era eminentemente epistemológica y científica en sentido muy restringido y reduccionista, quería describir el fenómeno de lo bueno y lo malo. Así como de la felicidad, a partir de la pura moral e inclusive de la pura moral normativa, sin tener pretensiones de normar ella a su vez, es decir, creía de sí misma que era puramente descriptiva sin ser prescriptiva, tal como la caracterizó Moritz Schlick aclarando que, de no ser así, se rompería la línea divisoria entre el científico moral y el moralista; la ética según esta caracterización entonces nos dice lo que *es* no lo que *debe ser*.

La ética posmoderna acepta la imposibilidad de hacer lo uno sin lo otro; muestra que inclusive en el terreno de las ciencias eminentemente descriptivas hay un gran margen de prescripción por lo menos conceptual; le decimos a las cosas lo que deben ser cuando las bautizamos y dominamos con un concepto. La ética posmoderna quiere conocer el fenómeno ético que abarca el fenómeno moral y conocer el fenómeno ético es conocer el fenómeno humano y a la vez es normarlo, pues el ser humano está permanentemente, transitando del ser al deber ser y viceversa. Es humano, pero debe ser más humano y menos inhumano. Al ser estructura abierta y respuesta libre a los estímulos del mundo, está “viajando” en el devenir hacia el deber ser. Resulta claramente, insostenible el supuesto de que la libertad consista en la total indeterminación, ya sea que se conciba como puro vacío formal, o como el no-ser absoluto o “la nada”.<sup>138</sup>

---

<sup>138</sup> Cfr. González, Juliana, *Ética y libertad*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 12-14.

## 2.11. LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD. RECONOCIMIENTO Y RESPETO

Entre las determinaciones de la vida colectiva se encuentran las de la moral y del derecho que son conceptuales en parte, y al no ser criticadas constantemente se vuelven más bien lo contrario, es decir, de determinaciones culturales que estructuran el espacio para la libertad, dignidad, le quitan responsabilidad al hombre al decidir por él, y al quitarle responsabilidad le restan libertad y con ello dignidad. Eso ocurre, cuando al fenómeno jurídico (y a la moral que es una cualidad parecida al derecho) se le ve solo como norma y se le subsume en el concepto, se le vuelve derecho instrumental formal, le pone en grave riesgo de ser usado como instrumento de dominio y no de servicio. El derecho sirve a la justicia a la unión de cada uno con lo suyo, con su responsabilidad y su libertad, es decir con su humanidad.

El derecho positivo como instrumento que le coarta decisión al hombre y por lo tanto responsabilidad, por lo que las decisiones que el derecho toma por el ser humano, deben ser tomadas desde antes por la humanidad. El derecho según es razón excluyente para la acción, esto quiere decir que, ante la deliberación, el derecho ya decidió qué hacer<sup>139</sup> por ejemplo, ¿mato o no mato a mi vecino? el derecho dice que no lo haga so pena privativa de la libertad.

La responsabilidad es una ruta o conducto por el cual puede o debe transitar la libertad. Como ya lo hemos manifestado, la responsabilidad es aquel impulso que surge de una persona para responder al llamado del otro. Este llamado, se encuentra fuera del lenguaje escrito y hablado, porque no está en el decir, sino en el dicho; se trata pues, de un llamado metalingüístico. El ser humano se ve influenciado por el otro, desde el momento en que lo ve, al sentirlo y percibe sus necesidades, así como lo hace una madre con su hijo cuando lo amamanta, en el momento en que le brindamos auxilio a una persona que se encuentra en estado vulnerable; el ser humano se conmueve y se mueve. Es la mejor manera que tenemos para conducir nuestra libertad. Resaltamos, la existencia de una postura distinta frente al llamado del otro, como voltear y pretender la no existencia, que no le hemos visto, o no hemos entendido su llamado, lo cual significa nula compasión ante la penuria del otro. Debemos entender penuria, no estrictamente en el terreno de lo económico, sino a un tipo de carencia que bien, pudiera ser espiritual.

---

<sup>139</sup> Cfr. Raz, Joseph, *Una discusión sobre teoría del derecho*. Madrid, Marcial Pons, 2007.

De esta forma, la libertad debe concebirse como fuente del gozo de fortaleza y seguridad existencial. Según algunos existencialistas, la libertad y la responsabilidad y el sinsentido del mundo, asimismo la responsabilidad de darle sentido a un mundo que no lo tiene de por sí, causa angustia por lo que libertad será angustia para autores como Kierkegaard y Sartre. No obstante, Juliana González nos hace ver que la libertad no es o no debe ser, o no solo es fuente de angustia sino, —como ya se dijo—, fuente de gozo, de felicidad, de satisfacción de cesación de sufrimiento y de plenitud. La libertad lleva a la plenitud que cesa la angustia, lo que da angustia propiamente es el riesgo que conlleva lo indeterminado, la incertidumbre, la apertura, lo inacabado que en parte depende y en parte sale de nuestro control, el miedo a la frustración y al no cumplimiento de nuestras expectativas. La actitud frente a la vida nos hace, pues el hombre es apertura, es inacabado, imperfecto, no es total, dependiente, entonces esa será una constante más allá del tiempo y el espacio (eso es la libertad). Lo único seguro es la muerte, pero también la libertad, con la diferencia que una es estática, acabada, total, plena, cierta; la otra, en constante transformación, por lo que es dinámica, incompleta, imperfecta, inacabada, siempre vulnerable.

Libertad y responsabilidad son cualidades emergentes o estructurales del ser humano; son elementos que vienen y van, que siempre se encuentran en relación con otros elementos, factores y circunstancias, de tal manera que le dan al hombre su propia fisonomía, brotan valores y cualidades. En el sentido apuntado vale citar el siguiente ejemplo:

Primer ejemplo. — (Abstracto, descontextualizado, meramente conceptual y frío). Un hombre se niega a darle su cobija a otro para cubrirse del frío y en función de ello, el otro muere. Cualquiera podría condenar la conducta del primer hombre, de aquel que se niega a prestar su cobija.

Segundo ejemplo. — Un hombre que se estaba congelando en la nieve y únicamente poseía consigo una delgada frazada, la usa para evitar morir de hipotermia. Este mismo hombre se encuentra hambriento, sediento y sin fuerzas. A lo lejos alcanza a ver a otro hombre que pasa por la misma situación, pero que, a diferencia de éste, no trae nada consigo para cubrirse de la gélida temperatura. Al considerar las circunstancias y los vínculos, ya se puede justificar la conducta del hombre que se cubre del frío omite prestar su cobija al otro hombre. Aquí podemos ver, con claridad que las relaciones entre objetos son más importantes que los objetos en sí.

Tercer ejemplo. — Un hombre que acaba de salir de un lujoso restaurante, después de tomar sus alimentos, finamente ataviado, con un caro traje, camisa, corbata, gabardina, zapatos de piel italianos, y una bufanda, se percata que hace un poco de frío en la calle, ve a un hombre (hambriento, sediento, mugroso, descalzo, muy delgado) que le pide cualquier cosa para cubrirse del frío o para mitigar el hambre. El primer hombre se niega, se voltea y hace como que no existe aquel pobre hombre. Por la mañana se entera que éste pobre vagabundo ha muerto, a causa del frío y del hambre.

En el ejemplo, hallamos la constante de la ética manifestada cuando el hombre es libre de inteligir, y sentir el sentido de su pensamiento y de sus acciones. Podrá haber un reproche personal, incluso social, de acuerdo con las circunstancias. O una justificación a la conducta, pero siempre habrá una respuesta hacia el otro que nos llama.

La responsabilidad es una liga indisoluble con el otro, éste figura como el personaje central de la responsabilidad. Esta responsabilidad no ve reciprocidad, porque el ser humano, de alguna forma, y aún sin saber porque, se debe al otro, lo cual le obliga a actuar en consecuencia, su corolario encierra la respuesta al otro. La libertad del ser humano necesariamente está ligada al otro o a los otros, lo cual nos hace responsables, aún sin quererlo.

## 2.12. ÉTICA COMO RE-LIGARE E INTEGRIDAD

Re-ligare significa, religar, vincular, atar.<sup>140</sup> Ese es el sentido que se le pretende dar al vocablo. El ser humano es sujeto y ético porque se encuentra vinculado y sujetado a otros, por lo mismo también es responsable. Ya hemos manifestado en numerosas ocasiones que el ser humano se enfrenta al mundo solo a través de otros, y no lo hace de forma directa como pretenden algunos pensadores. El ser humano no es producto de la generación espontánea, éste viene gracias, a las relaciones sociales.

Es muy cierto que nos encontramos viviendo una etapa de profunda crisis de fundamentos éticos, caracterizada por el alejamiento de la sociedad respecto del individuo o a la inversa; también se advierte un crecimiento excesivo del egocentrismo en detrimento del altruismo. Existe una clara desarticulación entre el individuo y la sociedad. En este contexto, las sociedades se desarrollan ajenas a los valores, o al

---

<sup>140</sup> Cfr. Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía*, tomo Q-Z. Barcelona, Ariel, 1998, p. 3062.

menos, eso se aprecia. Los medios masivos de comunicación reproducen un sistema de vida a través del cual se fomenta la competencia, la discriminación, la ambición, la avaricia, la codicia, la violencia, la ponderación de los bienes materiales y una sociedad de consumo.

La ética está basada fundamentalmente en el proceso de religación (vinculación, comunión, conjunción) humana, es posible sintetizar la presente crisis como una crisis de religación. Resulta paradójico que en la llamada era de la información y de la comunicación, el ser humano se sienta cada vez más aislado, pese a que cuenta con herramientas directas hacia la vinculación con semejantes localizados a larga distancia, de otra manera no sería posible tener contacto con ellos.

Se trata pues de una crisis de religación entre el individuo y sus semejantes entre el individuo y la sociedad, entre el individuo y la especie humana; pero al mismo tiempo se trata de una crisis de religación también, en lo profundo de cada sujeto individual, del ser humano consigo mismo y con toda posibilidad de búsqueda de trascendencia, puesto que los seres humanos nos hemos enajenado, dejamos de ser nosotros mismos y de tener una identidad propia en aras de agradar a los demás, de dar una apariencia de lo que no somos, pero que sabemos que a través de la máscara habremos de ser aceptados por aquellos que nos importan.

La crisis se debe a la efectividad de ciertas fuerzas de dispersión y de aniquilación; pero en los momentos críticos, en los de mayor incertidumbre se producen nuevas fuerzas de religación, de vinculación, de común-unión. Este papel podría ser adoptado por la religión, el Estado, la educación, los líderes de opinión o por nosotros mismos, a través del ejercicio de la responsabilidad.

Es de vital importancia reconocer estas nuevas fuerzas de religación para emprender la búsqueda de un redescubrimiento de la ética, a partir de sus fuentes de solidaridad-colaboración, se requiere una búsqueda constante que restaure la religación entre individuo-sociedad-especie. Yo soy ser humano porque los otros son seres humanos; yo como porque los otros comen, yo estudio porque los otros estudian, yo soy feliz porque los otros son felices, etcétera. De esta manera, el ser humano busca su felicidad a partir de la felicidad de los otros (de otros seres humanos) y no a partir de los objetos, de los bienes de consumo, del dinero, ni a partir del *ego*.

Nuestra sociedad se caracteriza por ser excluyente y desigual, lo cual demuestra fallas estructurales en el sistema económico, jurídico y político. Es una sociedad individualista que infla al individuo con medios artificiales, centrada en el consumo

y en el mercado, en los bienes materiales y en el dinero; una sociedad con graves y crecientes problemas de violencia e inseguridad; una sociedad en conflicto permanente por el creciente número de gente que reclama el acceso a las oportunidades mínimas para una vida digna. Cómo se puede ser digno, si se carece de los medios para alimentarse adecuadamente, si no se tiene acceso a una vivienda digna, si no se cuenta con servicios educativos, servicios de salud de calidad, cuando se carece de lo mínimo para sentir que la vida vale la pena vivirla.

Una ética posmoderna es aquella dirigida para todos los individuos con el ánimo de asumir este reto con responsabilidad (responder al otro sin esperar una respuesta), una expresión del imperativo ético básico consistente en un imperativo de religación: de vinculación, “común-unión” con los demás, con la comunidad, con la sociedad, de religación con los ancestros (vía genética y cultural) y de religación, en última instancia, con el cosmos, pues debemos asumir una responsabilidad frente a nuestro medio ambiente, frente a los seres de otras especies con quienes compartimos el planeta, con los elementos (agua, fuego y aire) (vive y deja vivir).

El ser humano debe buscar una identidad individual donde valores como el amor, la amistad, el afecto, la tolerancia, la solidaridad, el altruismo nos conduzcan a tener una identidad en común con otros seres humanos, de aquellos que forman parte de nuestra familia, comunidad, sociedad y especie. Éste es únicamente, el primer paso para revertir los efectos nocivos generados en la sociedad occidental de consumo.

No podemos olvidar que la cortesía es el medio, instrumento, vía, camino por el cual los seres humanos buscan una armonía para con los otros, con el medio, con otros seres vivos, con el planeta y con el cosmos.

Solo a través de la tolerancia podemos identificar una cara individual para cada ser. Todos somos distintos, porque presentamos características que nos distinguen de los demás, ya sean físicas, espirituales, intelectuales, pero que le dan singularidad al ser humano. La tolerancia permite admitir expresiones, ideas y actos indignantes sin que ello, me genera indignación, sin juzgar. La tolerancia es el medio con el cual circula la diferencia.



La libertad se determina por la posibilidad de elegir, de tal manera que el ser humano debe actuar con la finalidad de que los otros puedan aumentar el número y la calidad de sus elecciones. La amistad fraterniza y establece un vínculo de hermandad. El amor y la amistad hacen brotar la solidaridad del ser humano. Es el amor la experiencia básica que religa al ser humano.<sup>141</sup>

---

<sup>141</sup> Vid. Morin, E., *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Ediciones Cátedra, 2003.



## CAPÍTULO 3

# Derechos Humanos

**E**l presente capítulo es una aplicación de la ética modelada en los capítulos precedentes y calificada de posmoderna, a los derechos humanos en un intento de hacer coherente la teoría de los mismos con la antropología ontológica que se desprende de este tipo de ética.

Intenta mostrar una perspectiva poco habitual de los derechos humanos, entendidos estos como un todo en general, como una sola pieza, como una construcción monolítica de la que, para efectos didácticos, su contenido se ha separado y clasificado; aun reconociendo que el paradigma de su comprensión está cambiando, pasando de la simple clasificación (que, como toda clasificación y conceptualización, fija pero separa, domina y divide a los derechos humanos en tres generaciones e inclusive, va aumentando generaciones, clasificaciones y elencos, a medida que se van haciendo más complejas las relaciones humanas) hasta la comprensión de la integración de los mismos, como simples aspectos o dimensiones de la misma “cosa”. Este tránsito no ha sido fácil y ha requerido de siglos de transformación, primero epistemológica, después ontológica, antropológica y ética.

La perspectiva que presentamos es una perspectiva distinta a la postulada por el pensamiento moderno, puesto que a lo largo del presente trabajo académico hemos sostenido que el ser humano no solo se caracteriza por su capacidad de razonar; de-

bido a su inteligencia sentiente, tiene la capacidad de un intelec- tual, que incluye el intuir y el sentir. Esta concepción resulta ser la base de otro concepto, a saber: el de “trans- personalidad”, que nos permite ver al hombre no ya desde la perspectiva positivista como individuo atómico y meramente psicofísico, sino como un ser social (no solo sociable o socializable, sino construido socialmente) y como un ser “humano” ético, antes que moral. Así, la transpersonalidad nos permite ver que la titularidad de los derechos humanos es del interés y responsabilidad de todos los seres humanos por el hecho de pertenecer a la familia humana.

En sus páginas se comienza con una breve descripción de la teoría generacional de los derechos humanos en sus tres generaciones históricas clásicas, mostrando que la tercera generación es donde aparece de manera evidente la característica de la transpersonalidad, de tal suerte que el lenguaje y funcionamiento de la informática y la cibernética revelan de mejor forma la transpersonalidad. Este repaso histórico de las tres generaciones de derechos pondrá al descubierto cuales fueron las condi- ciones de su emergencia y las razones de su fracaso e inoperancia.

Basados en una concepción sociológica, antropológica y ética del ser humano, es lógico que se haga crítica al concepto de individuo de la modernidad al que imputamos de mítico, por no corresponder con la realidad ontológica de lo que es el ser humano de esta crítica a la visión antropológica individualista del liberalismo moderno, surge el concepto de transpersonalidad mismo que deslindamos de otras versiones, como la totalitarista-culturalista, la del personalismo de Mounier y la de la psicología transper- sonal. Si bien, tiene afinidades con cada una de ellas; después de este deslinde apor- tamos nuestra versión de transpersonalidad de la que explicamos mejor su contenido y funcionamiento a través de lo entendido por espiritualidad y una antropología que ve al hombre no como individuo, sino como persona singular socialmente, transitada por múltiples relaciones que lo componen como un ente complejo.

### 3.1. TEORÍA GENERACIONAL

La teoría generacional de los derechos humanos fue propuesta en 1979 por Karel Vařak, entonces director del Instituto Internacional de Derechos Humanos de Estrasburgo; su fuente de inspiración fue la bandera francesa y el lema de su revolución: “Libertad, Igualdad, Fraternidad”, cambiando esta última por la “solidaridad”.<sup>142</sup> Luego, que de acuerdo con el pensamiento taxonómico, que distingue a la modernidad, la primera generación de derechos humanos se hizo consistir en la de los derechos individuales, civiles y políticos o derechos de libertad; la segunda, los derechos económicos, sociales y culturales (DESC) o derechos de justicia, y la tercera, los derechos de solidaridad o *transpersonales*, derechos de los pueblos y protección de minorías y grupos vulnerables. Una “cuarta” generación de derechos que serían versiones “re-determinadas” de los anteriores pero referidos a, y dentro del, ciberespacio, las tecnologías de la información, la comunicación, principalmente la libertad de expresión y la libre circulación de las ideas con respecto de las sociedades de la información y del conocimiento.<sup>143</sup> Sin embargo, consideramos a esta última generación, como un “inciso” de la tercera, pues únicamente, traslada al ciberespacio los derechos de las otras dos generaciones. La virtud que tiene esta cuarta generación es que hace más evidentes las características de los derechos humanos en general y de la transpersonalidad y la integralidad en particular, características tales como la retroalimentación, la redeterminación, la interdependencia y la interdefinición, conceptos que se han vuelto comunes gracias, al uso de sistemas informáticos. No obstante, como lo hemos sostenido, el ser humano es ontológicamente ético, social, complejo, singular que se caracteriza por una inteligencia sentiente que lo implica en la realidad.

---

<sup>142</sup> Vařak, Karel, “A 30-Year Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights”. *The Unesco Courier*. No. 10, noviembre, 1977, pp. 29-32. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000748/074816eo.pdf#nameddest=48063>. También en: González, Roberto, *Aproximaciones a los derechos humanos de cuarta generación*, [http://www.laciudadviva.org/opencms/foro/documentos/fichas/Otros\\_Documentos/Textos/Textos\\_Derechos\\_y\\_Deberes/Roberto\\_Gonzalez\\_AlvarezAproximaciones\\_a\\_los\\_Derechos\\_Humanos\\_de\\_Cuarta\\_Generacion.html](http://www.laciudadviva.org/opencms/foro/documentos/fichas/Otros_Documentos/Textos/Textos_Derechos_y_Deberes/Roberto_Gonzalez_AlvarezAproximaciones_a_los_Derechos_Humanos_de_Cuarta_Generacion.html) (consulta: 20 de mayo de 2010).

<sup>143</sup> López Zamarripa, Norka, “El escenario humano en la sociedad tecnológica: hacia la cuarta generación de derechos humanos.”, *Revista Amicus Curiae*, núm. 2 (4), 2011, accesible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/amicus/issue/view/2086/showToc> consulta del 28 de julio de 2011.

En su momento, el propio Vasak indicó que no era propiamente una tesis sino una reflexión que improvisó en el momento de preparar una ponencia. Independientemente, de las críticas a la misma por defectos como el que la palabra “generación” podría significar un corte histórico y una superación e invalidación de la generación anterior, esta teoría generacional permanece válida por lo menos para efectos didácticos, pedagógicos y de clasificación, aunque en nuestros argumentos habremos de considerar las consecuencias nefastas de las clasificaciones y conceptualizaciones dogmáticas que, desgraciadamente, son las que han prevalecido en la historia occidental y de los derechos humanos, por lo menos en su “operatividad” o efectividad.<sup>144</sup>

En los incisos que siguen haremos una breve reseña histórica filosófica del surgimiento —y razones de fracaso o inoperatividad— de cada generación.

### *3.1.1. Derechos individuales. Surgimiento y razones de su fracaso*

Solo por poner fechas, sin que se trate de una práctica muy recomendable, podríamos decir que la primera generación, los derechos o libertades individuales, surge con la Revolución francesa y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano en 1789; considerados derechos de reivindicación de libertades individuales y están relacionados con la antropología filosófica individualista propia de la época y que perdura hasta nuestros días con renovado brío, lo cual se evidencia de forma notable en la economía. La historia de los derechos humanos y su paradigma, los derechos individuales y el derecho de propiedad como el cimero de ellos, corre intrínseca en la historia de occidente: la razón y la modernidad.

Los derechos humanos de primera generación fueron concebidos como derechos subjetivos, individuales; basados en la igualdad abstracta de los individuos, cuando en la realidad se sabía que no todos tenían las mismas posibilidades reales de hacer efectivos sus derechos, especialmente por tres factores fundamentales: su pertenencia a la clase social del proletariado, carente de recursos económicos, la imposibilidad fáctica de obtener un elevado grado de estudios y la nula movilidad social.

---

<sup>144</sup> Cfr. Bidart Campos, Germán, *Teoría general de los derechos humanos*. México, UNAM-III, 1993, pp. 313 y ss.

El platonismo va a dominar occidente durante siglos gracias a su absorción en la *epistéme* a través de Agustín de Hipona. Pero la diferencia sustancial será que el *topos urano* no va a estar habitado por una multiplicidad de dioses y corifeos sino por el dios de la religión cristiana puesta a sí misma como universal. Y entonces, para acceder al conocimiento de la verdad hay que recibirla directamente por revelación o, sino se es de los elegidos para recibir esa revelación, a través de los intermediarios que sí tienen acceso directo a las revelaciones. El derecho canónico dictado por el Papa y la jerarquía eclesiástica hacían las veces de derecho internacional zanjando medianamente las disputas entre los reyes europeos —el ejemplo más famoso, aunque no tan efectivo, es el de las bulas alejandrinas de 1493.

En la práctica, aquello que tenía la apariencia de objetividad, solo enmascaraba la subjetividad arbitraria del Papa —o de quienes tuvieran influencia sobre él, como la corona española la tuvo sobre el Papa Borgia— y el derecho canónico aparentemente objetivo, resultaba así la voluntad arbitraria de un grupo de poderosos.

Inglaterra y Francia no se sometían tan fácilmente a la subjetividad papal y después del cisma de Aviñón a finales del siglo XIV y del cisma anglicano en el siglo XVI, prácticamente no le temerían. Pero ciertamente el cisma más importante es el luterano de principios del siglo XVI. Dentro de las principales tesis de Lutero estaba el cuestionamiento a la infalibilidad papal, el dogma católico de que las aserciones “*ex cathedra*” del Papa en materia de fe y moral —y a través de la moral en el derecho— son inspiradas por el Espíritu Santo y por tanto son infalibles.

Los tres resultados más importantes para la historia del derecho serían, en primer término el nacimiento del Estado moderno, ya que muchos reyes, sobre todo los príncipes electores germanos, se convirtieron al luteranismo para ya no tener que obedecer a la iglesia amenazados constantemente con la excomunión o tener que comprar indulgencias para sus excesos; estos reyes pronto aprovecharon el dinero que ya no iba a parar al Vaticano para hacerse un ejército propio, que les eximía de armar un ejército consultando a sus príncipes, lo que a su vez propició su aumento de dominio y finalmente su reconfiguración de *primus inter pares* a monarca absoluto.

El segundo resultado importante fue el nacimiento de un nuevo derecho internacional inspirado a su vez en lo que sería el tercer resultado, una nueva corriente de pensamiento jurídico basada en el naciente racionalismo: el iusnaturalismo racionalista, ambos —derecho internacional y iusnaturalismo racionalista— armados ideo-

lógicamente por Samuel Pufendorf y Hugo Grotio principal y respectivamente;<sup>145</sup> la idea del derecho internacional basado en un derecho natural dado no ya por un dios y su vicario que no era obedecido por muchos, sino por la propia razón de todos asumida como coactiva por sí misma era, precisamente alejar la subjetividad arbitraria del Papa en la toma e imposición de decisiones y poner una objetividad irresistible si se seguían los métodos y deducciones de la razón y se quería ser legitimado como interlocutor racional válido.

En la realidad este nuevo derecho natural racionalista terminó siendo una ideología para encubrir el nuevo *status quo*, la voluntad que se imponía a través de la máscara de derecho objetivo era la subjetividad del monarca —único principio de decisión y de derecho— y su círculo, sus príncipes y nobles convertidos en la burocracia del nuevo Estado, convertidos ya en aristocracia.

Eventualmente esta ideología fue desenmascarada, pues el monarca y su aristocracia se quedarían, por sus despilfarros, solo con un poder político bastante endeble pues el poder “real” estaba en otra parte, en el poder económico que era detentado por una “nueva” clase social surgida en el renacimiento a causa, entre otras cosas, de las cruzadas, que abrieron la puerta a nuevas formas de comercio y relaciones de producción. Esta burguesía que poco a poco fue sustituyendo en el mecenazgo de artistas y técnicos, y eventualmente científicos, a la nobleza, van apropiándose de los frutos técnicos de la naciente ciencia moderna y se van convirtiendo en dueños de los medios de producción, lo que, al cabo del tiempo y ya para el siglo XVIII propiciará la eclosión de la primera revolución industrial moderna y el cambio del polo de poder económico de la aristocracia a la burguesía industrial.

La frustración de esta burguesía que tenía el poder económico, pero no el poder político, tanto como su frustración de no poderse hacer valer frente a la aristocracia que administraba el derecho y la justicia subjetiva y arbitrariamente y, por lo tanto, no poder hacer valer el cumplimiento de los contratos violados por esa aristocracia, ocasionarán, cimeramente en Francia, pero también en Europa y en América Latina, las revoluciones liberales. La burguesía se alía con el campesinado y el artesanado para hacerse del poder e imponer un nuevo sistema de derecho. Son famosas las ideas de Montesquieu que repercutirán en esta “nueva aristocracia” económica, la separación del poder en tres esferas y la limitación de la esfera judicial a ser boca de la ley, una ley

---

<sup>145</sup> *Crf.* Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho del mundo occidental*, *op. cit.*, pp. 175 y ss. y 205 y ss.



que ya no habría de ser impuesta al gacete de los intereses del monarca y sus cófrades sino, al menos en principio, por “la voluntad general” de los pueblos.

El derecho natural racionalista sigue presente en esta nueva configuración, pero ya no se materializa en el mundo a través del monarca ni sirve para encubrir a éste, pues la idea de voluntad general de Rousseau será la idea de la racionalidad misma materializándose en los acuerdos políticos que le dan vida a la ley. Un nuevo tipo de Estado aparece, el Estado “Liberal” de derecho, en el que las ideas principales son que, por un lado las mismas autoridades que imponen el derecho estarían sometidas también a él y serían solo portavoces de la voluntad general materializada en ese derecho; y por otro, la idea derivada de que el individuo es egoísta y de que todos los individuos son iguales y que por lo mismo sus acuerdos de voluntades en general y de contenido económico en particular son intrínsecamente justos, por lo que el Estado no tiene necesidad de intervenir más que para dar sanción y reconocimiento legal y público a dichos acuerdos, así como para hacerlos cumplir.

Nuevamente, en la práctica, el nuevo tipo de derecho, el “derecho moderno” y el nuevo tipo de Estado, el “liberal de derecho”, serán técnicas discursivas ideológicas para encubrir el nuevo *status quo* y encubrir la nueva subjetividad arbitraria que se impone durante los siguientes siglos;<sup>146</sup> la voluntad y subjetividad, las necesidades e intereses particulares de la burguesía. La burguesía no necesita la libertad igual de todos, le basta con la libertad mediatizada por el capital que solo ella puede tener efectivamente, comprándola;<sup>147</sup> le basta con la igualdad formal ante la ley y con ella le basta con una justicia que sea meramente instrumental, vacía de contenido, apoyada en un derecho que se separa de la Ética en un afán de separarse de la moral. La burguesía no quiere la justicia efectiva que solo podría fundarse en la Ética, pues no le interesa ni puede querer que el derecho proteja seres humanos, sino que le basta con que el derecho proteja y dé, precisamente, seguridad jurídica a acuerdos de voluntades de contenido económico, a transacciones económicas.

Tres características harán moderno al derecho moderno y dos características principalmente harán moderna a la sociedad moderna: primero, respecto del derecho —cuya cima serán las codificaciones de principios del siglo XIX y el comienzo del

---

<sup>146</sup> Correas, Óscar. “Los derechos humanos y el Estado moderno (¿Qué hace moderno al derecho moderno?)”, *Acerca de los derechos humanos*, *op. cit.*, pp. 21 y ss.

<sup>147</sup> *Vid.* Marcuse, Herbert, *Cultura y sociedad*, *op. cit.*

imperio del iuspositivismo y cuyo botón de muestra son los códigos napoleónicos—, éste estará diseñado, como hemos dicho no para proteger personas, sino para proteger transacciones económicas, para proteger la acumulación de capital; segundo, la eventual identificación entre derecho y Estado hará de este último una “coartada” del capital para que los grandes traicionados de las revoluciones liberales, los campesinos y los artesanos y obreros, es decir, la gran mayoría de seres humanos, no puedan elevar sus exigencias de reparto justo de su parte en el proceso de producción y acumulación de capital, directamente a quienes los explotan sino que quedan mediatizadas sus exigencias de justicia y de libertad real por esa ficción llamada Estado moderno; tercero, los derechos subjetivos o facultades y potestades de los seres humanos, no son “realmente” de ellos, sino que son concesiones graciosas de la oligarquía gobernante, son otorgados por ella a través del derecho positivo que es impuesto por ella.<sup>148</sup>

Respecto de la sociedad, en primer lugar, lo que la hace moderna es esta nueva forma de producción destinada no a reproducir sociedad ni a hacer de la sociedad una comunidad en la que el ciudadano participe de la vida cotidiana de la misma, sino a producir y acumular capital y en la que el ciudadano para reclamar sus derechos y participar en la toma de decisiones tenga que pasar por el intermedio de la burocracia estatal que instrumentaliza el poco poder que no le ha sido usurpado como pueblo soberano.<sup>149</sup> Y segundo, la producción y acumulación de capital y la reproducción del *status quo* están mediadas a su vez por la ideológica esperanza de que la universalidad, objetividad, racionalidad y sistematicidad del conocimiento, el control y dominio sobre la naturaleza que éste provee y prevé, llevarán “progresivamente” (el mito del progreso) a la abundancia y la emancipación de todos; solo que algunos, la mayoría, van a tener que esperar... indefinidamente...

Esta última característica, la mitología de la objetividad, universalidad, sistematicidad y racionalidad, se supone que serían resultado de la aplicación del método científico que, extrapolado e impuesto a la fuerza al derecho, se transformaría en el paradigma científicista y positivista que reduciría el conocimiento del derecho a la dogmática jurídica, arrojándole a ella y solo a ella, el prestigioso título de “ciencia jurídica” (claro, en las versiones anglosajonas, insular y americana el nombre es todavía más pomposo y usurpador, la “ciencia jurídica” se llama, indebidamente “ju-

---

<sup>148</sup> Correas, *op. cit.*, pp. 34 y ss.

<sup>149</sup> *Idem.*

risprudencia”), y reduciendo al derecho en un *pars pro toto* que resultará infernal, exclusivamente a la norma y a la coacción.

El método científico así extrapolado a la ciencia del derecho, partirá en su mitad inductiva, predominantemente de la norma “puesta” por el “hombre”, confundiendo severamente el deber ser de la norma con el ser de la naturaleza de la cual parten inductivamente el resto de las ciencias<sup>150</sup> (aclaro que, “predominantemente”, pues también otras versiones de positivismo jurídico que frisarán con versiones iusnaturalistas “naturalistas”, y versiones iusrealistas, partirán de los hechos; la versión normativista y principalmente la formalista del positivismo jurídico es la que domina en la modernidad de fines del siglo XIX y principios del XX); esta confusión entre positivo en sentido jurídico como lo puesto por el hombre en la norma que es un deber ser, y lo positivo en sentido filosófico como la realidad material susceptible de ser medida cuantitativamente, que es un ser, hará que se pase por objetivo cualquier subjetividad sin ningún control o, más bien, con el aparente control de la cientificidad y de la segunda parte del método científico, muy cara a la dogmática jurídica, el método lógico deductivo.

A través del método lógico deductivo de subsunción del hecho a la hipótesis normativa que contiene a su vez y concluye la consecuencia de derecho y en su caso, la sanción, se creía realizar el sueño de la seguridad y certeza jurídicas de la burguesía al amordazar la subjetividad del juez que queda así convertido en boca de la ley, es decir, en boca de la voz de los propios deseos e intereses de la burguesía —su subjetividad dominante— plasmados objetivamente en la ley.

La ciencia del derecho moderna en su afán generalizador y objetivizador, en su afán de eliminar la tan temida subjetividad, intentará desterrar del derecho a la moral, haciendo una separación entre ellos, tajante en los casos más extremos, conceptual en los más temperantes, pues toma a la moral como particular, subjetiva y relativa. Pero, la modernidad eminentemente epistemológica termina confundiendo de manera desastrosa ética y moral y convierte a la primera en la ciencia de la segunda, lo que acarrea que el derecho no solo se separe de la moral sino también de la ética. Es el ideal formalista, por ejemplo, de la teoría “pura” del derecho que reduce éste a norma y

---

<sup>150</sup> Vid. Fassò, Guido, *Historia de la filosofía del derecho 3, siglos XIX y XX*. Madrid, Ediciones Pirámide, 1982, pp. 151 y ss.

a ésta la vacía de contenido para quedarse solo con la forma de la norma, eliminando a su vez todo lo que fuese ideología, la moral (y la ética), la política, la psicología.

Igualmente, en la práctica esto significó que, cualquier subjetividad, al pasar por el proceso formal de producción normativa, sería derecho formalmente válido, tergiversando el sentido de la palabra válido, vaciándola a su vez de valor y convirtiéndola, prácticamente en sinónimo de obligatoriedad. Y en la práctica, la obligatoriedad desde el punto de vista formal solo es producida de dos maneras igualmente violentas, por intimidación —coerción—, o por aplicación directa de la fuerza física —coacción.

Esto último termina a su vez reduciendo al derecho en otro *pars pro toto* a una sola de sus funciones, la del control social, pero transformado en dominio. Ese dominio tendrá la apariencia de legitimación pues estará monopolizado e institucionalizado por el Estado, pero si éste es solo la coartada del capital para imponer sus intereses el resultado es efectivamente desastroso.

Las otras funciones del derecho, incluidas las más específicamente jurídicas quedan preteridas en el mejor de los casos y, en el peor, francamente borradas; las funciones de integración y cohesión social o la formación de relaciones de común unión que queda eliminada para dar paso a endebles relaciones de competencia (económica); la resolución pacífica de conflictos, la orientación social, la limitación y legitimación del poder para que éste no se convierta, usurpado, en dominio; la distribución de la riqueza para que no se acumule en unas cuantas manos; las funciones represiva, sí, de las conductas lesivas de las relaciones sociales, que puedan romper los lazos y desgarrar el tejido social y la finalidad funcional de ésta, la producción y reproducción del caldo de cultivo necesario y suficiente para que las personas integrantes de la misma puedan libremente, si así lo desean, desarrollarse, florecer y llegar a la plenitud de sus potencialidades y capacidades; tanto como la función promocional de los valores jurídicos fundamentales.<sup>151</sup>

Muy pronto, la realidad mostraría desastrosa la idea de formalizar al derecho y de separarlo de la moral, a la vez que desastrosa la idea de que la ética y la moral fueran la ciencia y el objeto de la ciencia respectivamente. La intención de esta separación y del formalismo jurídico era, nuevamente, el temor, fundado en parte, de que a través de la moral se colaran en el derecho subjetividades particulares, siendo que el

---

<sup>151</sup> Las funciones en general están tomadas de Cárdenas, Jaime, *Introducción al estudio del derecho*. México, Nostra, IJJ-UNAM, 2009, introducción.

derecho debería ser general y abstracto. Ésta, que es una postura moral en sí misma como señaló en su momento Hart,<sup>152</sup> no pudo contener que en la práctica se utilizara al derecho como mero instrumento ideológico y que sus formas se llenaran de cualquier contenido subjetivo, de cualquier moral, aunque fuese inmoral. Nuevamente el derecho era nada más una tapadera de apariencia objetivista frente a la oculta cara de lo peor de la subjetividad humana.

La producción formal de normas que teóricamente intentaría que solo los contenidos consensuados democráticamente fueran el fondo de las normas, no puede resistir la usurpación de la democracia y la edulcoración de ésta como democracia meramente instrumental en la que se reduce la participación del ciudadano al voto periódico y esporádico y en la versión contemporánea, a su capacidad o incapacidad de consumo. La democracia se convierte en un botín a repartir y que no se reparte y queda en manos de oligarquías económicas sin más interés en el derecho que el utilizarlo como instrumento de satisfacción de sus intereses y subjetividades. Pero, en el peor de los casos, el proceso formal de producción normativa queda reducido a la potestad de un solo hombre fuerte, un dictador o *Führer* cuya palabra es ley por ser su voluntad y su capricho, la forma de producción de ley. Eventualmente esta incapacidad real de la ciencia dogmática y formalista del derecho de prepararlo para resistir el embate de ideologías criminales hará que millones de seres humanos se vean reducidos a la nada a través de mucho sufrimiento.

En Europa primero, en la década de los 30 del siglo XX con los fascismos y nacionalismos; y en América Latina después en las décadas de los 70 y 80, con las dictaduras militares a la medida —sin olvidar a África por supuesto y sus ejemplos como el desastre que dejó el domino belga tras de sí en Ruanda— la regla general era que el derecho positivo era la voluntad del hombre fuerte y sus filias y fobias subjetivas que mandaron a la muerte a miles de personas en defensa de intereses de grupo, de raza, de credo, de nación, y, sobre todo, de sacrosanta e inviolable propiedad privada.

A la salida de las duras pruebas de la humanidad de la primera mitad del siglo XX y de las cuales la humanidad o la oligarquía —ahora en forma de bancocracia financiera y monopolio de hidrocarburos y armamento— no aprendieron más que a

---

<sup>152</sup> Orrego, Cristóbal, “El valor moral del positivismo jurídico. Los argumentos de H. L. A. Hart”, *Ars Iuris. Revista del Instituto de Documentación e Investigación Jurídica de la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana*. México, núm. 25, 2001, pp. 133 y ss.

maximizar el proceso de enajenación para el consumo y acumulación de capital, algunos teóricos del derecho y algunos políticos se dieron cuenta de que era imposible e indeseable desterrar la subjetividad de las relaciones humanas y mucho menos desterrarlas del derecho, pues el precio era muy alto: dejar a esta subjetividad indómita o peor aún dejar que lo peor de la subjetividad humana sumida en la ignorancia, el apego o avaricia y el resentimiento quedaran debajo de la alfombra del derecho para salir eventualmente dando zarpazos desgarradores.

Las soluciones, ambas buenas parcialmente, mejores juntas, pero aun insuficientes no se hicieron esperar. Por un lado, el comienzo de la era de las declaraciones modernas de los derechos humanos que poco a poco irían configurando un régimen internacional de los mismos y eventualmente un nuevo paradigma para el derecho introduciendo a través de sus principios los valores éticos fundamentales de la humanidad. Y junto con esta progresividad, lenta sin duda frente a las urgencias imperiosas de nuestra doliente realidad, fueron apareciendo filósofos y filosofías que daban fundamento y demostraban la pertinencia y contenido real de los valores de los derechos humanos; filosofías como la existencialista, el personalismo, las éticas de Levinas y Ricoeur, etcétera, que han servido para eliminar la brecha formalista entre ser y deber ser, y mostrar la dialéctica entre el ser humanos y sus valores y deberes.

Por otro lado, y a la par de la tendencia anterior, a finales de la década de los 50 del siglo pasado, fueron surgiendo, tímidamente al principio, las teorías de la argumentación jurídica, como un renacimiento de la retórica antigua y medieval, así como de la justificación dialéctica del discurso y las decisiones jurídicas. Pero la advertencia estaba dada desde antes. El realismo estadounidense que ya hemos mencionado, y también el realismo escandinavo, en sus versiones más extremas revelan que es imposible suprimir la subjetividad, que lo único que hacen los formalismos normativistas y los métodos deductivos es esconderla debajo de la alfombra ocasionando que opere lo peor de ella e impidiendo que opere lo mejor. En la versión más extrema del juez Jerome Frank, de plano, lo que los postulantes deben hacer es trazar un perfil psicológico del juez para poder predecir sus decisiones y/o poder influir en él y a través de él en éstas.

¿Es en definitiva la subjetividad un perro infernal del que no se puede deshacer el derecho y que resulta contraproducente intentar ocultar pues vuelve al propio derecho un instrumento de su capricho? ¿Es de plano la subjetividad la parte animal que debemos eliminar de nuestro espíritu a toda costa para evitar deshumanizarnos?

Hay un terrible malentendido respecto de la subjetividad que viene de la ignorancia. Ignorancia culpable como decía Kant en su escrito sobre la ilustración, pues tiene todo para salir de la oscuridad y sin embargo y por temor a ser responsable y tomar las riendas de su libertad no lo hace.

Este malentendido viene de lengua tradición que podemos por lo menos rastrear hasta Agustín de Hipona. La libertad mana de la parte “mala” y “corrompida” del hombre, así que todo lo que nazca de ella es contrario a Dios. El hombre solo es libre para obedecer a su creador y cuando lo hace no es libre en sentido pleno, sino que sigue la ley determinada por él. Esta mácula, esta corrupción del espíritu humano penetra tan fuerte en él que termina siendo su fibra misma. Para cuando la filosofía agustiniana platónica se introduce al luteranismo y al protestantismo va a terminar configurando una imagen del hombre que, en apariencia, es confirmada empíricamente: el hombre es el lobo del hombre; es un individuo mezquino y egoísta que preexiste a la sociedad y que solo entra en ella para saciar sus bajos impulsos. Pesimismo antropológico que insulta tanto a los lobos como a los hombres como diría Marshall Sahlins.<sup>153</sup> La ideología de la modernidad occidental incluye a esta imagen del ser humano como su fundamento y —una mentira contada mil veces termina convirtiéndose en verdad— a fuer de repetición, ha terminado por introducirse en los actos cotidianos de las sociedades occidentales haciendo que parezca como evidencia empírica y parte esencial de la naturaleza humana. “El hombre es egoísta por naturaleza”, decimos y miramos a nuestro alrededor encontrando montones de evidencias.

### 3.1.2. Derechos sociales. Surgimiento y razones de su fracaso

A la segunda generación, derechos sociales, de justicia o igualdad, podríamos ponerle la fecha de 1917 que es la fecha de la promulgación de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, por ser la primera en incluir esos derechos (sin embargo, debemos hacer justicia a la Doctrina Social de la Iglesia Católica como la primera en esbozarlos —1891—). Sin embargo, responden a una reconfiguración material de las sociedades occidentales debido a la revolución industrial, y a la propia visión antropológica de la persona como individuo, igual a otros individuos en facultades,

---

<sup>153</sup> Sahlins, Marshal, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*, op. cit.

fuerzas y potencias con los que pueda llegar a acuerdos equitativos debido a ese balance de fuerzas. Nada más lejos de la realidad.

Para la primera mitad del siglo XIX, la revolución industrial había probado ser una maquinaria que molía carne. El éxodo del medio rural a las ciudades y los cinturones de miseria alrededor de los centros industriales ya había creado una nueva clase social, los proletarios, sin ninguna protección y a merced de la explotación de los industriales. El Estado, en su estadio liberal con función meramente de policía, reprimía ferozmente las manifestaciones obreras y sus incipientes intentos de organización para su autoprotección. No debemos olvidar, que no son solamente los grupos obreros los que están empezando a luchar por sus derechos sino por otros grupos “vulnerables”<sup>154</sup> como las mujeres (no podemos dejar de mencionar la “Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana” de Olimpia de Gouges de 1791, la cual dará inicio a la primera ola del movimiento feminista de derechos, inicialmente enfocado al trabajo digno y al sufragio).

La revolución francesa, originalmente secuestrada por la burguesía, es “derrotada desde adentro” por Napoleón Bonaparte, que sume a Europa en el periodo de las guerras napoleónicas a la salida de las cuales comienzan una serie de movimientos revolucionarios y contrarrevolucionarios —de revolución liberal, social e intento de restauración monárquica— conocidos como las revoluciones de 1820, 1830, 1848; las cuales culminarán en la Comuna de París de 1871 en plena guerra franco-prusiana. Inglaterra, estable políticamente con una monarquía parlamentaria aneja, es ajena a estas convulsiones sociales, pero no a los estragos de la revolución iniciada por ella, la industrialización de sus principales ciudades y puertos, Manchester y Liverpool a la cabeza, trae consigo el nacimiento del proletariado que analizará Marx en su periodo londinense.

Las primeras críticas ante la situación colateral de la industrialización capitalista, comenzaron pues en Inglaterra y le siguieron en Francia, con el socialismo utópico, que si bien —como en el caso de las colonias cooperativistas de Robert Owen, los falansterios de Fourier, y el exitoso familisterio de Guise, fundado por André Go-

---

<sup>154</sup> El concepto correcto a la luz de las conclusiones de esta investigación es grupos “en situación “de vulnerabilidad. Es la situación de opresión sistémica la que crea las condiciones de vulnerabilidad, pues visto de otro modo no cabe más que acordar que existenciarmente toda vida es vulnerable y la vida humana particularmente, de ahí entre otras cosas, la cultura como sustituto de mejores protecciones.



din— no se quedaron en meras ideas y pasaron a la práctica con sus experimentos, no dejaron de ser utópicos en el sentido idealista y romántico de la palabra.<sup>155</sup> Resulta claro, que habían existido principalmente en Inglaterra, intentos de organización y asociaciones obreras para mejorar su situación, cosa que relata Engels en su libro de 1844 *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (mismo que muestra a Marx al conocerle en París, ese mismo año), no es sino hasta las revoluciones de 1848 —que dan lugar a la Segunda República francesa— que el movimiento obrero da sus primeras manifestaciones.

Marx y Engels habían publicado a principios de ese mismo año el famoso *Manifiesto del Partido Comunista* y Marx pertenecía a la *Liga de los Justos* o *Liga comunista*. Después de ser expulsado de varios países por sus ideas, Marx radica en Inglaterra y, siempre junto con Engels, participan en la formación de la “Primera Internacional”, la primera organización obrera internacional, en 1864. Marx y Engels tomarán algunas ideas del socialismo utópico y formularán su versión científica.

Las convulsiones sociales de esta época —como ya hemos mencionado— se debían a la cancelación e idealización o mistificación de las promesas originarias de la revolución francesa, la emancipación y el bienestar a través del progreso. La imposición de un estado liberal o policía solo sirvió para proteger los intereses de aquellos que pudieron hacerse de la fuerza necesaria (normalmente por dudosos e injustos medios) para acumular un capital y volverse dueños de medios de producción. Éstos, en general, fueron incrementando las condiciones de trabajo injustas socialmente, pero “justas” económicamente, para incrementar la ganancia.

Para fines del siglo, la “cuestión obrera” y los estragos de la industrialización capitalista se habían vuelto demasiado conspicuas y evidentes, tanto que la iglesia católica se pronuncia al respecto. En 1891, el Papa León XIII emite la crucial encíclica *Rerum novarum* y en la que manifiesta: “Son los proletarios, víctimas de una inmerecida miseria; ingentes multitudes a quienes un pequeñísimo número de super-ricos ha impuesto un juego casi esclavista; hombres solos e indefensos ante la avaricia de los patronos y de una desenfrenada competencia”.<sup>156</sup> Además, enumera las causas del conflicto social:

---

<sup>155</sup> Cfr. García Moriyón, Félix, *Del socialismo utópico al anarquismo*. Buenos Aires, Terramar, 2008.

<sup>156</sup> Biffi, Franco, *Compendio de la doctrina social católica*. EDICEP, España, 1992, pp. 11-12. El texto completo de la encíclica puede leerse en: [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html)

La abolición de las corporaciones de artes y oficios sin ninguna sustitución que hiciera sus veces; la secularización de las instituciones y de las leyes; la usura devoradora por obra de especuladores; los grandes monopolios de producción y del comercio [...] el culto a la supremacía de la razón, emancipada de toda regla moral; la ilimitada confianza en el progreso [...] (la) inversión de los valores (el fin —el hombre— ha llegado a ser medio o instrumento, y los instrumentos, fin).<sup>157</sup>

En ella, aparecen ya todos los derechos sociales o de justicia de las reivindicaciones políticas posteriores:

La prohibición a los patronos de imponer a los obreros un trabajo superior a sus fuerzas, o inadecuado para su edad y sexo; de ahí la prohibición de tratar a los trabajadores como esclavos, tanto por parte del capital como del Estado [...] derecho a la familia, derecho al trabajo, al salario suficiente para una vida digna de un hombre, a la propiedad, al ahorro, a la seguridad social, a cierta participación en los bienes producto de la vida asociada (impuestos justos y proporcionales), al derecho a la emigración [...] derecho a la libre asociación para la tutela de todos los demás derechos, no excluido el de huelga [...] el papel positivo y activo... (del) Estado... por su obligación de realizar el bien común...<sup>158</sup>

El siglo XIX, comprende la época del cientificismo y del positivismo, formas de pensamiento equivalentes a una fe dogmática en el poder de la ciencia y el método científico, ambas ilusionadas con la creencia de que solo el conocimiento científico es conocimiento y donde lo mensurable cuantitativamente, interactúa como “lo” único real.

Los grandes monopolios del acero, el carbón y el petróleo que movían el mundo mecanizado occidental, extraen sus materias primas y su mano de obra no, o no solo, por lo pronto, de sus propios territorios sino de sus coloniales o de sus “pseudo” socios comerciales, o ex colonias (no olvidemos que el siglo XIX, constituye el siglo de las guerras de independencia coloniales de Latinoamérica). Pseudosocios a los que

---

<sup>157</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

<sup>158</sup> *Ibidem*, pp. 14-17. El texto completo de la encíclica puede leerse en: [www.statveritas.com.ar/.../CARTA\\_ENCICLICA\\_RERUM\\_NOVARUM.pdf](http://www.statveritas.com.ar/.../CARTA_ENCICLICA_RERUM_NOVARUM.pdf) consulta del 15 de julio de 2011.

se doblega, ya sea corrompiendo a sus gobiernos, mediante amenazas bajo el cobro de deudas externas injustas y fantásticas (después de los saqueos colonialistas). Dentro de este contexto de cientificismo y positivismo, explotación laboral, de recursos humanos y materiales, corrupción de gobiernos; por su parte, en México estalla la revolución en contra de la dictadura modernista y proeuropea de Porfirio Díaz y sus secuaces, industriales petroleros.<sup>159</sup>

Si bien, el movimiento revolucionario fue para reclamar la sucesión presidencial y la no reelección, muy pronto se vio influenciado por las ideas anarquistas y socialistas que venían del viejo continente, así como del pensamiento de reforma agraria y el desmembramiento de latifundios injustos y acaparadores. De esta revolución, ya en 1917, surgirá la primera Constitución que incluía derechos sociales, de protección al trabajo y a la sindicalización de los obreros y de la reforma agraria y protección a los campesinos, manifestados en los artículos 27 y 123 respectivamente, de nuestra Carta.

Rápidamente, el poder cambia de manos sin que el pueblo revolucionario tenga acceso a él. Los grandes latifundios se fragmentan solo para volverse a unir en manos de los nuevos terratenientes, líderes revolucionarios todos. La revolución se “institucionaliza” y así, sus beneficios se ven tan demorados que aún hoy, los sectores populares siguen esperando a que les “haga justicia” la revolución.<sup>160</sup>

Sin embargo, hemos de dar cuenta de por qué las vindicaciones sociales, aun con el aparente éxito que tuvieron plasmándose en diferentes Constituciones y, no obstante, constituyendo todo un segundo mundo socialista, no lograron proteger a las grandes mayorías que conforman la clase trabajadora y otros grupos vulnerables, como los campesinos. El éxito de la implementación de derechos sociales en los principales textos legales de distintos Estados alrededor del mundo dependió en buena medida de sus propias circunstancias sociales, políticas y económicas.

La división del trabajo y producción en cadena proveerá del armamento necesario a la guerra que se avecinaba; una producción a gran escala preludiaba una guerra de igual magnitud, la que podemos identificar como la última guerra del *antiguo régimen*, antes de entrar de lleno en la modernidad como tal. Antes de terminar la Pri-

---

<sup>159</sup> Es una excelente fotografía de esta situación la novela histórica de Francisco Martín Moreno, *México negro* (México, Joaquín Mortiz, 2007).

<sup>160</sup> Cfr. Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*. 2a. ed. México, Era, 2007. También cfr. Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la revolución mexicana*. México, Cal y Arena, 1995.

mera Guerra Mundial, México ya tenía una Constitución con derechos de segunda generación; Rusia, una de las grandes potencias involucradas verá filtradas las ideas marxistas, a través de Lenin y Trotsky comenzará una revolución social que culminará con la caída del imperio y la formación del primer Estado socialista, con una Constitución, la bolchevique de 1918 basada exclusivamente, en derechos sociales. El imperio prusiano, ya convertido en Estado alemán, gran perdedor de la gran guerra deberá ceder reivindicaciones sociales con la Constitución de Weimar, de 1919.

La crisis de 1929, en Estados Unidos, así como los cambios producidos en el constitucionalismo europeo gracias, a los movimientos sociales, dieron paso a una nueva forma de Estado; que pasa del Estado Liberal de Derecho al Estado Social de Derecho, o Estado de Bienestar del keynesianismo (*welfare state*). En este modelo, el Estado interviene administrativamente, con la finalidad de proporcionar igualdad material y lograr el equilibrio de fuerzas entre los menos favorecidos de la sociedad frente a las clases acomodadas. Sin embargo, rápidamente se desvirtúa este tipo de Estados, debido a la mala influencia de los fanatismos fascistas y nacionalistas y pronto deriva el Estado social o de beneficios, a un Estado benefactor e intervencionista que terminará en los Estados totalitaristas y paternalistas (es importante recalcar que el sistema aparentemente no intervencionista del capitalismo liberal y neoliberal es tan o más totalitario).

La Segunda Guerra Mundial, con la aparición de nuevos tipos de totalitarismos de los Estados fascistas, traerá consigo una polarización del mundo. El Estado Social de la Unión Soviética, ya hacía tiempo que había sido convertido en un totalitarismo, en donde los derechos sociales se volvieron un instrumento para lograr el control de la población. Los derechos sociales llegaron a transformarse en utopías, debido a su inoperancia, no solo en Estados socialistas, sino también dentro del sistema capitalista, porque los primeros derivaron en dictaduras, en totalitarismos principalmente, porque los Estados que habían adoptado otro sistema económico, en el nuevo orden económico político mundial, comenzaron a comportarse entre sí, como individuos, manteniendo relaciones comerciales capitalistas a la vieja usanza del *dejar hacer*, *dejar pasar* y reduciendo los derechos sociales a derechos “programáticos”, únicamente operativos en última instancia, si el presupuesto y el producto interno bruto del país, sujeto a los caprichos de las imposiciones comerciales de los países más fuertes, lo permite.

En aquellos Estados donde el presupuesto lo permite, los derechos sociales exclusivamente se dirigen a cierto nicho de la población, por lo tanto, no se pudieron positivizar como derechos humanos, entonces, quedan excluidos montones de seres humanos, quienes poseen la calidad de trabajador o de campesino. Pese a ello, en países como el nuestro, los derechos sociales no permearon en toda la población hacia la cual iban dirigidos, como el derecho al trabajo, el derecho a la salud, a trabajar una jornada razonable (ocho horas dijeron algunos textos legales), a la vivienda digna, poseer la tierra que se trabaja, por citar los más importantes. Si fuesen todos ellos, derechos humanos, deberían ser ejercidos de forma ordinaria por todos los seres humanos, lo cual no se ha consolidado.

### 3.1.3. *Derechos transpersonales. Surgimiento y ¿fracaso?*

Antes de continuar con el presente inciso, es pertinente considerar que los derechos humanos son y han tenido lugar en nuestras vidas mucho antes de que alguien pudiera haber acuñado el término de “derechos humanos”. Éstos existen en el decir y no en el dicho, a partir de que el ser humano se percata que vive rodeado de individuos y éstos le muestran el mundo, así como sus fenómenos. Razón por la cual, no se le puede dar una fecha a la génesis de los derechos humanos, aunque podemos aproximarlos al neolítico antes del surgimiento de la figura de la donación en clan, surge la respectividad de la exigencia. Sin embargo, para efectos didácticos y pedagógicos, estos se pueden estudiar mediante la construcción de conceptos y clasificaciones.

Una vez hecha la anterior aclaración, los derechos humanos de tercera generación han sido denominados “colectivos”, “difusos”, “de solidaridad”. Éstos son conceptos emanados del lenguaje, a partir de la imposición, del dominio, de la manera en que la modernidad nos ha permitido ver los fenómenos. No obstante, la protección del medio ambiente, del agua, la flora y la fauna, por ejemplo, son y *han sido* siempre de vital importancia, puesto que en este mundo venimos a cohabitar y compartir con otros, por lo tanto, estamos obligados a preservar el medio ambiente, a fin de llevar una vida digna. Que la situación sistémica haga que ahora por ausencia o rompimiento del equilibrio nos permita apreciar su ausencia y la importancia de su presencia, y que esto coincida con la capacidad de mencionarlo, tematizándolo y conceptualizando, no hacen que con la tematización y el concepto surgan los derechos de soli-

daridad o transpersonales. Parece que es al revés, es la ausencia de la calidad de vida dada por un ecosistema en estable, la que ha llevado a pensar en ello y a modelar un aparato conceptual para aprehender las causas y consecuencias de ese desequilibrio y la participación de la ignorancia humana en ello.

Ahora bien, la idea del interés difuso o derechos difusos tiene que ver con una nueva concepción de los derechos humanos. Por un lado, manifiesta el reto lanzado contra el individualismo, de las libertades absolutas y atomizadas del hombre, por otro lado, se ha dicho que es muestra del avance del Estado Constitucional y Democrático de Derecho, de contenido social. Una parte de la humanidad se ha percatado que el mundo en donde vivimos y compartimos con otros seres no es eterno, y por ello, tenemos la responsabilidad de cuidar los recursos naturales con el propósito de permitir, entre otras cosas, la vida a las generaciones futuras. Asimismo, tomando en cuenta la historia de la humanidad, también nos hemos percatado de la sabiduría contenida en la obra cultural de nuestros ancestros y de los pueblos originarios antes de la era moderna de colonialismo e imperialización de la cultura occidental.

Héctor Fix-Zamudio concibe los intereses difusos como una especie del género (derechos colectivos), surgidos después de la Segunda Guerra Mundial, por el desarrollo excepcional de la industria y la tecnología, los que por una parte han generado resultados positivos, pero, al mismo tiempo efectos negativos. La evolución tecnológica e industrial ha permitido la prestación masiva de bienes y servicios, asimismo la alteración del medio ambiente, la marginación en las zonas urbanas sobrepobladas y la constante destrucción del patrimonio artístico y cultural. Más que una definición, el mismo autor sugiere la siguiente descripción provisional:

Son aquellos derechos subjetivos e intereses legítimos que corresponden a personas indeterminadas, pertenecientes a diversos grupos sociales, que se encuentran distribuidos en amplios sectores, de manera que no resulta fácil el establecimiento de los instrumentos adecuados para la tutela de los propios intereses, que se refieren esencialmente como se ha reiterado, al consumo, al medio ambiente, a los problemas urbanos y al patrimonio artístico y cultural, entre los más importantes.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> Cfr. Fix-Zamudio, Héctor, "El papel del *Ombudsman* en la protección de los intereses difusos" (ponencia), Magdalena Aguilar Cuevas (coord.), *Simposio: los abogados mexicanos y el Ombudsman. Memoria*, México, CNDH, 1992, p. 72.

Aunque parcialmente de acuerdo, no podemos convenir en el hecho de que los derechos colectivos o difusos hayan surgido después de la Segunda Guerra Mundial. Es probable que, el ser humano se hubiese dado cuenta, tal vez, de forma tardía la responsabilidad de cuidar el planeta, con todas sus implicaciones. Por un largo periodo de la historia, pareciera que al ser humano le preocupaba principalmente, el avance de la ciencia, de la tecnología y de la industria, sin importar los daños producidos al medio ambiente o a las manifestaciones culturales de nuestros ancestros.

Miguel Ángel Ekmekdjian sostiene que desde hace mucho tiempo existe una categoría de derechos cuya titularidad no corresponde a los individuos, pues no se trata de derechos inherentes a cada sujeto, ya sea en su persona o su patrimonio, sino se trata, comunes a una colectividad humana; son pues, derechos compartidos, ejercidos por y para ciertos grupos sociales, más o menos amplios e indefinidos, incluso a toda la sociedad civil o política. A estos derechos les llama colectivos o sectoriales.<sup>162</sup>

Estos derechos rompen con la concepción individualista del derecho, y se divorcian de la idea monopolista del Estado, pues estos derechos corresponden a la colectividad indefinida, quiera o no, el organismo estatal. Los derechos colectivos o difusos van más allá de las fronteras políticas, son comunes, algunos de ellos, a la humanidad entera y, por tanto, su debida protección nos corresponde a todos los seres humanos.

Juan M. Farina cita un fallo del máximo órgano jurisdiccional en Argentina, el que define los intereses difusos como:

[...] aquellos que pertenecen idénticamente a una pluralidad de sujetos —no necesariamente individualizados sino en cuanto integrantes de grupos, clases o categorías de personas— o a toda la comunidad, ligados en virtud de la pretensión y de derecho de goce, por parte de cada uno de ellos, de una misma prerrogativa. De forma tal que la satisfacción del fragmento o porción de interés que atañe a cada individuo se extiende por naturaleza a todos; del mismo modo que la lesión a uno de ellos afecta simultánea y globalmente a los integrantes del conjunto comunitario.<sup>163</sup>

<sup>162</sup> Ekmekdjian, Miguel Ángel, “La protección judicial de los intereses difusos en el derecho constitucional argentino”. *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, n.º 3, 1999, p. 75.

<sup>163</sup> Farina, Juan M., *Defensa del consumidor y del usuario*. 2a. ed. Buenos Aires, Editorial Astrea, 2000, pp. 30-31.

Así, por ejemplo, una persona ubicada en el puerto de Veracruz tiene la responsabilidad de cuidar el mar y sus ecosistemas, lo cual repercutirá en el bien vivir de otros seres humanos y especies vivas que residen en Europa, Asia, África, etcétera. Los contaminantes que despiden una fábrica afectan la vida de seres humanos y de otras formas de vida de maneras que de las que no es posible hacer un rastreo lineal sino sistémico, desde un punto de vista complejo. La contaminación no respeta fronteras, especies animales, vegetación, y el vital líquido. Asimismo, el daño que causemos a las manifestaciones culturales de los pueblos habitantes de la tierra en otros tiempos habrá de perjudicar a otros seres humanos, incluso, de generaciones futuras.

De acuerdo con el mismo fallo, los intereses colectivos o difusos se han agrupado en las siguientes categorías:

- c) Los que se relacionan con la defensa de la ecología y el medio ambiente;
- d) Los referidos a la protección de los consumidores y los usuarios;
- e) Los que se relacionan a valores espirituales o culturales que determinan, principalmente, la calidad de vida.

Si bien los derechos de solidaridad o de la humanidad entera, tales como los derechos de pueblos y etnias, derechos de nuevos grupos vulnerables, derecho a la paz, a un medio ambiente digno, al desarrollo sustentable, derechos de las especies no humanas y derechos de las generaciones futuras, no han tenido oportunidad de fracasar, es seguro que lo hagan si no se pone un freno sistémico y global al sistema capitalista de consumo.

Uno de los defectos de la teoría generacional, entre otros es que hace parecer que la generación subsecuente está desligada de las generaciones precedentes. Tenemos que suponer que las generaciones de derechos humanos no eliminan sucesivamente a la generación anterior, por el contrario, las incluyen, así tenemos que todo el aparato de derechos humanos está fundado en algo que no es, ni puede ser, plenamente operativo, no hay real intensión de que lo sea y se funda en una falacia o en un mito, —el mito del individuo.

Los derechos transpersonales —que van más allá de las máscaras o roles sociales que jugamos los individuos o grupos, que señalan directamente a la humanidad como cualidad del conjunto de todos los miembros de la especie y aún más, de todos los seres capaces de sufrir y con interés de no padecer— nos muestran que los catálogos y



las denominaciones individuales de cada derecho son solo nombres con los que designamos dimensiones de una cualidad estructural común a todos los seres sintientes o a los seres humanos, lo que nos ha llevado a la teoría unitaria de los derechos humanos.

### 3.2. TEORÍA UNITARIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

Este mito del individuo, base de las premisas del sistema capitalista de consumo, está de tal forma arraigado en la modernidad y conforma la fuente de esta, la cual, encubre la realidad espiritual del hombre. Y, al dividirlo en todas las clasificaciones y conceptualizaciones, en compartimentos, se carga contra la integralidad y unidad, la interdependencia o intersubjetividad de todos los seres humanos y sus derechos, misma que apenas se vislumbra y está intuida en los derechos humanos de segunda, más fuertemente, en los de tercera generación, y que la metáfora cibernética de la cuarta generación de derechos ilustra de mejor manera, pero que, no permite su operatividad.

Podemos localizar parte de la génesis del mito del individuo en el *Discurso del método*. Metodológicamente, podemos dividir esta obra de Descartes en dos; la primera nos da por resultado el nacimiento del sujeto, la segunda, el del objetivismo epistemológico. La primera estaría dada por la famosa “duda metódica”, con la que Descartes duda de todo, “vacando el cuarto de su mobiliario” y, finalmente, no pudiendo dudar de que duda, llegando al resultado del famoso apotegma *cogito ergo sum*, “pienso, por lo tanto, existo”, es decir, no se puede dudar de la propia existencia. El resultado consiste entonces, en el nacimiento del sujeto por pura autorreferencia, análisis e individuación, hasta llegar precisamente al sujeto “indivisible” (yo soy el que duda, yo soy el que es, *ego sum qui sum*,  $A=A$ , principio de identidad).

Michel Foucault, ilustrará esta aparición a través de su maravilloso análisis de “Las Meninas” de Velázquez de 1656, al hacer notar que el cuadro tiene como personaje principal o tema “algo”, o más bien un “alguien”, que no está en el cuadro. En palabras de Foucault, es “el lugar del rey”, que está insinuado al fondo del cuadro en el espejo dónde se reflejan el rey y su esposa, esto nos remite a una idea del cuadro pintando por Velázquez, cuyo lienzo está de espaldas a nosotros en la parte izquierda de la pintura real. El lugar del rey es el del observador, el lugar del sujeto, el individuo, el yo.

La segunda parte, se dedica al establecimiento de reglas metodológicas para proporcionar lo que Descartes llama ideas “claras y distintas” y, por tanto, objetivas e indubitables; el resultado: el objetivismo epistemológico. Este procedimiento conformará, junto con el inductivismo de los empiristas, principalmente de Francis Bacon, el método científico moderno, una de cuyas partes más importantes consiste en el análisis o división, la clasificación que hemos explicado arriba: “el segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinaré, en tantas partes fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución”.<sup>164</sup>

Esta atomización reducirá a la epistemología moderna exclusivamente al mundo de los objetos, reduciendo la realidad solo a éstos, pues al analizar y dividir en partes, rompe relaciones, desapareciendo éstas como si nunca hubieran existido y deja a las cosas como con existencia propia, con existencia “inherente” absoluta, como si el hombre, por ejemplo, viniera al mundo por generación espontánea, por el solo hecho de dudar-pensar, en un acto de voluntad suprema de autoafirmación. A esto, habrá que agregar los ingredientes del positivismo (empirismo y materialismo) y el científicismo de mediados del siglo XIX que redujeron esa realidad objetiva a realidad material positiva, mensurable, observable, experimentable, y que no ve relaciones pues éstas y sus efectos no son cuantificables.

Paralelamente, sin despecho de lo anterior y más bien como su complemento, aparecerá, a finales del siglo XVIII, el giro epistemológico “copernicano”. Las posiciones se habían dividido en los dos aspectos ya mencionados a través de Descartes; el empirismo, y su objetivismo a través de la experiencia, y el racionalismo y su subjetivismo (sin que en este caso estricto sea posible identificar, como comúnmente se hace, subjetivismo y relativismo) a través de las ideas innatas (universales y no relativas pero residentes en el sujeto, en todos los sujetos).

Kant intentará unir estos dos extremos con sus críticas y mostrará al sujeto señalado por Descartes, pero encubierto por su método; es el sujeto que, mediante las categorías del entendimiento —en tanto que ideas innatas— da forma a los fenómenos del mundo —lo único perceptible por la experiencia— y éste, en su realidad objetiva *en sí*, presenta la cara de la gran incógnita del *noúmeno*; el propio sujeto, elevado a sujeto trascendental, mostrará esta doble configuración fenómeno-noúmeno, y por tanto, se exteriorizará a la vez como objeto y sujeto, por lo cual, pese a la “buena vo-

<sup>164</sup> Cfr. Descartes, René, *El discurso del método*. México, Porrúa, 1999.

luntad” del imperativo categórico, y sumado a las características de la epistemología con la cual, se estudia al propio sujeto, éste será asimismo “objeto” de conocimiento con todas las características que él considera propias de la modernidad objeto real, digno de conocerse, es decir: objeto, individual, atómico, positivo, medible científicamente.

De la “noumenosidad” y del imperativo categórico conservará la autonomía de la voluntad, autonomía solamente absoluta en el reino de la razón pura o de la pura determinación racional por medio de categorías o conceptos. Esta caracterización del individuo moderno —debido a su autorreferencialidad, atomicidad y autonomía— nos lo hace aparecer como un ente cerrado, incomunicado e incomunicable, tal como la mónada leibniziana, pero, a diferencia de ésta, con ventanas que solo le permiten observar los fenómenos del mundo para poder autoconstruirse, tal como el sueño funcional-pragmatista estadounidense del *self made man* anhelado. Un hombre forjado a sí mismo, que construye su carácter a través de sus actos, hábitos y costumbres.

Pero esta afirmación no ve algo importante: los hábitos y el hombre mismo, no vienen al mundo por generación espontánea. El hombre es una construcción social, los hombres hacen y “construyen” otros hombres, tanto física-biológica, como psíquica y espiritualmente. Importante revelación, a contrario del *cogito ergo sum*, nos aporta Marx en la parte introductoria de *La ideología alemana*: “El tercer factor que aquí interviene de antemano en el desarrollo histórico es el de que los hombres que renuevan diariamente su propia vida comienzan al mismo tiempo a crear a otros hombres, a procrear: es la relación entre hombre y mujer, entre padres e hijos, la *familia*”.<sup>165</sup>

Existir no es consecuencia ontológica —aunque sí lógica, *dar cuenta*— de pensar, sino razón suficiente del mismo, pienso *porque* existo. Y a la existencia física-biológica se viene no por un acto lógico o de pensamiento sino por una *relación social*. Lo importante a destacar, en esta crítica al modelo de hombre de la modernidad, reside en el hecho de la relación y la construcción social proveedoras de la singularidad del hombre y no la imposible individualidad atómica. Dicho de otra forma, la propia

---

<sup>165</sup> Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1977, p. 29. El hombre viene al mundo no por un acto de voluntad autoafirmante, a “imagen y semejanza de un dios”, sino por una relación social, el ayuntamiento hombre-mujer y la “sociedad” de los cromosomas de ambos. “La producción de la vida, tanto de la propia en el trabajo, como de la ajena en la procreación, se manifiesta inmediatamente como una doble relación —de una parte, como una relación natural, y de otra como una relación social—; social, en el sentido de que por ella se entiende la cooperación de diversos individuos, cualesquiera que sean sus condiciones, de cualquier modo y para cualquier fin”, p. 30.

existencia del ser humano necesita de la relación social, el ser humano se debe por lo pronto a la unión de los gametos masculino y femenino, incluso, al ser producto de la genética, el ser humano constituye un producto de las relaciones sociales generadas para producir una nueva vida. Y a ese nuevo ser, la misma sociedad le va dando forma a través de la cultura, es decir, el lenguaje, las costumbres, sus construcciones conceptuales, la religión entre otros factores, como un producto social. La existencia del propio ser guarda relación, con quienes le han dado vida biológica, y a quienes les importa su vida digna y feliz.

La siguiente crítica proviene de la reina de las ciencias. La Escuela de Copenhague descubre tres principios capitales de la física cuántica que muestran otra conformación, presentada por Galileo, Newton y Leibniz, de un mundo cerrado y mecánicamente determinado; los tres autores principales de estos principios, Einstein, Bohr y Heisenberg, nos legan la relatividad, la complementariedad y la incertidumbre, de las cuales se deduce un universo abierto y en constante cambio dialéctico de redeterminación, en donde todo es relativo —con relación a todo lo demás, nada tiene existencia inherente—, los contrarios se complementan, y no es posible conocer a la vez las redeterminaciones de ambos términos de la relación. El mundo no es un mundo de objetos estivados (la imagen de las estanterías de museo, de la epistemología decimonónicas) sino un mundo de relaciones redeterminantes y dialécticas, un mundo como un “sistema complejo”.

No podemos olvidar, además, las críticas (o más bien, reforma) que, desde adentro de la cuna del positivismo o empirismo lógico o neopositivismo, realizó Gödel al aparato mismo con el que se conoce y ordena la realidad: el sistema lógico deductivo axiomático, al que asestó un golpe mortal en sus pretensiones de completud y cohesión absoluta. Insistimos nuevamente en que Gödel demostró con su famoso teorema que un sistema axiomático, lógico formal, no podrá nunca ser a la vez completo y coherente, si resulta completo será incoherente y si coherente, se traducirá incompleto. Hecho importante para los derechos humanos y su “clasificación”, pues lo de fondo es la clasificación de los mismos seres humanos, y ahora sabemos que clasificar equivale por definición a excluir, lo que trasladado en el terreno de las formas de ser y las formas de vida se vierte como discriminación.

Si se parte de un “principio” como que “todo ser humano es así” y se toma por absoluto el mismo, como completo, a la hora de que aparezcan seres humanos en contradicción con ese principio, serán “lógicamente” eliminados del sistema, pues

simple y sencillamente, no serán seres humanos. (Así ha ocurrido con los indios, la raza negra, los pueblos conquistados, los judíos, etcétera) De la misma manera, si se toma como principio absoluto tal o cual derecho humano, según cualquier ideología, a la hora en que otro derecho humano entre en contradicción, conflicto con el principio, será eliminado.

Aunque, la teoría de los derechos humanos supone a los mismos como absolutos todos y no susceptibles de eliminación del sistema. El sistema conformado por los derechos humanos yace abierto, complejo y emergente, por tanto, siempre estará en diálogo con diversos elementos contenidos dentro y fuera del propio sistema, de lo cual dependerá su relación espacio-temporal. Así, por ejemplo, tan importante es el derecho que tenemos los seres humanos a vivir en un planeta limpio donde proliferar la vida, como el derecho a manifestar nuestra propia opinión al respecto, o el derecho a asociarnos y reunirnos con otros seres humanos para el cumplimiento de las respectivas responsabilidades humanas.

Tenemos que retomar acá nuevamente las aportaciones del existencialismo y del estructuralismo sistémico. El existencialismo nos muestra que es la existencia precedente a la esencia, y por tanto, es el hombre, libre y responsable, situado, quien se construye a sí mismo con ayuda de sus “socios”, que definimos lo que somos y queremos ser, debido a ejercer la capacidad para ello, es decir, que nuestra esencia es existir construyéndonos autónoma y heterónomamente una esencia que incluya a todos bajo el mismo concepto de “humanidad”.<sup>166</sup> Y esto no es meramente una gratuidad para el existencialismo, como en la mayoría de los casos, los más inconscientes, proceden del sentimiento de impotencia, de inutilidad ante la vida y la muerte, de la angustia de existir y morir, de la pérdida de sentido que lleva a encontrarla en el otro, el prójimo.

Por su parte, el estructuralismo “sistémico” nos hace ver claramente las relaciones y las cualidades estructurales, en donde el todo del objeto es más que la simple suma de sus partes, incluida en él toda su funcionalidad o “movimiento” como sistema “complejo”.<sup>167</sup> Todos estos ingredientes nos proporcionan un nuevo paradigma epistemológico y, por lo tanto, una visión del mundo distinto al mundo de los objetos

---

<sup>166</sup> Cfr. Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa, 2007.

<sup>167</sup> Ferrater Mora, José, *op. cit.*, tomo E-J, entradas: estructura, estructuralismo, pp. 1125-1135; cfr. García, Rolando, *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2008.

simplemente ahí. Como señala Wittgenstein, asimismo desde el seno del empirismo lógico, este mundo no es un mundo de cosas, sino de “estados de cosas”, y estos son hechos, *acontecimientos*, cúmulos de relaciones, no objetos o cosas: “El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. 1.1”, “lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas. 2”, “el estado de cosas es una *conexión* de objetos (cosas). 2.01”, “poder ser integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa. 2.011”.<sup>168</sup> La existencia inherente, absoluta, *per se*, no es una característica de las cosas, pues estas, todas, guardan relación con todo lo demás. Y esto mismo vale para los seres humanos entendidos como fenómenos, objetos, hechos o “cosas”, lo mismo que para la sociedad como un estado de cosas al que pertenecen los seres humanos y el ecosistema en el que se inserta la sociedad.

Más importante que los objetos son las relaciones entre estos, el orden de los factores si afecta el producto. En ese sentido, una silla se compone de base o patas, asiento y respaldo, pero para cumplir con el fin encomendado a cada una de las partes, deben situarse en una posición determinada, de tal manera que lo más importante es la relación de las partes inherentes al cuerpo de una silla, lejos de la suma de los mismos objetos. Un ser humano no es la suma de sus órganos, sino de las relaciones existentes entre todos ellos; además, las relaciones externas de cada ser humano, pues éste es un producto social y ético, porque recordemos que antes de la existencia propia está la de nuestros padres, y como precedente de ellos, la de nuestros abuelos y así sucesivamente, así como de toda la gente que nos rodea.

### 3.2.1. *Transpersonalidad (I)*

Lo primero que debemos hacer en este apartado es deslindar lo que entendemos por transpersonalidad o transpersonalismo a lo que comúnmente se ha entendido por ello, que se traduce necesariamente en fijar una postura personal. Si bien es cierto, nuestro concepto se haya en estrecha relación con la psicología transpersonal, alejado del sentido político jurídico convencional.

Como bien hemos podido ver, a través de la historia moderna de occidente (no de toda la historia, sino solo la moderna y solo de occidente), el proceso jurídico po-

---

<sup>168</sup> Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico philosophico*, op. cit., pp. 49-50.

lítico estatal ha surgido una vez nacido el Estado moderno como Estado absoluto, al Estado liberal de derecho, influido por el liberalismo y el individualismo, por ello el Estado resulta en primer término un mero policía distante en las relaciones entre iguales pero que debido a dicha igualdad (formal y abstracta), pueden equilibrar sus fuerzas e intereses y llegar a acuerdos mutuos (exclusivamente dentro de la teoría, ya que nunca tomó en cuenta las relaciones de inequidad e injusticia que privaban entre los miembros de la sociedad); estamos ante un derecho eminentemente civilista y contractualista.

A decir verdad, continuamos en el mundo occidental con ese esquema jurídico, a diferente nivel claro, pero en globalización constante (incluso las relaciones entre Estados suelen ser evidentemente desiguales, pues quienes ejercen el poder económico, a través de la historia, los hemos visto colocados por encima de los Estados más débiles. En ese orden de ideas, resulta un absurdo proclamar la igualdad entre los Estados Unidos de América y la isla caribeña de Cuba, por citar un ejemplo. Éste es un claro ejemplo, de las relaciones inequitativas e injustas que promueve el derecho internacional.

En el plano de los hombres, México cuenta entre sus miembros con el hombre más rico del mundo, e igualmente con seres humanos que viven en extrema pobreza. El primero de los citados tiene la posibilidad real de ejercer todos sus derechos, gracias a su poder económico, con su medio, incluso, le dan la posibilidad de cambiar las reglas del juego en el momento que mejor le convenga, a diferencia de los miserables, quienes en la realidad no tienen la oportunidad de ejercer ninguno de sus derechos fundamentales.

No obstante, ambos son seres humanos, uno con la posibilidad de vivir una vida más que digna y el otro, no. En este esquema, el Estado —identificado con el derecho y productor monopolístico del mismo, e identificando a éste únicamente como derecho positivo—, que “otorga” los derechos humanos. El siguiente paso, es el cambio a un Estado Social de Derecho, en donde el Estado interviene para dar un *handicap* a las clases y grupos menos favorecidos, desiguales materialmente, un Estado que interviene para dar beneficios y equilibrar fuerzas; ese Estado rápidamente derivó en paternalismos y finalmente, en totalitarismos de vario cuño, como el fascista, el nacionalsocialista y el estalinista; librados, más mal que bien, en estos desequilibrios, el esquema pasó al otorgamiento de los derechos humanos a su reconocimiento.

El Estado no puede otorgar lo inherente al ser humano, pero, al ser el productor del derecho y únicamente positivo, para que los derechos humanos tengan juridicidad han de pasar por el derecho del Estado y éste reconocerlos como tal; tampoco se logró mucho con este esquema. Finalmente, el Estado está dando un vuelco, por lo menos en la teoría, a dos esquemas (Estado Constitucional de Derecho y Estado Democrático de Derecho) tendente a fusionarse en el Estado Constitucional y Democrático de Derecho.

La parte democrática significa que el derecho es producido no por el Estado como una entequeia o persona jurídica independiente de sus integrantes, que no es producido por los gobernantes y estos son simples servidores o mandatarios y el gobernado mandante (conceptos en cuya realidad son meras abstracciones teóricas para fundamentar las relaciones de opresión, de violencia, de inequidad e injusticia, a fin de mantener los privilegios de la clase que controla el poder y lo ejerce a manera de dominio), que la democracia no se reduce a la representatividad en el poder legislativo, por un lado, y a las elecciones eventuales por otro, sino va complementada con mecanismos de democracia participativa y ciudadana; la parte constitucional significa que existe un tope tanto para la acción del gobierno, como para los gobernados que no pueden cambiar mediante los mecanismos democráticos entonces, el tope está representado por los derechos humanos, por decirlo así son la cúspide del derecho, engloban el fundamento que brinda dignidad al ser humano, en el entendido de que si se pudieran modificar democráticamente los principios fundamentales o inclusive removerlos, sería como hacerse el “harakiri”.

Por otro lado, esta parte constitucional significa que el Estado no reconoce derechos, mismos que podría desconocer en cualquier momento, ni mucho menos los otorga (pudiendo igualmente, retirarlos), entonces los derechos humanos forman parte de la juridicidad del derecho y su presencia advierte de la presencia de un Estado, es decir, son constitutivos del Estado y, si existen o no existen las garantías suficientes para su vigencia sociológica o eficacia (por lo que también se le llama Estado Garantista), simplemente no existe Estado o estamos ante la presencia de un “Estado Fallido”. Entonces, tenemos cuatro etapas, resumidamente, por las que ha pasado la teoría política-jurídica moderna (y la teoría del Estado), el individualismo, el socialismo o comunismo, el transpersonalismo y el, nombrémosle así, garantismo o constitucionalismo (este último término se puede confundir con el constitucionalismo moderno,



o la etapa de la historia, paralela a las revoluciones de derechos individuales, donde se elaboran Constituciones escritas).<sup>169</sup>

Gustav Radbruch explica parte de este esquema, indicando que, primeramente, tenemos a la “sociedad” individualista, en donde el individuo está por encima de la colectividad o de la sociedad, del Estado mismo y de la propia cultura, de esta manera todo resulta sacrificable en aras de sus intereses. Inmediatamente después, la “colectividad” supraindividualista, en donde el individuo es sacrificable en aras del bien común, de la sociedad; y, por último, la “comunidad” transpersonal, en donde individuo y sociedad, e inclusive el Estado, son sacrificables en aras de la cultura superior que producen y/o de su representante mesiánico; en palabras de Radbruch:

La teoría de los bienes morales distingue tres grupos de valores, con arreglo a la naturaleza de sus soportes o exponentes. Es exponente del primer grupo la *personalidad individual*, del segundo la *personalidad colectiva* y del tercero la *obra cultural*. Según la jerarquía de estas tres clases de valores, distinguimos tres sistemas de valores: el *individualista*, que aprecia los valores de la personalidad individual; el *supraindividualista*, que reconoce los valores de las personalidades colectivas, y el *transpersonalista*, que proclama como supremos bienes los valores de la cultura.<sup>170</sup>

Y continúa:

Para ilustrar plásticamente estas ideas debemos representarnos la sociedad como una *relación contractual*, la colectividad como un *organismo* [...] y la comunidad de creación de obras de cultura bajo la forma de un *edificio en construcción* en

---

<sup>169</sup> Para el fundamento de estas ideas puede verse: RuizValerio, José, *¿Democracia o Constitución? El debate actual sobre el Estado de Derecho*. México, Fontamara, EGAP-ITESM, 2009; Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. 5a. ed. Madrid, Trotta, 2003; y Carbonell, Miguel, ed., *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid, Trotta, 2003.

<sup>170</sup> Radbruch, Gustav, *Introducción a la filosofía del derecho*. México, FCE, 1998, p. 36. El telón de fondo es una particular interpretación de la filosofía del derecho de Hegel y de la fenomenología del espíritu a través de sus conceptos de espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto.

que los [...] operarios no se relacionen directamente de individuo a individuo, sino indirectamente, a través de su obra común.<sup>171</sup>

### 3.2.1.1. TRANSPERSONALISMO TOTALITARIO

A nuestro modo de ver, el derecho y el Estado son parte del hombre. Estas instituciones solo existen y encuentran su justificación en el ser humano y en su bienestar. El fin del ser humano consiste en la felicidad, para cuyo logro se ha creado el derecho, en tanto el Estado emana de éste. El derecho y el Estado sirven al ser humano y no a la inversa.<sup>172</sup>

Según el transpersonalismo, al que denomina, Recaséns Siches, “totalismo”, el hombre es un instrumento para la producción de obras en beneficio de la cultura y en favor de la colectividad.<sup>173</sup>

Este transpersonalismo está identificado con los regímenes totalitarios, fascista y nacionalsocialista muy alejado del que nosotros queremos ilustrar.<sup>174</sup> Sin embargo, está emparentado no solo en el nombre sino en la idea de que existe una obra común en parte dependiente y en parte independiente de cada individuo y de la sociedad en general, efectivamente forma parte de la cultura sin ser los productos culturales mismos y que denominamos “humanidad” construida en mí, (yo soy construido por mí, por mis semejantes y por ese concepto” de humanidad), a la vez conforma el todo, incluida la cultura en un sentido lo más amplio posible, como partes del sistema cuya cualidad estructural es precisamente, la “humanidad”. Existen entre estos elementos, individuo, o mejor dicho seres humanos singulares, con relación a otros semejantes

---

<sup>171</sup> *Idem.*

<sup>172</sup> *Cfr.* Recaséns Siches, Luis, *Tratado general de filosofía del derecho*. 17a. ed. México, Porrúa, 2003. p. 497.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 498.

<sup>174</sup> Otro ejemplo de esta asociación entre transpersonalismo y antihumanismo o totalitarismo lo tenemos en el excelente escrito de González Uribe, Héctor, *Fundamentación filosófica de los derechos humanos ¿Personalismo o transpersonalismo?* Accesible en: [www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/jurid/cont/19/pr/pr20.pdf](http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/jurid/cont/19/pr/pr20.pdf) (consulta del 25 de julio de 2011) y en donde se pregunta para qué sirve el Estado “¿Es el Estado para el hombre o el hombre para el Estado?”

en sociedad, con productos creados por ellos, relaciones de redeterminación, interdependencia o interdefinición.<sup>175</sup>

Ninguno tiene existencia inherente por sí mismo ni puede subsistir ni es sacrificable en aras de los demás.

¿Es el ser humano el fin de toda la cultura, del proceso histórico, y las organizaciones sociales, o si el ser humano solo debe ser considerado en la medida que rindiera una función a la cultura, a la sociedad y al progreso?

El ser humano para sobrevivir se alimenta. Asimismo, se nutre de dignidad, libertad y de justicia. Únicamente, así puede sobrevivir; sin embargo, al ser ético, ese alimento le ha de servir para hacerse, realizarse a través del otro, brindando lo mejor de sí, para el mismo y a favor de la sociedad. La libertad y la justicia son los motores que lo impulsan a ver por el otro. En ese sentido, el padre de familia se cuida y se alimenta con un propósito: alimentar sus hijos. La respuesta a la interrogante es dialéctica, dado que ambas posturas forman parte del ser ético del hombre.

Efectivamente, los seres humanos existimos gracias, a la obra de otros seres humanos, quienes nos dan la vida, aquellos que nos cuidan, nos crían, dan cariño, enseñan lenguaje, conceptos, valores, hábitos y costumbres. El ser humano no es producto de generación espontánea, ni se enfrenta al mundo de forma directa. Prácticamente, el mundo y sus fenómenos los llegamos a conocer mediante la lente de otros. Aquellos hombres, que han creado instituciones no sabían que sus conceptos servirían para que, en un futuro, otros seres humanos vieran el universo de manera semejante. Posteriormente, compartirían opiniones y lograrían comunión de ideas.

Según el personalismo o humanismo, el Estado y el derecho, así como toda la cultura tiene sentido como un medio puesto al servicio del humano, son el instrumento

---

<sup>175</sup> “Interdefinición (codeterminación). Fenómeno que se da en los sistemas complejos por el que las relaciones entre los elementos, partes, nodos, subsistemas (sujetos, actores) corresponde a interacciones que determinan transformaciones, cambios, adaptaciones, innovaciones, tanto en los nodos como en sus relaciones, de tal manera que las variables o características de los mismos pueden romper o alterar las tendencias esperadas antes de su transformación. Esas rupturas de tendencias —necesarias y probables— no aparecen en los sistemas investigados por la mecánica clásica. En las formalizaciones de la mecánica clásica no se investigan los procesos de interdefinición de las partes y de las relaciones de las partes que forman un todo con sus variaciones temporales y espaciales que requieren nuevas formas de cálculo o que escapan al cálculo”. González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, op. cit., p. 466 (glosario de términos); cfr. García, Rolando, op. cit.

para la realización de los fines personales. Es el ser humano en el que pueden y deben realizarse los valores supremos. El ser humano es digno.

### 3.2.1.2. TRANSPERSONALISMO DESDE EL PERSONALISMO MOUNIERIANO

Antes de pasar al transpersonalismo psicológico, necesitamos apuntar que, tras los excesos del individualismo, el socialismo y el “transpersonalismo” entendidos como totalitarismos todos, después de la Segunda Guerra Mundial surgió una corriente muy fuerte —reivindicadora— dirigida al valor de la persona individual y su relación con el Estado, así como una teoría de los derechos humanos completa deberá tomar en cuenta necesariamente, nos referimos al personalismo, en la versión de Emmanuel Mounier. En esta versión (se considera que existen diversos tipos de personalismos y se incluyen en él, a personajes variopintos que van desde el propio Descartes hasta Maritain, Marcel y Scheler, entre otros)<sup>176</sup> tiene las siguientes notas:

(I) Existencia incorpórea, según la cual la persona, sumergida en la Naturaleza, trasciende la Naturaleza, ascendiendo al personalizarse y descendiendo al despersonalizarse; (II) comunicación, por la cual se supera todo individualismo atomista; (III) conversión íntima, en la cual se manifiesta un doble movimiento de recogimiento y de exteriorización [...]; (IV) “enfrentamiento” o “exposición”, por los cuales la persona puede protestar, elegir, y conseguir la libertad; (V) libertad condicionada, no reducida a una “cosa” ni aun puro y continuo “surgir”; (VI) dignidad eminente de la persona; (VII) compromiso (*engagement*) que posibilita y hace fecunda la acción.<sup>177</sup>

Este personalismo de Mounier considera a su vez una dimensión transpersonal en la cual, la persona se lanza a lo ancho de una comunión espiritual trascendente y en donde la individualidad y la comunidad son contrarios que se complementan en una dialéctica de amor: “libertad es además, movimiento hacia la trascendencia: libertad es experiencia de los valores interpersonales hacia el valor transpersonal, que

<sup>176</sup> Ferrater Mora, José, *op. cit.*, p. 2764, tomo K-P, entrada, “Personalismo”.

<sup>177</sup> *Idem*, p. 2765.

para el cristiano es Dios”.<sup>178</sup> Sin embargo, diferimos de la postura eminentemente cristiana de Mournier en dos puntos principales, primero, sostenemos que el transpersonalismo no es una trascendencia “exmundo” y hacia un dios, por bondadoso que sea; segundo, pese a sus esfuerzos el personalismo de Mounier sigue como un individualismo y no toma en cuenta de manera adecuada la interdefinición entre ser humano singular, sociedad y humanidad. Además, de que no es necesario y resulta hasta contraproducente finalizar la realización del hombre en un dios. El transpersonalismo perfilado puede describir este fenómeno de la espiritualidad sin religiosidad (aunque sí con *re-ligio*), sin una “entidad trascendente de imputación de responsabilidades” (dios) y sin trascendencia exmundo, es decir, con una “trascendencia inmanente” de tipo levinasiano.

### 3.2.1.3. PSICOLOGÍA TRANSPERSONAL

La psicología transpersonal es una escuela relativamente reciente, aunque sus antecedentes pueden remontarse a las filosofías —religiones— orientales, paradigmáticamente el budismo, que incluyen técnicas de psicosisíntesis y engloban técnicas psicoanalíticas. No obstante, en occidente el antecedente más remoto es Richard Maurice Bucke, quien, a principios del siglo XX, publicó su estudio llamado *Conciencia cósmica. Un estudio sobre la evolución de la mente humana*, en donde describe tres tipos de consciencia, la simple, la autoconciencia y la consciencia cósmica o de pertenencia a un todo ordenado y con sentido.

Este autor influenció a William James, quien expone sus propias ideas al respecto de cómo alcanzar este tipo de estado de consciencia en sus lecturas o lecciones en la Universidad de Edimburgo, compiladas en *Las variedades de la experiencia religiosa*, fundando con ella y con sus obras *Pragmatismo* y *Principios de Psicología*, la psicología de la religión y la psicología funcionalista o pragmatista. Es James, quien primero usa el término transpersonal para referirse al resultado de este tipo de experiencias. Sin embargo, ambos autores restringen este tipo de estados de consciencia como superiores y solamente asequibles a cierto tipo de personas.

---

<sup>178</sup> Calvo, Antonio, “El personalismo de E. Mournier”, *Revista Arbil*, núm. 61 <http://www.arbil.org/%2861%29calv.htm> (consulta: 19 de julio de 2011).

La psicología moderna nace con Freud como psicoanálisis, a despecho de los padres fundadores de la psicología científica y la psicología experimental. Básicamente, el análisis, como hemos indicado, consiste en separar un todo en sus partes, y el psicoanálisis consistirá en dividir el todo de la psique en sus respectivas partes, *ello*, *yo* y *súper yo*. El psicoanálisis pretende que eventos frustrantes que limitaron el *ello*, también denominado principio del placer o pulsión instintual que busca siempre satisfacerse, han sido reprimidos en el inconsciente causando la neurosis en sus diversas manifestaciones. El fin del psicoanálisis es ganar para la consciencia lo que está reprimido en el inconsciente y poder hacer que ésta, se adapte a la realidad aceptándola, por lo que también caracteriza al *yo* como principio de realidad.<sup>179</sup>

Frente a la postura psicoanalítica, se desprenderá la postura de la *psicología individual* de Adler (individual en el sentido de que se centra en el carácter egoísta del individuo). En esta postura es fundamental el concepto de “simulación” o “arreglo”, donde el neurótico traslada la responsabilidad de su condición a la enfermedad mental misma o a la sociedad y entonces, la terapia busca devolverle la responsabilidad al paciente. Por tanto, el psicoanálisis se mueve según esta reducción, en el ámbito de la ampliación de la consciencia y su adaptación a la realidad, y la psicología individual en el de la ampliación de la responsabilidad y la conformación de la realidad en la medida de las posibilidades, mediante la aceptación de la responsabilidad de las propias circunstancias; una, se mueve en el plano de la causalidad y el tener qué, la otra en el ámbito de la finalidad y el querer. Pero ambos, no dejemos de ponerlo en claro, siempre en el de la individualidad.<sup>180</sup>

Posteriormente, Carl G. Jung, discípulo de Freud al igual que Adler y separado del psicoanálisis de la misma forma, por diferencias con el maestro, ampliará el ámbito de estudio de la psicología, hasta entonces meramente individualista, mediante el estudio de lo sagrado, lo místico y la espiritualidad, de una manera más antropológica y sistematizada (una antropología psicológica), que toma distancia del eurocentrismo etnocéntrico, basándose más en lo socio-cultural que en lo meramente biológico racionalista base del psicoanálisis de Freud, quien seguía en el plano de una antropología natural. De alguna forma, la exploración de Jung tendió más al contenido del *súper*

---

<sup>179</sup> Frankl, Viktor, *Psicoanálisis y existencialismo. Del psicoanálisis a la logoterapia*. 2a. ed. México, FCE, 2010, pp. 13-45.

<sup>180</sup> *Idem.*

yo, que al *ello* o al *yo*, en donde ambas instancias —ello y súper yo— coadyuvan a conformar el yo. Descubre entonces Jung, la categoría del “inconsciente colectivo” que describe de la siguiente manera:

Lo inconsciente colectivo es todo menos un sistema aislado y personal. Es objetividad, ancha como el mundo y abierta al mundo. Yo soy el objeto de todos los sujetos, en perfecta inversión de mi consciencia habitual, donde soy siempre sujeto que *tiene* objetos. Allí estoy en la más inmediata e íntima unión con el mundo, unido hasta tal punto que olvido demasiado fácilmente quien soy en realidad. «Perdido en sí mismo» es una frase adecuada para designar ese estado. Pero ese «mismo» es el mundo, o un mundo cuando puede verlo una consciencia. Por eso hay que saber quién se es.<sup>181</sup>

Amigo y colaborador de Jung, es Roberto Assagioli, quien se percató de que el psicoanálisis invita al paciente a analizar las partes de su mente, sus juicios y actitudes en los diferentes aspectos de su vida, además la mayoría de las veces el resultado era que el paciente terminaba sintiéndose “defragmentado”, esto es, Assagioli da cuenta de que la persona tiene múltiples personalidades que maneja normalmente en su vida cotidiana, padre, hijo, profesionista, esposo, e inclusive personalidades fantásticas o míticas como héroe o villano; cada una de ellas, una máscara en el sentido griego, muestra una parte de su verdadera personalidad.

La psicosisíntesis es pues, el proceso mediante el cual se hace una unificación de la personalidad: “tiene como fin manifestar armoniosamente la unidad relacional de todos los aspectos de la personalidad humana (*síntesis* bio-psico-social-espiritual), por esto su nombre completo es *Bio-psico-síntesis*”.<sup>182</sup> El resultado al que se arriba es llamado *yo transpersonal* que se une al inconsciente colectivo haciéndolo consciente.

Este yo transpersonal lo es en el sentido en que unifica las máscaras y a la vez pasa a través de las máscaras para llegar al rostro de dignidad singular de la persona que es el mismo rostro de dignidad singular de cualquier otra persona, único y el mismo.

---

<sup>181</sup> Jung, Carl G., *Obra completa 9/1, Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid, Trotta, 2003, p. 21.

<sup>182</sup> Assagioli, Roberto, *Principio y método de la psicosisíntesis terapéutica*. Madrid, Gaia, 1996, p. 13.

Por ello afirmamos de una vez que la dignidad y la libertad fundacionales de los derechos humanos y los derechos humanos mismos son transpersonales.

Assagioli emigra a Estados Unidos donde se encuentra con Abraham Maslow, Stanislav Grof, Viktor Frankl, entre otros, y juntos fundarán lo que se conoce como psicología transpersonal o cuarta fuerza. La primera fuerza sería el psicoanálisis freudiano, la segunda fuerza la psicología conductista (cuyo máximo representante será Skinner) sus consecuencias mecanicistas pueden verse retratadas en el libro de Anthony Burgess *La naranja mecánica* de 1962;<sup>183</sup> y la tercera fuerza sería la psicología humanista o del desarrollo humano inaugurada por Maslow.

Este último y un grupo de colegas entre los que se encuentran los mencionados Assagioli, Grof y Frankl, reconocieron que la psicología humanista tenía un techo límite pues el ser humano, una vez estructurado en su neurosis, no dejaba de temer o mostrarse ansioso por el sentido de su vida y de la vida en general. La respuesta fue la psicología transpersonal que intenta integrar el yo en el sentido del mundo.

Literalmente, transpersonal quiere decir “sonar (levantar la voz) a través de las máscaras”, reconociendo que la persona está integrada por máscaras que en un momento dado de su desarrollo le impiden sentirse “parte de” pero le permiten relacionarse y ejercer roles sociales. La transpersonalidad consiste en reconocer la personalidad singular de cada ser humano, construida e integrada por diversas personalidades no solo las propias del “individuo”, sino las de sus interactores sociales, sus padres en primer término y a través de ellos sus ancestros y en última instancia la humanidad entera. El todo está en cada parte y cada parte en el todo.

Cuando el paciente logra la comprensión profunda de esta transpersonalidad se obtiene lo que se llaman experiencias cumbre, realizaciones o “despertares espirituales” que no son otra cosa que tomas de consciencia o “darse cuenta” de la interdependencia y las interdefiniciones que mantenemos con el conjunto social y humano e incluso con el todo universal y cósmico, produciendo a la vez, una sensación de trascendencia y de pertenencia al todo que brinda sentido a la existencia. La psicología tradicional había considerado estos despertares como estados patológicos psicóticos,

---

<sup>183</sup> Este libro servirá de guión para la famosa película homónima de 1971 de Stanley Kubrik. Sirviendo Burgess en el ejército británico en Malasia, aprendió el idioma cuya palabra para persona u hombre es *ourange*, fácilmente confundible en el inglés con *orange* o naranja. El título original hacía referencia al hombre, autómatas de conductas mecanizadas por el sistema conductivista.



extraordinarios, pero la psicología transpersonal muestra que no son tan sorprendentes y poco comunes, y que están al alcance de todo ser humano.

El ser humano está en la humanidad y la humanidad está en el ser humano. En la conciencia transpersonal se cobra conciencia de la influencia que nuestro ser tiene en los demás, así como la influencia que todos los demás tienen en nuestro ser. Esto resulta normal en el ser humano que, como ya lo hemos señalado es producto social, y al mismo tiempo genera una interdependencia con su medio, incluso más allá de lo que alcanza a ver y percibir con sus sentidos.

### 3.2.1.4. TRANSPERSONALIDAD COMO INTERDEPENDENCIA E INTERDEFINICIÓN

El universo mismo es un sistema abierto en constante cambio o expansión, donde todas las partes del sistema están relacionadas entre sí y participan de ese cambio, así como de la disposición sobre las relaciones, de la estructura, cualitativa y no meramente cuantitativa, aparecen o acontecen “cualidades estructurales” que no estaban inicialmente, en ninguna de las partes y, como ya es clásico decir respecto de las estructuras, tampoco lo estarían en la simple suma de las mismas. Este nuevo paradigma epistemológico y el universo que perfila, permiten vislumbrar una concepción del hombre más completa y acorde con sus evidencias.

Esta visión del hombre permite escapar a las contradicciones de la visión moderna individualista y atómico, la cual mostraba un individuo cerrado —solipsismo— y formalmente (en el terreno de la abstracción) igual a todos los demás individuos. Igualdad formal, abuso del sistema capitalista de consumo para hacer recaer la responsabilidad de la cosificación sobre la persona en el sujeto mismo. Además, de su pretendida falta de interés en atrapar las oportunidades que el libre juego de fuerzas iguales le presentan o en forjarse las oportunidades por sus propios medios, facultades y potencias iguales a los de cualquiera otro.

El ser humano, tal como lo presentamos, no es un átomo indivisible, sino más bien, una estructura o sistema dialéctico, parte a su vez, de una estructura mayor, y así sucesivamente, hasta abarcar la totalidad del sistema universo, como en una proporción fractal.<sup>184</sup> De la estructura ontológica del ser humano, como sistema dialéctico

---

<sup>184</sup> “Una figura geométrica o un objeto natural se consideran como un fractal si combinan las siguientes características: a) sus partes tienen la misma forma de estructura del conjunto, excepto que se encuen-

una de cuyas partes es la otredad reflejada en la alteridad del super yo, acontecerían “cualidades estructurales”<sup>185</sup> o “valores” (no conceptualmente, sino funcionalmente, pues ya hemos visto que le sucede a los valores cuando se “conceptualizan”, y claro, sin dejar de admitir su necesaria, aunque no suficiente, conceptualización) que funcionarían como condiciones de posibilidad. Por ejemplo, la dignidad, que en un aspecto sería el valor “absoluto” del ser humano por ser persona, esto es, sujeto capaz de relacionarse de diferentes maneras, capaz de cambiar sus roles sociales cambiando su forma de ser y su forma de vida de maneras parciales e inclusive de manera total, y por otro, como condición de posibilidad sería precisamente, posibilidad de la libertad; la dignidad como condición de posibilidad sería la *posibilidad* de que, a partir de los criterios establecidos, establecer libremente los criterios propios y, mediante ellos, construirnos a nosotros mismos en el seno social, de elegir una forma de vida y de elegir lo que queremos y no queremos ser.

El ser humano aparece así, como un sistema dialéctico, como una estructura con cualidades estructurales (relacionales) o valores, parte de otras estructuras mayores; como una síntesis de ambivalencias y de contradicciones, a la vez, determinado e indeterminado, o más bien, determinable; a la vez absoluto y relativo, objeto y sujeto, individual y social, autónomo y heterónimo, particular y universal.

Esta última, la síntesis entre lo particular y lo universal (y entre sujeto y sociedad), muestra a la persona ya no como individuo, sino como “singularidad”;<sup>186</sup> un mundo en el que se atomiza la singularidad, es un mundo sin libertad, un mundo igualitario, que subsume la diferencia y lo particular concreto en lo general universal abstracto; pero, para que exista la libertad, se necesita el respeto de la diferencia y la concreción de lo igual, esto es, lo singular es lo universal y particular concretos.

Muy al estilo de la *haecceidad* de los escotistas, en donde el ente determinado no pierde la universalidad ni la preserva de una manera meramente formal, como una esencia oculta en el fondo del ser y que debiera ser desentrañada mediante el columbario de los conceptos abstractos, yendo más allá del fenómeno para aprehen-

---

tran a una escala diferente y pueden estar ligeramente deformadas; b) su forma es extremadamente irregular, o interrumpida, o fragmentada, y se mantiene así en todas las escalas; c) contiene “distintos elementos” cuyas escalas son muy variadas y comprenden un amplio rango (Mandelbrot)”. González Casanova, Pablo, *op. cit.*, p. 464.

<sup>185</sup> *Gestaltqualitat*. Cfr. Frondizi, R., *¿Qué son los valores?*, *cit.*

<sup>186</sup> *Supra*, p. 253, nota al pie.

der su universalidad; o como estrato sustancial, en donde el ser sostiene al ente, sino de manera integral, en donde fondo es forma y viceversa y en donde en cada parte del ente está el todo y el todo está en cada ente y en cada parte del ente. *Toda la humanidad está en mí y yo en toda la humanidad*. La individuación solo es posible a través de los otros.

Una buena manera de ilustrar esto, es mediante el descubrimiento freudiano del inconsciente que le permitió establecer la estructura de la psique humana, estructura inherente de la estructura ontológica del hombre. Freud da el nombre de inconsciente al *ello*, al que también llama “principio del placer”,<sup>187</sup> pero sin que se lleguen a identificar plenamente; este *ello* es la parte de la psique compuesta por las pulsiones instintuales y la que es a la vez, la parte más apegada al ser; intuyendo (pues está implicado en el todo) que el ser pleno es omnipotente, este *ello* se pretende omnipotente o pretende alcanzar este estado originario de omnipotencia.

El choque con la realidad que se escapa a su poder hace que el *ello* entre en conflicto con esta realidad de dos maneras: una, imponiendo a la realidad una determinación de poder falsa o falso poder, el falso poder de la impotencia o dominio, de dos formas: la primera, física, mediante la propiedad “mío” que le permitirá, según los atributos naturales de la propiedad, “el uso”, “el disfrute” y en última instancia “el abuso” o consumo y destrucción de la cosa apropiada (es como si el hombre le dijera a la naturaleza, “tú puedes todo sobre mí, pero tú eres mía y lo demuestro destruyéndote”); la segunda, metafísica, conceptual, al imponerle a la naturaleza las determinaciones de los conceptos y subsumir lo particular —singular— en lo general de las clasificaciones y las taxonomías (como si le dijera “tú eres esto y al saber yo lo que eres, puedo dominarte”);<sup>188</sup> con ambas y la técnica, se ha servido el hombre de la naturaleza como de una “estación de gasolina”, y de los mismos hombres, como cosas individuales sujetas a las mismas reglas de las cosas individuales y a la misma apropiación, uso, disfrute y abuso o destrucción (mis hijos, mi esposa, mis empleados, etcétera, como son míos puedo disponer de ellos y de sus bienes).

---

<sup>187</sup> Cfr. Freud, S., *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 2004; y, *El yo y el ello*. Madrid, Alianza, 1992.

<sup>188</sup> “Dominar es, por consiguiente, subsumir lo singular en el concepto, determinando el supuesto de lo concebido como sustancia individual inefable que solo numéricamente se diferencia de otras sustancias individuales inefables”. Trias, Eugenio, *op. cit.*, p. 24.

La otra manera, consiste en voltear las baterías del “querer poderlo todo” contra él mismo, en la pulsión *tanática* de muerte, manifestada en primera instancia en la frustración, la neurosis y en última instancia, inclusive con la posibilidad de estar ya mezclada con la consciencia y con el yo, o “principio de realidad”, en la autodestrucción del suicidio.

Para que el *ello*, encuentre su límite y lo acepte de manera “sana”, necesita volver una parte de sí consciente y esta conformará el yo, pero él no puede hacerlo por sí mismo (como lo sería en el principio de identidad lógico o teológico, “A=A” y “yo soy quien soy”). Se necesita hacer por él, llamémosle, *principio de identidad ontológico* que permite la conformación de la propia identidad y la personalidad que llamamos yo, mediante la identificación y diferenciación con un yo externo llamado *otro*, con el cual el *ello* entra en relación y lo limita permitiéndole despertar a la consciencia del mundo y de sí, transformando una parte de sí en yo, al costo de entregar otra parte de sí.<sup>189</sup> Este *otro* tendrá que interiorizarse en la psique y lo hará como “principio de autoridad” e “ideal de yo”; Freud le llama *súper yo*.

Es pues, mediante la relación social que el sujeto se vuelve persona, que conforma su propia identidad y personalidad, que individua o mejor, singulariza su propio yo;<sup>190</sup> y es esta relación social la que se interioriza en la estructura psíquica como *súper yo*, es decir, el sujeto tiene la sociedad en sí, tanto o más de lo que la sociedad lo tiene a él en ella, uno conforma a la otra y viceversa en una redeterminación (interdefinición) dialéctica; el sujeto, la persona, la personalidad, el yo, la identidad, es una construcción social,<sup>191</sup> autónoma-heterónoma, auto y hetero referentes, en donde es deseable, según el ideal de yo, llegar a grados cada vez mayores —pero siempre asintóticos— de autonomía y autorreferencia. Pero la relación social no solo le permite entrar en consciencia de sí, por el contrario, le permite la construcción social de su

<sup>189</sup> Como en la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel.

<sup>190</sup> “[...] todo lo que podamos destacar en lo existente dentro de la restante plenitud del ser sólo podrá delimitarse por el hecho de ser, en cada caso, diferenciable. Solo mediante la referencia de un ser a otro ser podemos constituir ambos. Lo previo es siempre la relación del ente como “siendo otra cosa que”. *Ser=ser-otro*, es decir, “ser otro que”, por lo tanto, relación. En rigor, solo la relación “es”. Frankl, Viktor, *op. cit.*, p. 16.

<sup>191</sup> “Fractalmente” parecido a como se construye socialmente la realidad. Cfr. Berger, P. y T. Luhmann. *La construcción social de la realidad*, *op. cit.*

forma de ser y de su forma de vida y cada vez más, como hemos indicado, la autoconstrucción y autonomía.

El hombre es una construcción social en donde él mismo es el socio mayoritario y tiene la última palabra. Nuestro yo se determina mediante las definiciones de los otros que a su vez se determinan, o más bien redeterminan, mediante nuestras determinaciones, redeterminándonos a la vez, una y otra vez, dialécticamente. El producto de esta serie de redeterminaciones, de esta relación estructural, es el valor libertad como condición de posibilidad de las mismas.

### 3.2.2. *Espiritualidad*

Los diccionarios del español, e inclusive algunos especializados en etimologías greco-latinas suelen dar como exacta la traducción de *theos* como dios, pero esto es una hipótesis. Ya hemos mencionado que en la experiencia religiosa griega originaria *theos* no es sustantivo sino adjetivo, no es vocativo (no invoca) sino predicativo, y no es ni masculino ni femenino sino neutro, su traducción más exacta sería “lo divino”. Cuando los griegos decían “es *theos*” decían que acontecía “lo divino”, como decir que es *theos* cumplir las promesas.<sup>192</sup> Igualmente, la comprensión moderna de lo que es la religión, y su definición meramente institucional, reducida a la *ecclesia* (o “asamblea”, como simple conjunto cuantitativo de personas), dista bastante, sino mucho, de la etimología original. Esta última significa sencillamente relación, volver a ligar, a unir, re-ligare es volver a estar en común unión con el todo, regresar a la plenitud, al “sentimiento oceánico”<sup>193</sup> originario de omnipotencia y absoluto.

La epistemología de la modernidad, acostumbrada a ver cosas, bandeó del objeto al sujeto y viceversa, sin poder ver la relación, y cuando la veía era solo para aislarla y tratarla como un objeto más. Adicional a esto, la epistemología moderna positivista, solo tomaba como realidad, como ya hemos indicado, a las cosas concretas posi-

---

<sup>192</sup> Kerenyi, Karl, *La religión antigua*, op. cit., p. 157. Nos proporciona un par de ejemplos: “Helena exclama en la tragedia de Eurípides que lleva su nombre: “¡Oh Dioses! Pues es dios cuando se reconoce a los queridos”. El acontecimiento de reconocer a los queridos es *theós*. El otro ejemplo nos ha sido transmitido en lengua latina y se encuentra en Plinio el Viejo, el cual, creo yo, traduce a Menandro: *Deus est mortali iuvare mortalem* (“Para un mortal es dios ayudar a un mortal”).”

<sup>193</sup> Freud, S., op. cit.

tivas, susceptibles de ser mensuradas. Como ejemplo tenemos muy precisamente, al dilema axiológico, no sabía cómo tratar a los valores, si como objetos, o como emociones subjetivas, o como objetos ideales independientes de los objetos concretos mensurables y de las subjetividades relativas inasibles. Solo con el giro epistemológico posmoderno se pudo ver la relación y su operatividad, luego se pudo ver al valor como cualidad relacional o estructural, empezándose a poder ver “cosas” que, no por intangibles son menos concretas, como el espíritu, que es como “cualquier cosa”:

“Pero ‘cualquier cosa’ no es ‘cosa’ en el sentido sustancialista e individuante al que naturalmente (es decir, culturalmente) propendemos. Cosa es un nexo de relaciones, una estructura. De relaciones y estructuras de poder. De relaciones y estructuras siempre fluidas, que bien podrían llamarse eventos u ocurrencias”.<sup>194</sup>

Llamamos espíritu a la conciencia de interdependencia y disposición consciente al acontecimiento o emergencia de la dignidad-libertad. Es la libertad, tal como lo definía Hegel: “El *espíritu universal* es el espíritu del mundo tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él, en la misma relación que el individuo con el todo, porque constituye su propia sustancia. Por cuando Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y este es el espíritu universal”.<sup>195</sup> Sin embargo, diferimos de Hegel, en que pensamos que dios, tanto como concepto como entidad, no es necesario para el espíritu. El espíritu no es dios, sino “lo divino” (el *theos* primigenio) que es la libertad que solo es tal plenamente cuando existe la conciencia de la interdependencia con todo, el sentido de integración y pertenencia que permiten la responsabilidad necesaria para que acontezca la libertad plena. Lo propiamente divino, la característica principal atribuida y emanada de los dioses, es la potencia absoluta como capacidad de crear, es la creación.

Si bien Hegel llega casi a asimilar al espíritu con Dios, creemos más bien que podemos usarlo únicamente como metáfora, lo divino, lo transpersonal, la dignidad humana. Dios, o lo divino, está en cada uno de nosotros, pero ninguno de nosotros es Dios:

<sup>194</sup> Trias, Eugenio, *op. cit.*, p. 25.

<sup>195</sup> *Cfr.* Hegel, G.W.F., *Lecciones de filosofía de la historia universal, op. cit.*, p. 127. “La sustancia del espíritu es la libertad [...] del sujeto; es que este tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno”, p. 130.

[...] En el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí mismo como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio.<sup>196</sup>

La “metáfora” es bastante clara, el sí mismo como otro se reconoce en el otro y reconoce al otro como sí mismo, pero no en la identidad, sino en la diferencia. Y es este reconocimiento de lo divino, la libertad y la creatividad de cada uno lo que revela y en parte constituye el espíritu. La espiritualidad es saber hacer este reconocimiento de manera consiente y formar parte, de integrarse a lo divino, a la humanidad a través de relaciones auténticas, no opresivas, dispuestas, y del reconocimiento de la interdependencia.

El hombre, de nacimiento carente e incompleto, tiene que completarse, hacerse y, para ello, entrar en relación, pues es a través de la relación con los otros y mediante la comunicación, donde el hombre descubre los materiales de esa construcción, a fin de alcanzar un ser pleno, completado mediante la comunión. La consecuencia de esta relación, de este volverse a lazar, a ligar, mediante la comunicación, es el hacerse común con los otros, común a la información o los materiales de construcción, las experiencias, para saber qué hacer y saber cómo ser y cómo vivir, como disponerse; al tender un puente de comunicación con el otro, y reflejarnos en él mediante la imaginación y la empatía (la intuición implicada, que se implica en lo intuitivo), podemos identificarnos y diferenciarnos a la vez de él y de nosotros mismos, como decir: “quiero ser como tal o cual puesto que lo veo bien, feliz, completo” o bien, “no quiero ser como tal, pues no me gusta su forma de ser ni cómo vive”. La religión en sentido originario es volverse a unir con el todo, hacerse común con él, para poder crear-nos y recrear-nos, es decir, ser libres. Eso es lo que entendemos por espiritualidad.

Una manera de ilustrarlo, tal vez claramente, es cuando se ha roto la liga y la común unión con el “universo” o, más concretamente, cuando se ha roto la relación

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 125. Nuevamente este proceso es metafórico de la dialéctica del amo y el esclavo.

social, con los otros. Esto puede suceder por muchas causas, por ejemplo, cuando se ha interiorizado un *súper yo* o se tiene un “ideal de yo” grande y severo; las posibilidades de cumplir con ese ideal se reducen y, al no cumplirse las expectativas se entra en frustración y en sentimientos de culpabilidad; este desajuste entre la realidad de lo que somos y lo que queremos y creemos ser, provoca la ruptura con los “referentes empíricos”, nuestros semejantes, que podrían retroalimentarnos acerca de lo que realmente somos y no podemos ver de nosotros mismos por esta falsa percepción de nuestra personalidad o “ego”; nos alejamos y rompemos relación con los demás (el alejamiento y la distancia no son necesariamente físicos, pueden ser, precisamente espirituales o éticos y morales);<sup>197</sup> porque, o no nos gusta que nos digan nuestras “verdades”, o el “ideal de yo”, pretendidamente grande y poderoso, nos hace sentirnos superiores, por demasía o carencia, a los demás.

Otro ejemplo, también desde la forma en que se ha interiorizado el *súper yo*, sería cuando éste, no se ha interiorizado completamente o no se ha interiorizado del todo. No hay *súper yo*, no hay ideal de yo, por tanto, no hay relación social y no hay reconocimiento del otro, ni hay otro como sujeto porque no es posible la empatía mediante la imaginación y la intuición del “qué sentirá ese como yo”. Esta es la situación de la psicopatía, por ejemplo, de algún tipo de asesinos seriales que, al no tener interiorizado un *súper yo* y no tener relación social ni posibilidad de empatía, ven en los otros no a personas sino objetos, objetos que consumir y suprimir en ese consumo, abuso, *ius abutendi* de la propiedad o dominio que referíamos más arriba. (En este sentido, una sociedad adictiva como la nuestra, una sociedad de consumo y acumulación de capital, es una sociedad psicopática).

El ejemplo más y menos palpable a la vez, por aquello de que lo que no se ve es lo que está más a la vista,<sup>198</sup> que aplica inclusive a nosotros mismos y que es por lo que necesitamos de los otros —para ver lo que no vemos de nosotros-, consiste en el

<sup>197</sup> Bauman, Zygmunt, *Ética posmoderna*, op. cit., “Levinas llama ‘proximidad’ al ámbito en que se da la orden moral de ser responsable y, por ende, libre [...] no hay nada realmente espacial respecto a la proximidad [...] no se refiere a acortar la distancia [...] a la contigüidad o a la fusión de identidades [...] se refiere a la cualidad única de la situación ética, que ‘olvida la reciprocidad, como en el caso del amor que no espera ser compartido’”, p. 101. La proximidad ética se da a pesar de la distancia física, no es un estar junto a, sino un estar con.

<sup>198</sup> “Dices que ocurre aquí enteramente como con el ojo y el campo visual. Pero el ojo *no* lo ves realmente. Y nada *en el campo visual* permite inferir que es visto por un ojo”, Wittgenstein, *Tractatus*, op. cit., p. 112, parágrafo 5.633.



del funcionamiento del sistema capitalista de consumo y de la cultura afirmativa que conlleva una sociedad de competencia.

El sistema capitalista de consumo adictivo se basa en la imposición de un mundo de valores obligatorio para todos, que se vende como alcanzable solo a través de los productos consumibles del mercado, por ejemplo, la felicidad está directamente relacionada con el consumo de tal o cual refresco o producto; el éxito, definido meramente en términos materiales de capacidad de consumo —y/o de acumulación de capital— directamente relacionado con el consumo de tal o cual bebida alcohólica o de tal o cual, imagen representada por una moda en el vestir específica<sup>199</sup> —lo que se refleja de mejor manera en las tribus urbanas o *neotribus* que describía Maffesoli, en donde un determinado modo de vestir refleja un grupo de valores y envía el mensaje de los mismos.<sup>200</sup>

El resultado mediato —debido a la idea de hombre de la modernidad/sistema capitalista de consumo, como individuo cerrado en sí mismo autoconstruido y autorreferenciado— es que el hombre cree construirse a sí mismo y completarse, es decir, suprimir la carencia ontológica existencial, a través del consumo de bienes materiales asequibles en el mercado, lo que obviamente no resulta en la plenitud, pues ese espacio o vacío existencial solo puede ser llenado de “espíritu” (libertad), a través de la relación libre y auténtica con otros seres humanos que nos proporcionan materiales auténticos de construcción y coadyuvan con nosotros a ésta; nos proporcionan libertad a través de compartirse con nosotros comunicando su experiencia vital.

El resultado inmediato de tal imposición es la dependencia al consumo —ni siquiera a los artículos de consumo, sino al consumo mismo, como hace notar Baudrillard—<sup>201</sup> la esclavitud ontológica, ética y hasta moral, y no, por supuesto, la libertad.

La consecuencia es la pérdida de identidad, la homogenización/mecanización, la soledad ontológica y ética, así como el acrecentamiento del vacío existencial-espiritual que provoca a su vez, más consumo en un círculo vicioso que va ampliando su perímetro. La gran “virtud”, o el “gran truco” del sistema capitalista de consumo,

---

<sup>199</sup> Cfr. Bauman, Z., *Libertad*, op. cit.

<sup>200</sup> Maffesoli, Michel y Charles R. Foulkes, “Jeux de masques: Posmodern tribalism”, *Desing Issues*, vol. 4, núms. 1-2, 1988, p. 146, cit. por Bauman, Z., *Ética posmoderna*, op. cit., p. 151.

<sup>201</sup> Cfr. Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*, op. cit.

es su capacidad de romper las relaciones humanas, de trivializarlas, para crear consumo y dependencia al consumo.

Una sociedad de competencia como la nuestra se basa en romper las relaciones mediante esa competencia; ya no es una sociedad de convivencia, una comunidad, sino una competencia por la acumulación y el consumo al que impele el mercado y premia con valores conceptualizados, colocados estratégicamente, como objetos fuera del alcance de los consumidores, pero se hace creer en su accesibilidad sobre el consumo, de los objetos de consumo que encarnan, supuestamente esos valores.

El ser humano es un sistema abierto, lo que le permite entrar en relación y obtener los “materiales” experiencias vitales de los otros para su autoconstrucción, y encarnar un ser libre incompleto, pero medianamente íntegro. La esencia de la libertad no es la completitud ni el absoluto que lo contiene todo. Como las grandes paradojas éticas, la libertad es relativa porque solo puede darse mediante relación. La vocación del hombre, parafraseando a Eduardo Nicol, no es la de la completitud finalista, en la que se completa la tarea y ya no hay nada más que hacer, sino la plenitud constante y a pesar de todo; no es el absoluto totalitario sino el absoluto espiritual o infinito. Al ser incompleto, tiene la necesidad de completarse entrando en relación con los otros y ejerciendo su libertad al decidir qué tomar y qué no, de la experiencia vital de los otros, experiencia que no le resta ni le exime de su propia libertad y responsabilidad de vivir por él mismo, de “vivirla”.

Esta situación de lo absoluto infinito frente a lo absoluto totalitario está en relación con el acontecimiento de la trascendencia inmanente, no ex mundo. Pensamos, sobre todo, con la dicotomía levinasiana de Totalidad e Infinito. En ella, prefiere Levinas al infinito frente a la totalidad, pues ésta ha sido utilizada en el pensamiento occidental “para significar una síntesis que borra la diversidad contenida en el ser”,<sup>202</sup> es decir, la totalidad, como en los totalitarismos, se basa en la idea de identidad, de iguales formales, no de iguales espirituales y desiguales materiales. Frente a la totalidad, decimos, se encuentra la idea de infinito. El infinito es lo absolutamente otro, “es el otro inasimilable, diferencia, pasado inmemorial [...] el tiempo infinito es un modo de ser más allá del ser, porque se da en la relación con el otro, que permite la trascendencia”.<sup>203</sup>

---

<sup>202</sup> Corres Ayala, Patricia, *Ética de la diferencia*, op. cit., p. 64.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 63.

El ser humano es relativo pues no está completo y necesita del otro para entrar en relación con él y completarse, por eso es enteramente responsable del otro, pues en el otro está su trascendencia. El ser humano es absoluto en el sentido kantiano de que no es un medio para un fin, sino un fin en sí mismo, pero, además, en el sentido de que es infinito en posibilidades, y cada posibilidad humanamente realizada es a la vez, mi propia realización, me dice que yo también puedo hacerlo (“un pequeño paso para un hombre, un gran paso para la humanidad”).

Al relacionarse el ser humano con otro ser humano semejante y enteramente otro a la vez, relativo a él y absoluto simultáneamente, infinito en las posibilidades por él realizadas y por mí no, entra en comunicación y se comunican posibilidades, experiencias vitales, formas de ser, formas de vida y modos tanto como medios de realización. Por eso, somos enteramente responsables del otro, ya que en el otro está nuestra trascendencia. Trascendencia que es de nosotros mismos, a través del otro (que solo en este sentido sería medio) y literalmente trascendencia en el otro, pues algo de nosotros queda en él y algo de él y todos sus “socios” queda en nosotros. Somos responsables por el otro porque nos implica y nos concierne íntimamente:

Esta forma de sentirnos concernidos por lo que le acontece al otro, es una forma de responsabilidad que tiene que ver con la justicia. “La verdad se funda en mi relación con el otro o la justicia”, escribe Levinas. Todos nacemos libres, todos nacemos en relación: “justamente el ser entre dos es lo humano, lo espiritual”. En el origen de la libertad que Levinas plantea no está la autoafirmación, sino la apertura.<sup>204</sup>

Wittgenstein pregunta “¿dónde descubrir en el mundo un sujeto metafísico?” y afirma más adelante “el yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo”.<sup>205</sup> Efectivamente, si el mundo es todo lo que es el caso y fuera de los límites del mundo no hay nada, si el mundo es la Fisis, no puede haber nada fuera de la Fisis. Pero la fisis, no es únicamente el mundo material corpóreo, Fisis es “luz”, por

---

<sup>204</sup> Rabinovich, Silvana, “Prólogo. Levinas, un pensador de la excedencia”, *La huella del otro*. México, Taurus, 1998, p. 24.

<sup>205</sup> Wittgenstein, L., *Tractatus*, *op. cit.*, parágrafos 5.633 y 5.641, respectivamente.

lo que abarca lo incorpóreo, pero no menos concreto, como las cualidades secundarias de Locke o las cualidades estructurales en las que hemos insistido. Entonces, el sujeto “metafísico” tiene que estar “intramuros”.

La metafísica efectivamente no está, extraña paradoja, más allá de la *Fisis* o el mundo, sino dentro de ella. No puede ser el hombre, pues es físico, tanto como su cuerpo, ni el alma humana o mente, psique de cada uno, pero ambos elementos son parte del “sujeto metafísico”; es el producto de la conjunción de estos elementos lo que da por resultado el espíritu, la humanidad. En la terminología estoica, a este sujeto metafísico se le llama el logos, después adoptado y algo desvirtuado por el cristianismo con el concepto de Providencia y que en la ética levinasiana es el infinito, lo infinito, el espíritu humano.

Los derechos humanos son productos espirituales de la humanidad en el sentido de que son condiciones fundamentales de la integridad de personas y sociedades y en este sentido la integridad de los propios derechos humanos protegidos y restituidos a través de mecanismos de garantía eficaces, se sigue de la integridad debida a la dignidad. Son espirituales no solo en el sentido de que no son materiales, aunque no un un sentido metafísico trascendente sino metafísico inmanente, esto es transpersonales, cualidades del sistema que dependen de la disposición actitudinal de la voluntad, del querer, reconocer y respetar al otro.

### 3.2.3. *Transpersonalidad (II)*

Los derechos humanos funcionan a la vez como valores, tanto en su dimensión conceptual y por tanto, como “estrellas polares” o ideales de lo que queremos ser-hacer, tanto como en su dimensión de cualidades estructurales, emergentes y relacionales (recordemos que una cualidad estructural es una propiedad de una estructura en funcionamiento o sistema que solo aparece o acontece cuando las partes de la estructura están dispuestas de determinada manera, aunque según la disposición de las partes aparecerá una u otra cualidad estructural, sin que deje de haberla de diverso tipo).

Asimismo, tienen la dimensión de ser condiciones de posibilidad del desarrollo del hombre y de la humanidad para el *florecimiento* o desarrollo humano; y, como ideal de yo o *súper yo transpersonal* de la humanidad, entendida a la vez como conjunto universal de todos los seres humanos materiales, como ese *ideal de yo universal* y

como la esencia de lo que creemos que es un ser humano pleno. La humanidad, tanto en las personas concretas como en el colectivo universal de todos los seres humanos conforma una cualidad estructural, es el “espíritu” o libertad, es “espiritualidad”.

Entendemos entonces, por *transpersonalidad* la capacidad, a la vez condición de posibilidad y resultado, de la construcción social del hombre como persona y de la humanidad como conjunto, pasando por las sociedades y culturas situadas espaciotemporalmente entendidas como “personas morales” con identidad colectiva (las “culturas” no separables de sus componentes singulares; encontrar vestigios de una cultura desaparecida, no es encontrar esa cultura sino solo su esqueleto, sus monumentos). Así, la *transpersonalidad* es tener en nosotros mismos y ser nosotros misma parte de nuestros padres y abuelos, de nuestros ancestros; parte de nuestros vecinos, conciudadanos y connacionales y parte de nuestros congéneres. Luego, estos tengan a su vez parte, imperceptible en comparación, de nosotros mismos; inclusive, las generaciones futuras, proyectadas en ese *ideal de yo colectivo* que llamamos humanidad.

A diferencia, como vimos, del transpersonalismo totalitarista, no es antihumanista ni impersonalista, sino humanista, personalista, presupone y trasciende el humanismo y el personalismo sin abandonarlos. La transpersonalidad es lo que permitiría (y permitirá, si nosotros lo permitimos, es decir, si nos disponemos, si estamos dispuestos, tanto en ubicación y situación como en actitud) que las generaciones futuras tengan derechos y que, inclusive, en el extremo, el planeta y los demás seres vivos aparezcan como sujetos de derechos (no personas éticas, ni morales ni en estricto sentido jurídicas) ya que, al formar parte de la misma estructura global, del mismo ecosistema global, forman parte de nosotros mismos como un todo.

Nos son necesarios y útiles en nuestra auto-hetero-construcción, y solo en esa medida son consumibles. Su destrucción o consunción total afecta nuestra libertad, tal vez imperceptiblemente en unos casos, pero en otros muy perceptiblemente. Intentemos ilustrar esto último, respecto de la libertad entendida *transpersonalmente*, lo que nos ayudará a entender la transpersonalidad de los derechos humanos entre todos los humanos, y la transpersonalidad o integralidad de los derechos entre sí.

Imaginemos que la libertad (el espíritu humano) es como una bombilla incandescente y tiene una perilla de encendido para controlar la intensidad de la incandescencia o luminosidad (perilla tipo *dimer*); cuando somos dependientes y determinados la bombilla brilla poco, estoy determinado, como ya mencionamos, por la naturaleza y sus leyes apodícticas; estoy determinado por mi propio cuerpo y por las reglas socia-

les que me constriñen. La paradoja de la libertad, en donde el hombre solo puede ser libre enfocado a la relación social, y si bien, relación ya es dependencia, la libertad no es pura y absoluta independencia ni pura y total indeterminación, sino más bien determinabilidad y posibilidad de autodeterminación.

Si el hombre, siguiendo el sueño de los cínicos, sale de la sociedad y rompe con las reglas que lo constriñen, deja de ser libre para estar absolutamente, determinado por la naturaleza implacable. Solo “dependiendo” del otro somos realmente libres, pues trascendemos en el otro. Pero esto no es, obviamente tan sencillo ni se da automáticamente. Si el otro, que tengo enfrente y con el que me relaciono, no es libre, no puede operar la apertura de su *aesthesis*, y no hay comunicación ni acuerdo, su bombilla no ilumina y muy probablemente, restará luz a la nuestra; aunque también puede que siendo la nuestra muy luminosa, comunique esa luz a la suya y lo haga brillar.

Vamos a una dependencia burocrática, el servidor que tenemos enfrente y en cuyas manos estará nuestro trámite, ignora su trabajo, está de malas, o tiene pereza, etcétera, no es libre; nos dice “no se puede, vuelva usted mañana”; ya restó luminosidad a nuestra bombilla, su falta de libertad nos resta libertad pues tendremos que distraer tiempo que habíamos libremente decidido dedicar a otra cosa, en volver al siguiente día; si en cambio, es el servidor, una persona con cierto criterio y buena disposición, posiblemente y sin necesidad de extralimitar sus funciones pueda subsanar el defecto en nuestro trámite ahorrándonos la molestia de regresar al siguiente día permitiéndonos ocupar nuestro tiempo libremente.

La ilustración anterior, tal vez peque de ingenua, porque la mayoría de las veces no es notorio cómo afectamos o impactamos en los demás. No me resulta notorio como *n* número de personas no libres al otro lado del mundo afectan mi libertad. Por ejemplo, la basura, particularmente los plásticos, que se tiran en todo el mundo terminan finalmente de una manera u otra en el océano, se desintegran en partículas microscópicas que entran en la cadena alimenticia aniquilando al *plancton* y demás animales marinos; con la información que tenemos actualmente de cómo actúan estos microorganismos, no solo en la cadena alimenticia oceánica sino en la salud de todo el planeta, sería muy ingenuo pretender que el impacto es mínimo y no afecta directamente nuestra libertad.<sup>206</sup>

---

<sup>206</sup> Fuentes: Greenpeace: <http://oceans.greenpeace.org/es/our-oceans/pollution/the-trash-vortex>; <http://www.greenpeace.org/international/en/campaigns/oceans/pollution/trash-vortex/>; Algalita, Investiga-

No nos interesa que un millón de chinos no sean libres ¿verdad?, hacemos nuestras actividades cotidianas sin pensar mucho en ello, y cuando vemos las noticias nos alarmamos y seguimos con lo nuestro, nosotros si somos libres. Pero, imaginemos, al fabricante de ropa que tiene que cerrar su fábrica y liquidar a sus empleados porque el mercado ha sido invadido por ropa “importada” (que entra al país ilegalmente, ya sea de forma subrepticia o corrompiendo autoridades) a precios de *dumping*<sup>207</sup> y que puede sostener esos precios con ganancia ya que está fabricada con la mano de obra muy barata, semiesclava o esclavizada de ese millón de chinos no libres que pretendemos no menguan nuestra libertad.

### 3.3. INTEGRALIDAD Y TRANSPERSONALIDAD DE LOS DERECHOS HUMANOS

La Declaración y Programa de Acción de Viena de 1993, sobre derechos humanos en su numeral 5 indica:

Todos los derechos humanos son universales,<sup>208</sup> indivisibles e interdependientes y están relacionados entre sí. La comunidad internacional debe tratar los derechos humanos en forma global y de manera justa y equitativa, en pie de igualdad y dándoles a todos, el mismo peso. Debe tenerse en cuenta la importancia de las

---

ción Marina: <http://www.algalita.org/about-us/5-Gyres.html>; Los cinco giros oceánicos: <http://5gyres.org/>; Los Ángeles Times: <http://www.latimes.com/news/printedition/la-me-ocean2aug02,0,5594900.story>; consultados: 29 de julio de 2011.

<sup>207</sup> Ríos Ruiz, Alma de los Ángeles, “El *dumping* como práctica desleal en el comercio internacional mexicano”, *Revista Amicus Curiae*, núm. 1, 1, 2008, p. 2, accesible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/amicus/issue/view/29/showToc> Nos referimos a dos tipos de *dumping* relacionados: “El *dumping* intermitente o también denominado depredador o rapaz, tiene lugar cuando un productor en un esfuerzo por eliminar competidores y ganar el control del mercado extranjero, de manera deliberada vende en el exterior a un precio reducido por un breve tiempo” y “el *dumping* social referido a los bajos costos de la mano de obra, la duración de las jornadas laborales, la explotación infantil, los trabajos forzados y otros temas que podrían ser considerados como competencia desleal en el comercio internacional...”.

<sup>208</sup> Cfr. Menke, Christoph y Pollman Arnd, *Filosofía de los derechos humanos*, op. cit., p. 29. Los autores se preguntan ¿qué significa que estos corresponden por igual a todos los hombres, es más, que todos los hombres ya los «tienen»?

particularidades nacionales y regionales, así como de los diversos patrimonios históricos, culturales y religiosos...<sup>209</sup>

Éste es el fundamento jurídico de la integralidad de los derechos humanos. Quiere decir, que todos los seres humanos los tienen, por la mera posibilidad de ser libres, aunque contingentemente, no lo sean, que es lo que llamamos dignidad. Esta universalidad sería meramente formal, si continuáramos con el paradigma epistemológico de la modernidad, universalidad formal que pretende hacer valer una igualdad, formal también, que no toma en cuenta las particularidades y que, por tanto, queda vacía de contenido a riesgo de llenarse arbitrariamente de cualquier contenido. Pero ya en el propio imperativo categórico de Kant, se establece el candado que indica que no cualquier contenido —máxima de actuación— puede elevarse a ley universal.

La condición es la “buena voluntad” que entendemos no es otra cosa que la disposición al reconocimiento del otro como otro que yo, la coherencia con la condición de posibilidad del propio imperativo categórico, lo que nos permite tener máximas de actuación por diversas que sean y que nos permite, a la vez, querer elevarlas a ley universal, es decir, desear que todos los seres libres se comportasen así. Para que la universalidad sea una universalidad material llena de contenido, debe ser incluyente; la libertad siempre es incluyente y las únicas máximas que no desearía elevar a ley universal serían las que excluyen la libertad misma, o la posibilidad de tener máximas de actuación diversas.

Parece ser que la única posibilidad de que se junten en un solo *ontos* la universalidad de los derechos humanos y las particularidades nacionales, regionales, culturales, históricas y religiosas, es comprendiendo el concepto de integralidad y transpersonalidad de la manera en que hemos esbozado y, sobre todo, el concepto de singularidad que conjunta en su seno lo universal y lo particular o que concretiza lo universal. María Teresa de la Garza, haciendo referencia al pensamiento de Juliana González, ilustra esto indicando:

---

<sup>209</sup> Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, resolución: A/CONF.157/23 <http://www.unhcr.ch/huridocda/huridocda.nsf/%28Symbol%29/A.CONF.157.23.Sp?Opendocument> 12 de julio de 1993, consultado el 28 de julio de 2011.



Las morales son concretizaciones históricas determinadas de esta condición esencial (de la eticidad) y se ofrecen como una pluralidad. Las morales pueden cambiar, los seres humanos pueden dar contenidos distintos a lo que llaman bueno o malo, valioso o no valioso; lo que no varía y es una nota permanente de la naturaleza humana, es su necesidad de distinguir y valorar éticamente.<sup>210</sup>

La manera de hacer operativa esta universalidad particularizada, es siguiendo la dialéctica de la redeterminación en la integración del yo o de la personalidad —es decir, la apertura de la *aesthesis* humana en la comunicación para hacer común la información e integrarla en el yo personalidad, dialéctica que es posible gracias, a la configuración estructural del hombre o su *ethos*—; pero a nivel social o de culturas (o pueblos) esta dialéctica de la libertad funciona según de Souza, como una *hermenéutica diatópica* que:

[...] se basa en la idea de que los *topoi* de determinada cultura, son tan incompletos como la propia cultura a la que pertenecen. Tal calidad de incompleto no es visible en el interior de esa cultura, dado que la aspiración a la totalidad conduce a que se tome la parte por el todo. No obstante, el objetivo de la hermenéutica diatópica no es lograr el estado de completo, un objetivo inalcanzable, sino por el contrario, ampliar al máximo la conciencia de la mutua calidad de incompleto a través de un diálogo que se desarrolla, por así decirlo, con un pie en una cultura y el otro, en otra. En eso reside su carácter diatópico.<sup>211</sup>

Si los derechos humanos son indivisibles y por tanto absolutos, más bien, habría que pensarlos sin el plural, pues una pluralidad de derechos los pondría con relación entre sí, haciéndolos relativos. Pero esta es una de las paradojas de los derechos humanos y no debe de extrañarnos esta naturaleza de estos pues comparten la naturaleza de quienes los detentan. Estos *deontos*, comparten el *ontos*, el *ethos* del hombre pues derivan de éste, son, éste. Al ser absolutos son uno solo que integra en su seno —como el ser—, diversas dimensiones o aspectos que serían los diversos dere-

<sup>210</sup> Garza, María Teresa, de la, “La libertad como fundamento de la ética”, *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*. México, FFYL-UNAM, 2009, p. 94. El paréntesis es nuestro.

<sup>211</sup> Santos, Boaventura de Souza, *op. cit.*, p. 24.

chos de los tres diferentes elencos de derechos —como los entes. Al ser relativos, se interdefinen y no se anulan o eliminan cuando entran en aparente contradicción “lógica”, sino que se ponderan según el caso concreto, lo que requiere de justificación y argumentación. Al ser transpersonales, todos y cada uno de los derechos humanos interdependen y contienen en sí todos y cada uno de los demás derechos. No se puede realizar la libertad, sino hay seres libres y viceversa. Tampoco puede haber justicia social y reparto justo sin solidaridad y sin libertad, ni igualdad material sin respeto a las diferencias y a la diversidad y viceversa.

Así, los derechos humanos como valores, como ideales de lo que consideramos como valioso, de lo que creemos que debemos ser y somos como humanidad, son, al igual que todos los valores, cualidades estructurales, que aparecen de la estructura ontológica del ser humano, estructura que no es individual y de la que forman parte todos los demás seres humanos, como ya hemos visto. Habría que decir, que los derechos humanos son una cualidad estructural, y que dependiendo del punto de vista en que nos aproximemos a esta estructura, o parte a la que miremos, dependiendo del aspecto que veamos del hombre, veremos una dimensión u otra de esta cualidad, configurando estas dimensiones los distintos catálogos de derechos.

Un derecho conlleva, por lo mismo, todos los demás integralmente. Esta integridad de los derechos es el aspecto de los mismos que traduce la transpersonalidad de la estructura de ser del ser humano. Pero no debemos olvidar que, los derechos humanos son también condiciones de posibilidad de la propia estructura de ser del hombre, la protegen y fomentan su desarrollo. Esto constituye, a grandes rasgos, la llamada teoría unitaria o integral de los derechos humanos.

En la dimensión de los derechos humanos de tercera generación, el aspecto que se ve principalmente, del ser humano es su interrelación e interdependencia estructural y sistémica con los demás seres humanos y su ambiente, llámense su sociedad, su nación, su cultura, su pueblo, o su pertenencia a la humanidad en su conjunto y al planeta tierra o ecosistema global como partes estructurales de un todo, pero este aspecto conlleva en sí para ser operativo, los demás aspectos de los derechos humanos enlistados como dimensiones de la libertad en las otras dos generaciones o catálogos de derechos.

Esto es lo más evidente en la teoría contemporánea, no así el camino inverso, es decir, que los derechos humanos de primera generación no son completamente operativos —nuestra libertad individual, puede no ser o no es tal— si no tomamos

en cuenta la transpersonalidad y la pertenencia al todo, así como las consecuencias, el impacto en el todo y en nosotros mismos, de nuestras acciones, que pueden disminuir o aumentar esa luz que llamamos libertad y con ella, nuestra posibilidad de plenitud y felicidad.

### 3.4. LOS MODELOS EPISTEMOLÓGICOS TRADICIONALES (PIRÁMIDE Y Balsa) Y EL MODELO FRACTAL-RIZOMÁTICO COMO MEJOR MODELO PARA LOS DERECHOS HUMANOS

Los derechos son relativos unos de otros y, como valores solo existen ciertas jerarquías entre ellos que dependen de la perspectiva del caso concreto con el que reaccionan los principios, normas y esas jerarquías como piramidales ascendentes. La figura de la jerarquización piramidal y de efecto descendente, no es muy afortunada al momento de interpretar la interacción de los derechos humanos como un todo, aunque sigue siendo funcional para representar la transversalidad y el efecto de irradiación de los mismos. Más bien, la figura más adecuada a la representación lo sea la del rizoma<sup>212</sup> con varios nódulos (los derechos humanos) que en sí y en relación no tienen una posición jerárquica y que solo adquieren esta desde la perspectiva en que se esté “observando” el sistema.

El positivismo ha modelado, queriendo o no, al sistema jurídico estatal de forma piramidal, como una estructura en cuya cúspide se encuentra el texto jurídico fundamental, siendo este la Constitución del Estado; por debajo de ella, ha colocado a las leyes que emanan de la Constitución y que se encargan de regular aquellos aspectos que por su importancia se han consagrado en el texto primario; en el mismo rango se le ubicó a los tratados internacionales, y así, de manera sucesiva, en sentido descendente hasta llegar a los acuerdos y las circulares. Vale la pena recordar, que los positivistas hicieron una separación conceptual de la moral y el derecho, al considerar a la primera como relativa y la necesidad del segundo de ser general y abstracto, por lo

---

<sup>212</sup> Más propia de la teoría de sistemas emergentes y complejos que describen mejor la funcionalidad de los valores como cualidades emergentes y estructurales; siendo los derechos humanos en primera instancia principios que explicitan esos valores, la figura también vale para ellos. *Cfr.* Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, *Rizoma*. México, Fontamara, 2009; García, Rolando, *Sistemas complejos*. Barcelona, Gedisa, 2008; Johnson, Steven, *Sistemas emergentes*. Madrid, FCE, Turner, 2003; Gonzalez Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades*, *op. cit.*

que no fueron tomados en cuenta los valores y principios en que ha de fundarse el derecho, así como tampoco han de tomar en consideración los vínculos entre derechos.

Ahora bien, los derechos humanos los llegamos a conocer a través de alguien más, y no de forma neutral, por lo tanto, hemos formado un prejuicio y un preconcepto de lo que son o, mejor dicho, de lo que debieran ser de acuerdo con nuestra concepción.

Cuando vemos la realidad, a través de nuestros preconceptos, prejuicios y pre- valores, distorsionamos dicha realidad para verla a nuestro modo, que no es el modo de ser del fenómeno que pretendemos describir.

En el sentido apuntado, un ser humano tiene su propia concepción de lo que significa ser digno, con apego a sus preconcepciones, así como se lo han enseñado otros y de acuerdo con la propia experiencia. Entonces, ya no se habla de dignidad en su sentido neutral, sino de dignidad de acuerdo con la propia experiencia del observador. Se trata de una visión normalmente limitada, miope, que no logra ver los vínculos que tiene con otros fenómenos que también han de participar en su fisonomía. La realidad a que nos enfrentamos es por virtud de su posición y dependencias, mientras que los conceptos son rasurados de tales dependencias y vínculos por lo que se convierte en una reproducción abstracta de la realidad, carente de vida.

Frente a los problemas inherentes al fundacionismo y después de probadas sus consecuencias prácticas funestas, desde el propio seno de la teoría más radical del fundacionismo, como lo es el empirismo lógico, se planteó su alternativa. Kurt Gödel evidenció la insuficiencia de justificación del modelo fundacionista a nivel formal, al demostrar que, dentro de un sistema axiomático (es decir, uno cuya construcción está basada en un enunciado con la calidad de axioma), siempre habrá un enunciado por lo menos, del cual no se podrá decidir su pertenencia o no al sistema, es decir, no se podrán aducir justificaciones en pro y en contra a su deducción del axioma fundacional, mostrando la inconsistencia del enunciado y la incoherencia del sistema. Por otro lado, si se quiere decidir la consistencia del enunciado con el axioma y la coherencia del sistema, habrá que aumentar el sistema mostrando que era incompleto y que el enunciado fundamental tomado por axioma no era tal.

Otro miembro del Círculo de Viena sentó las bases del coherentismo contemporáneo cuando propuso la metáfora de la balsa:

Imaginemos a unos marineros que, en alta mar, transforman la tosca línea de su barco de una forma circular a otra parecida a la de un pez. Para modificar el es-

queleto y el casco de la embarcación, además de la madera de la antigua estructura, emplean otra que han encontrado arrastrada por la corriente. Pero les es imposible poner en cala seca el bajel para comenzar el trabajo en debida forma. Así, durante el trabajo tienen que permanecer sobre la vieja estructura, sujetos a los embates de los vientos huracanados y de las encrespadas olas. Al ejecutar los trabajos de transformación deben tener cuidado de que no se produzcan vías de agua peligrosas. Paso a paso, la vieja embarcación se va convirtiendo en otra nueva.<sup>213</sup>

Ernesto Sosa dice al respecto:

Los coherentistas rechazan la metáfora de la pirámide a favor de otra que deben al positivista Neurath, según la cual nuestro cuerpo de conocimientos es una balsa que flota libre de toda ancla o atadura. Las reparaciones deben hacerse a flote y, aunque ninguna parte es intocable, tenemos que basarnos en algunas para reemplazar otras. No todas las partes se pueden quitar al mismo tiempo.<sup>214</sup>

Y continúa: “[...] lo que justifica una creencia no es que sea una creencia infalible con un objeto indudable, ni que se haya probado deductivamente sobre una base semejante, sino que sea coherente con un sistema comprensivo de creencias”.<sup>215</sup>

En el sistema de proposiciones de un sistema coherentista, no hay proposiciones fundamentales o por lo menos no en el sentido fuerte en que las quiere el fundacionismo; la justificación de una nueva proposición no está dada por referencia a una proposición fundamental ni a un puñado de suposiciones propuestas como tales, sino por referencia al sistema completo de conocimiento, hacia el interior, y aun más, con todo el conocimiento colindante que habrá de transparentarse o hacerse explícito en una justificación externa que funcione como contexto de justificación.

Por lo que hace al modelo rizomático propuesto por Deleuze y Guattari, hemos de advertir que tomaron el concepto de “rizoma” de la botánica para aplicarlo a la filosofía. Los rizomas carecen de unidad que pueda ser centrada, y se establecen rela-

---

<sup>213</sup> Neurath, Otto, *Fundamentos de las ciencias sociales*. Granada, Comares, 2006, p. 47.

<sup>214</sup> Sosa, Ernesto, *op. cit.*, p. 218.

<sup>215</sup> *Idem.*

ciones y conexiones transversales. No existen puntos en el rizoma, aunque sí, líneas interconectadas en procesos continuos y cambiantes. El modelo de rizoma rompe con el paradigma epistemológico clásico, negando la necesidad de que los contenidos de cualquier saber deban configurarse de acuerdo con el modelo jerarquizado arborescente en varios desgloses, partiendo de un tronco común, y en su lugar se propone una forma más libre de articulación de contenidos que se entrelazan que se definen a partir de otros.

La metáfora del rizoma cobra importancia cuando se logra prescindir de la diferencia básica entre sujeto y objeto (epistemología tradicional), en la que no se presupone a un observador por separado del objeto de observación. No existe tal separación, pues concibe al observador o conjunto de observadores como inmersos en una red en constante flujo y cambio, de relaciones interdependientes en la que las operaciones de observación no son algo distinto al resto de las operaciones en que se mantiene y desarrolla todo el entramado.

Un rizoma no comienza y tampoco termina, se trata de una estructura dinámica, permanentemente en cambio. El rizoma es conjunción, sin jerarquías. De la misma manera, los derechos humanos son una sola pieza en constante cambio, así como sus relaciones, derechos interdependientes, unitarios e indivisibles. Éste es un modelo de red asimétrica que podría representar mejor la realidad de las relaciones humanas y la interdependencia.

Las relaciones humanas son asimétricas, entre otras cosas por la desigualdad material y circunstancial entre los seres humanos, así como, y siguiendo la ética de Levinas, por la responsabilidad original que siempre tiene el yo frente al otro y que los modelos anteriores quieren preterir. Este modelo a su vez refleja mejor la interdependencia que consiste en que cualquier fenómeno del universo interdepende para su existencia de causas y condiciones que están dadas por otros fenómenos. Ningún fenómeno tiene existencia por sí mismo, por una esencia propia e independiente del resto de fenómenos. La idea está representada por la Red de Indra en la cosmogonía hindú y por el concepto fuerza de “sunyata” o vacuidad. Es decir, que todos los fenómenos son vacíos por sí mismos y solo tienen entidad interdependiente.

El modelo de rizoma según sus autores tiene las siguientes características: 1o. Interconectividad. Cualquier punto o nódulo, cruce de relaciones, se puede y debe conectar con cualquiera otro nódulo. Para nuestros efectos cada nódulo representa personas o grupos de personas con intereses afines. 2o. Heterogeneidad. Cada per-

sona es una posibilidad de ser humano que manifiesta la humanidad de peculiar manera, según la diversidad de combinaciones de las relaciones que en él convergen. 3o. Multiplicidad. Ningún nódulo del sistema es homogéneo en sí, es decir, el sistema es heterogéneo, y cada nódulo lo es no solo por la diversidad de relaciones que lo componen sino porque esa diversidad de relaciones se recompone con el tiempo, recomponiéndolo a él e integrándolo de diversa manera. Algo de la dignidad es esto, la transformación en la permanencia y el mantenimiento de la integridad. 4o. Disrupción o ruptura significativa. Debido a la heterogeneidad y a la multiplicidad, los nódulos, tanto en el sentido de personas como de grupos o culturas, en la búsqueda de su autenticidad, representan la humanidad general, pero a la vez son una ruptura significativa de la misma, son otros como nosotros enteramente otros. 5o. Cartografía. Cada nódulo es mapa y no copia de otros nódulos. Coincide con lo que en otro lugar he denominado como sistema dialéctico binario, pues cada persona es fundamentalmente abierta a la otredad y remite a ella. 6o. Calcomanía. Por lo tanto, si bien cada ser humano es a imagen y semejanza de otro, no es copia ni calco de ningún otro, sin embargo, interdepende de todos para ser lo que es.<sup>216</sup>

El fenómeno jurídico no puede verse de forma piramidal sino rizomático, en que los nódulos son los derechos humanos, interactúan, se interrelacionan, se conectan unos con otros, estando en total interdependencia. Es así como cualquier elemento puede incidir en cualquier otro de la estructura o del sistema, tal y como ocurre entre los seres humanos, desmitificando la idea del individuo.

Los derechos humanos en el modelo de rizoma están representados como una multiplicidad en una unidad. Cada nódulo del rizoma está interconectado y redefinido por cualquiera otro(s) nódulos del mismo rizoma y la totalidad es el fenómeno unitario e integral. Esto vale igual para cualquier grupo humano con auténtica vigencia eficaz de derechos en la que cada persona y cada grupo, aparece como un nódulo del rizoma social.

---

<sup>216</sup> Cfr. Deleuze Gilles y Félix Guattari, *Rizoma*, *op. cit.*

### 3.5. CONCEPCIÓN GENERAL DE LA FILOSOFÍA, DEL DERECHO Y DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO, EN LA PERSPECTIVA DE LA TEORÍA UNITARIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

La filosofía es una práctica intelectual y vivencial, es el claro ejercicio de nuestras facultades cognitivas, intelectuales y judicativas, del ejercicio de nuestro entendimiento. Y en ese sentido, conforma el ejercicio de la libertad en su más alto grado.

La filosofía, y la filosofía del derecho permiten al *sujeto* pasar a la acción y darse cuenta de las determinaciones de todo tipo que lo sujetan; potencian el *dar (se) cuenta (logos)*,<sup>217</sup> de su *sujeción* al reino del Ser, dónde cada parte del todo —él mismo—, es impermanente y el Ser, el todo, siendo también impermanente, tiene mayor continuidad, una suerte de continuidad en la diversificación.<sup>218</sup> Y ese pasar a la acción al darse cuenta, es un acto de libertad, una pequeña y tal vez momentánea liberación que, posiblemente se repetirá hasta lograr, con alguna probabilidad, la emancipación total. La concepción que se tenga del derecho habrá de ser coherente con una concepción de la filosofía *concebida* precisamente como el *acto de concebir* una forma de vida y una forma de ser auténticas y dignas de vivirse, que maximicen la libertad; la filosofía, y el filosofar, son los actos, prácticos, de libertad, por excelencia.<sup>219</sup>

El derecho, en su dimensión instrumental, se percibe así, como una herramienta que coadyuva a crear, concebir condiciones de posibilidad para que emerja esa libertad y para protegerla, para esa diversidad de formas de ser y de vida, la profesión de abogado incluso, que son cada una, una posibilidad más de esa libertad igualmente

<sup>217</sup> De la interpretación de *logos* como “darse cuenta”, *cfr.* La traducción-interpretación que hace de la palabra García Bacca, Juan David, *Los presocráticos*. 2a. ed. México, FCE, 1996, p. 250. Tal como lo caracterizamos *supra* 3.4.

<sup>218</sup> Hemos establecido que la filosofía primera no es la metafísica como pensaba Aristóteles sino la ética, siguiendo a Levinas, y hemos intentado establecer una ética antropológica, combinándola con Tugendhat. La figura del Ser que ofrecemos, como a la vez cambiante en sus determinaciones o entidades y con mayor permanencia en su totalidad la fundamos en Eduardo Nicol. *Cfr.* Aristóteles, *Metafísica*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943, pp. 18 y ss. Y Nicol, Eduardo, *Los principios de la ciencia*, *op. cit.*

<sup>219</sup> El dilema entre teoría y práctica es absurdo, no hay tal: “...esa dialéctica (teoría práctica) es profundamente errónea y perturbadora del trabajo jurídico. Si bien se mira, no se conocen seres humanos con práctica que no respondan a alguna teoría, aunque se conozcan seres humanos muy idóneos para pensar (y dedicados fructíferamente a ello) y poco hábiles en la aplicación de los conocimientos teóricos. Pero en derecho, para ser muy práctico y enemigo de la teoría hay que convertirse en un ‘mono con pantalones’...”. “La tópica contraposición entre ‘teoría’ y ‘práctica’ en derecho”, Oliva Santos, Andrés, *Escritos sobre derecho, justicia y libertad*. México, UNAM-IIIJ, 2006, pp. 1-2.



nuestra. La chispa que enciende la libertad, el darnos cuenta, el *logos*, se transmite a nivel social, pero solo puede arder en el pasto fértil del único ser del Ser que, además de estar determinado absoluta o casi absolutamente por el Ser, puede transformar su ser y adquirir una forma propia a través de una forma de vida libre. La filosofía es ese darnos cuenta, emancipador. Y lo es por el hecho de que la filosofía es amor a la sabiduría.

Desde el inicio de la civilización y la tradición occidental, en la Grecia antigua, la filosofía ya había sido definida como una *tecne*, un arte de la vida y una preparación para la muerte.<sup>220</sup> El amor a la sabiduría, definido en términos del ansia, apetito o anhelo, de llenar la carencia en el ser que tenemos los seres humanos; de alcanzar la plenitud en la incompetitud.<sup>221</sup> El amor a la sabiduría anhela experiencia y los conocimientos que nos permiten alcanzar esa plenitud; la sabiduría, experiencia y el conocimiento de esa experiencia, lo que la hace prudencia. El *ethos* humano está constituido de tal manera que tiene la posibilidad de autodefinirse —siempre a través claro de la interdefinición o redefinición con sus semejantes—, negar su ser para ser de otra *forma* a través de otra *manera* (hacer) de ser, de imprimirle modalidades a su ser e inclusive al Ser.

Definimos aquí el amor como la constante y perpetua voluntad de querer el bien del ser amado por que es amable, comenzando por uno mismo al haber establecido, a través de otros, una sana autoestima. Darle al ser amable lo suyo que es ser amado, que son condiciones de su felicidad. Por eso el amor es justo y no puede haber más justicia que la del amor. Puede haber justicia sin amor, las circunstancias y canales de la justicia no son los del amor, pero no puede haber amor sin justicia.<sup>222</sup>

El ser humano es un ser incompleto, pero que tiene el *mecanismo* completo, no para completarse sino para llegar a la *plenitud* temporal. Ese mecanismo en términos levinasianos es la sabiduría del amor, amor que sabe darle lo suyo al otro y a sí mismo.

<sup>220</sup> Platón, *Fedón*, 67e4. Sócrates asevera que “los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir”. Plato. *Complete works*. John M. Cooper, ed., Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997, p. 59, traducción propia.

<sup>221</sup> El amor o *Eros*, como amor de los que se carece es tomado del *Banquete* de Platón, en el pasaje en que Diotima de Mantinea describe a Sócrates la genealogía de *Eros*, como hijo de la carencia y del recurso, carente de belleza y buscador de la misma y de lo más bello que hay que es la sabiduría, así, el amor es el primer filósofo en la descripción.

<sup>222</sup> Cfr. Ricoeur, Paul, *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós Editores, 1993, p. 23.

El amor aspira a la plenitud, tiene ansia de ser más. Esto solo puede lograrse con sabiduría, como experiencia de vida y la experiencia del darse cuenta tanto del ser como de la propia experiencia de vida. La filosofía es precisamente amor a la sabiduría y no al conocimiento solamente. La sabiduría implica conocimiento, pues es un saber hacer, y el conocimiento no necesariamente implica sabiduría, va dirigido más hacia un saber, los meros datos proveídos por el logos, la percepción sensible y la intuición que ordenamos y sistematizamos para tener un mediano modelo de la realidad y poder desenvolvemos o *navegar* por ella, satisfactoriamente.

Ese navegar satisfactorio es ajustado por la sabiduría con la coadyuvancia de los datos proporcionados por el logos, con el mapa de la realidad que modelamos; y nos damos cuenta de si es satisfactorio o no por el grado o intensidad de libertad y plenitud obtenidas. Por eso, la sabiduría es prudencia, ya que permite inhibir las conductas y experiencias insatisfactorias en favor de las que son libres; la prudencia (la *fronesis* griega) experiencia de distinguir y descartar las experiencias satisfactorias de las no satisfactorias. Es decir, el amor a la sabiduría es ese anhelo de plenitud logrado por medio de la experiencia de vida, del vivir —orientados por el mapa que nos proporcionan los conocimientos—, una vida satisfactoria y de ajustar prudentemente, según esa experiencia, nuestra forma de vida de tal manera que se maximice su libertad, su dignidad y su plenitud.

La filosofía permite el examen de los conocimientos, y de las experiencias que forman parte de ese conocimiento, de los supuestos y argumentos al decidir si una experiencia es satisfactoria o no. La filosofía juzga, y juzgar mejor criticando para ser cada vez más libres. Da cuenta de mejor manera: critica, comunica y clarifica los conceptos con los cuales aprehendemos las sabidurías elaborando juicios, supuestos y argumentos, es decir, organizando y sistematizando ese conocimiento y experiencia. La filosofía es pues crítica de supuestos, de argumentos y clarificación de conceptos que nos permite juzgar mejor,<sup>223</sup> tomar decisiones, ser más libres. Un ser humano que no critica su forma de ser y su forma de vida, dormido a la crítica, fácilmente enajena su existencia y sus facultades a las cosas, situaciones u otras personas, volviéndose esclavo o dejándose volver esclavo o esclavizando a los demás, cosificándolos. Las personas enajenadas enajenan a su vez, provocan la desintegración personal y social. Destruyen la integridad necesaria al espíritu y a la posibilidad de una vida digna.

---

<sup>223</sup> *Supra* nota 38.

La filosofía, por supuesto, es también la búsqueda de principios y causas últimas, como la definía Aristóteles en su *Metafísica*. Busca ese tipo especial de supuestos, los principios en los que se sustenta la argumentación, la ordenación y sistematización de conocimientos, experiencias y la justificación tanto de esa sistematización como de las acciones realizadas conforme a esas justificaciones y principios (las razones para la acción, principios tanto en sentido axiomático como axiológico).

La filosofía, (repetimos, la sabiduría es conocimiento y, principalmente, aunque no solo, conocimiento por experiencia), es el conocimiento de la disposición en la relación de la persona —del ser humano— con otra persona y con la humanidad (el sentido de la vida), tanto como el conocimiento de las condiciones de posibilidad de la libertad. Es en sí misma una ética y una antropología.<sup>224</sup> Su pregunta esencial es ¿qué somos como seres humanos? ¿Qué es ser humano? Pregunta que hemos intentado responder a lo largo de este escrito.

El ser humano es la razón de ser del derecho. Somos la causa del derecho y éste opera como una cualidad estructural emergente de nuestra especial disposición. Concebimos al derecho como un fenómeno complejo derivado de la especial disposición de las relaciones humanas. De ésta deviene la responsabilidad, el responder hábilmente en el diálogo, en la comunicación (se es esencialmente responsable del otro aunque no se asuma la responsabilidad, se corte la comunicación y se someta a la enajenación por el dominio, a la cosificación, al consumo y desintegración, aunque se mate, incluso), de la cual depende la emergencia de la libertad, se deriva el deber de no desintegrar al otro, de no desintegrarnos, de ser libres, sin importar si el otro asume esa responsabilidad y ese deber, pues estos, son siempre unilaterales y unidireccionales, el deber y la responsabilidad como la posibilidad de nuestra liberación y libertad.

De ese deber deriva la obligación, que hace la sujeción. Hay obligación porque hay dos seres humanos enfrentados (*ob*) y están sujetadas en ese enfrentamiento (*-ligación*). De esta responsabilidad, deber y obligación, casi simultáneas y sucesivas

---

<sup>224</sup> Seguimos la concepción de Emmanuel Levinas de la ética como filosofía primera. Cfr. Levinas, Emmanuel, “Ética como filosofía primera”, *op. cit.*, *supra*, nota 72. La ética es pre-ontológica en el sentido de ser constitutiva o constituyente del ser del ser humano, es decir, la responsabilidad y la libertad son el onto de la persona y, por tanto, no hay falacia naturalista. Tanto como la concepción de Ernst Tugendhat de la antropología como filosofía primera. Tugendhat, Ernst, *Antropología en vez de metafísica*, *op. cit.*, *supra* nota 48. Precisamente la conferencia intitulada *Antropología como filosofía primera*.

aflora el derecho, en primer término, como derechos, derechos humanos, que son los principios jurídicos fundamentales, los supuestos que maximizan la libertad, o condiciones de posibilidad de esta y funcionan como límites y legitimadores del poder, como criterio para juzgar cuando el anhelo de plenitud se ha convertido en enajenación, consumo y desintegración.

El resto del derecho como fenómeno, cuya punta de *iceberg* visible es la dimensión normativa-instrumental, pero va compuesto igualmente, de hechos y valores (justicia, como el darle a cada quien lo suyo y libertad como lo más suyo de los seres humanos, y el propio derecho al ser valioso para la garantía de la dignidad y la libertad), tiene como razón de ser, principio y fin, a los derechos humanos (a los humanos, a la humanidad concreta), les provee a crear y administrar las condiciones de posibilidad de desarrollo de los seres humanos, a su integridad e integración, los dota a la vez bajo la integración social esencial al desarrollo de la persona, a la posibilidad de la libertad.

Concebimos al derecho entonces, no solo como un sistema de normas, sino como un conjunto ordenado hechos y valores, principios y, por supuesto, normas cuyo sentido organiza las condiciones mediante la integración social e integridad y desarrollos personales. Eso sí, salvaguardando siempre el derecho a no querer desarrollarse incluso. Pues el derecho no impone una moral determinada y debe de estar separado, al menos conceptualmente de ellas, para proveer a la posibilidad de que cada uno desarrolle la moral, la forma de vida que más le convenga y sea satisfactoria, tendrá como límite la libertad de los demás y tomando en cuenta a la vez que nuestra libertad empieza donde empieza la libertad de los otros. El derecho debe proveer a los derechos humanos para que, al abrigo de éstos el ser humano llegar a la excelencia de sí. Los derechos humanos son el ambiente propicio, en que la vida humana puede germinar y desarrollarse con plenitud, florecer en la terminología de Finnis en la perspectiva del iusnaturalismo.<sup>225</sup>

Parte del derecho son, en términos muy generales, las prescripciones obligatorias de las conductas consideradas necesarias o valiosas en una sociedad, según su experiencia y conocimientos colectivos, para que esta sociedad forme una comunidad y todos sus miembros florezcan en ella y junto con ella. Prescripciones que realizar para darle a cada quien lo suyo, para que todos seamos libres.

---

<sup>225</sup> Cfr. Finnis, John, *Ley natural y derecho natural*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000.

Por tanto, la filosofía del derecho será en primer término y siguiendo el mismo orden seguido con la filosofía en general, el anhelo de la sabiduría, del conocimiento de la experiencia prudente de darle a cada quien su libertad y, como parte de ella, las condiciones de posibilidad de las mismas. El derecho se mira, así como un derecho en sí mismo, como un tener *derecho al derecho* (un orden) que provee las condiciones de posibilidad de nuestro desarrollo. La filosofía del derecho legitima para sí, en ese sentido, el título de jurisprudencia (a despecho de la tradición jurídica anglosajona, la cual reserva este nombre para la ciencia del derecho o dogmática jurídica),<sup>226</sup> la prudencia *iuris*, la experiencia efectiva, plena, de darle a cada quien su libertad, la sabiduría de darle a cada quien lo suyo proveyendo a su no desintegración.<sup>227</sup>

La filosofía del derecho funciona como la crítica de los supuestos (los principios y las premisas derivadas de esos principios), de los argumentos (los silogismos de derivación de supuestos, tanto como las razones de justificación de los mismos) y la clarificación de los conceptos y categorías jurídicas que son proveídos por la ciencia jurídica y la teoría del derecho, en tanto conocimiento del derecho y experiencia de aplicación y obediencia efectiva del mismo.<sup>228</sup>

Asimismo, la filosofía del derecho no puede dejar de ser la búsqueda de los primeros principios y causas últimas del derecho, por ello, en una reflexión más profunda,

<sup>226</sup> Cfr. Tamayo y Salmorán, Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho. (Introducción al estudio de la ciencia jurídica)*, op. cit., pp. 279 y ss.

<sup>227</sup> “El término *ius* deriva de dos raíces de la lengua indoeuropea: *yug* y *yewes* [...] la primera raíz significa, en un primer sentido, “unir, juntar, atar, vincular” [...] *yewes* —o *yóh*— en sánscrito significa de modo genérico, *salud*, pero también se utilizaba, específicamente, para referirse a la *actividad de restablecimiento* o la recuperación del orden perturbado”. Hernández, Juan y Castañeda, Daniel, *Curso de filosofía del derecho*. México, Oxford, 2009, pp. 49-50.

<sup>228</sup> Más o menos como en el sistema de niveles de conocimiento (jurídico) expuesto por Tamayo y Salmorán, op. cit., p. 277. *Supra*, capítulo primero, 1.4. En ese capítulo establecimos el lugar de la filosofía según el esquema mostrado por Tamayo como sigue: Nivel 0, derecho positivo (normativo instrumental, tanto como derecho eficaz), nivel 1, ciencia del derecho o nivel supuestamente acrítico descriptivo que explica el derecho positivo y el nivel 2, el nivel de la filosofía del derecho o de análisis y prueba de los conceptos y métodos de la ciencia jurídica. Esta división en niveles tajantes solo es propia de una concepción del derecho desde el positivismo lógico y el mismo Tamayo advierte que no siempre se hace clara la separación entre el nivel 1 y 2, pero esto es debido a que, precisamente, no es clara pues ya en el propio acto de describir se está prescribiendo, juzgando y criticando. Es decir, evidenciamos con esto que nos inscribimos bajo la corriente filosófica de la teoría crítica y no de la teoría tradicional de la que es deudora el positivismo en general y del positivismo lógico (filosofía analítica) en particular.

estos se hallarán en los primeros principios y causas últimas del resto de la realidad, pues el derecho forma parte integrante de la realidad. No debe ofuscarnos la apariencia de que cada disciplina o ciencia es independiente y autónoma, cada una con sus propios primeros, los cuales no es dado transponer o extrapolar, eso es solo una apariencia desafortunada, derivada de la epistemología kantiana y de haber tomado como filosofía primera, durante la modernidad, precisamente, a la epistemología y no a la ética o a la antropología.

Ese primer principio, causa última (eficiente), razón de ser (suficiente) del derecho es el ser humano. Los principios fundamentales del derecho, como ya hemos expuesto, son los derechos humanos y sus garantías.

Con referencia a la palabra ‘derecho’ en el concepto ‘filosofía del derecho’, en el diccionario etimológico de Guido Gómez de Silva encontramos: “derecho `recto no torcido, no curvo [...] facultad o privilegio debido a la ley, la tradición o la naturaleza; conjunto de preceptos que rigen las relaciones humanas en una comunidad’: latín vulgar, *directus* `recto, directo’ (véase *directo*, *dis* + *-rivare*, de *rivus* `arroyo, co-*regir*)”.<sup>229</sup> Derecho está emparentado pues con directo y, por supuesto, con dirección ¿Cuál es la dirección a la que se dirige el derecho? ¿Cuál es el sentido del derecho, hacia dónde se orienta, cuál es su finalidad? ¿Cuál es su objeto, su objetivo? Y, si el derecho tiene una finalidad que cumplir ¿cuáles son las funciones que le son propias, relativas a esas finalidades?

El doctor Jaime Cárdenas nos orienta al respecto.<sup>230</sup> El derecho cumple las funciones de integrar a la sociedad pacíficamente; resuelve pacíficamente conflictos procurando la conciliación y la avenencia, la unidad del tejido social compuesto por las relaciones entre sus sujetos; orienta persuadiendo, brindando certeza; legitima el poder, limitándolo a sus leyes y justificando su autoridad; distribuye bienes y oportunidades; y, cumple finalmente una función educativa, enseñándonos lo debido e indebido en nuestra sociedad, en la estructura institucional de la misma, ámbitos ambos transidos de los valores jurídicos fundamentales que le sirven de estrellas polares a sus funciones y a los cuales se dirige rectamente el derecho (o debiera hacerlo para ser derecho *justo*). Los valores jurídicos fundamentales son las finalidades del

<sup>229</sup> Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México, FCE, COLMEX, 1996, p. 215.

<sup>230</sup> Cárdenas Gracia, Jaime, *Introducción al estudio del derecho*, op. cit., p. 28.

derecho ¿cuáles son esos valores fundamentales, hacia los cuales se dirige el derecho dirigiendo a su vez a la sociedad?

El derecho pretende organizar la estructura, el cúmulo de relaciones que componen esa estructura, haciendo esas relaciones funcionales en un sistema dinámico de convivencia y comunidad. Si las relaciones no son funcionales o son disfuncionales, terminan por romperse desgarrando el tejido social. Esta organización la intenta hacer orientado por los valores propios del derecho y los propios de la sociedad que lo produce y que pretende dirigir, así que los valores tienen dos caras en esta situación. Como estrellas polares del derecho, como sus guías y objetivos, los valores son conceptos que el derecho integra en sus normas para dirigir las conductas en las relaciones.

Por otro lado, y más exactamente, los valores son cualidades estructurales que el derecho debe realizar en la sociedad; son cualidades de las relaciones entre las personas.<sup>231</sup> Cuando el tejido social tiene las relaciones desgarradas, son relaciones injustas, y las cualidades que emergen de esa disfuncionalidad son opresivas y se manifiestan principalmente como violencia y sufrimiento. El derecho funciona precisamente para desterrar la violencia y el sufrimiento que nos infringimos unos a otros en nuestras relaciones, paliar el dolor proveniente de la naturaleza y proveer de las condiciones de posibilidad de la emergencia de cualidades estructurales necesarias para el florecimiento y desarrollo humanos.<sup>232</sup>

*Derecho* se compone de dos raíces indoeuropeas: *dher* o *dhir* y *reg*. La primera de ellas significa “sostener y guardar” [...].

“La raíz indoeuropea *reg* o *rj* significa propiamente “conducir o mover en línea recta”; aunque algunos estudiosos como Ruiz Jiménez afirman que el fonema *rj* significa “enderezar o regir” [...].

Si a esa raíz se le añade “el prefijo *di*, de las raíces arias *dh* y *dhr* sinónimas de solidez y firmeza, la palabra derecho y sus equivalentes evocarán la idea de

<sup>231</sup> Cfr. Frondizi, R., “Valor, estructura, situación”, *Dianoia*. México, año XVIII, núm. 18, 1972, pp. 78-102, <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/1972/dia1972.html> (consulta: 18 de septiembre de 2012).

<sup>232</sup> Sobre la relación y función del derecho como paliativo del dolor padecido e inhibidor del dolor infringido véase, Ferrajoli, Luigi, “Derecho y dolor”, *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*. México, núm. 27 (octubre 2007). Sobre la relación del derecho con el “florecimiento humano”, véase, Finnis, John, *Ley natural y derecho natural*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000.

conducción y ajuste entre varios, sea estático o dinámico con cierta estabilidad y duración.<sup>233</sup>

El derecho sostiene, guarda, protege, conduce rectamente, guía hacia la paz y la armonía, hacia el florecimiento y desarrollo, desterrando la violencia y el sufrimiento. Pero aún más. En este descubrimiento de la “naturaleza”, “esencia”, “espíritu”, “*ethos*”, y/o “*deontos*”, tanto como el “*axios*” y el “*telos*” del derecho, a través de sus funciones y de sus etimologías, hemos encontrado una palabra: “ajustar”. En la cita anterior de Peces Barba, leemos que indica que la palabra derecho evoca el ajuste entre varios. El ajuste de las pretensiones entre contrarios. Un ajuste no solo entre esos contrarios sino, y principalmente, ajuste respecto de unos criterios que son los valores. La justicia en primerísimo lugar. (Y todavía cabe preguntar, así *sotto voce* ¿en primerísimo lugar?).

*Ius* es la palabra que utilizaban los romanos y tiene unas raíces peculiares:

El término *ius* deriva de dos raíces de la lengua indoeuropea: *yuj* y *yewes*, que son muy parecidas, pero que tienen usos que finalmente quedarán relacionados en nuestra cultura occidental. La primera raíz *yuj* —o *yeug*— significa, en un primer sentido, “unir, juntar, atar o vincular” [...].

*Yewes* —o *yóh*— en sánscrito significa de modo genérico *salud*, pero también se utilizaba, específicamente, para referirse a la *actividad del restablecimiento* o la recuperación del orden de algo perturbado. Por eso podemos decir que *yewes* —o *yuj*— es *rehabilitación*, una unión con finalidad curativa o profiláctica; es la acción de *reunir* elementos considerados de acuerdo con una condición previa de separación o ruptura para establecer un estado sano y saludable. En un primer momento el *ius* consistía en *mandar, reunir, ordenar* los elementos separados de un todo para alcanzar y mantener un estado de sanidad y bienestar.<sup>234</sup>

<sup>233</sup> Hernández Franco, Juan Alberto y Castañeda y G., Daniel H., *Curso de filosofía del derecho*, op. cit., pp. 55-56. El último entrecomillado contiene una cita de Peces Barba, Gregorio, *Introducción a la filosofía del derecho*. Madrid, Debate, 1994, p. 22.

<sup>234</sup> *Ibidem*, pp. 49-50.



Lo jurídico es lo referente a la unión y ajuste de lo desunido que debe estar unido. Devolver lo suyo de cada cosa a cada cosa, de cada quien a cada quien, darle a cada cosa su lugar y a cada quien lo suyo, facultades judicativas del *logos* humano y que regularmente se confunden dando a cada quien su lugar y a cada cosa lo suyo, cometiendo las más groseras exclusiones e injusticias.

Así, el derecho es el sistema de normas, hechos y valores que regulan las relaciones de los seres humanos en sociedad, protegiendo a los seres humanos en esas relaciones, dándole a cada quien lo suyo y dándoles o creando las condiciones de posibilidad mínimas para su florecimiento y desarrollo (aunque decidan libremente no desarrollarse y ser unos cretinos). El derecho provee las condiciones de posibilidad para que el ser humano tenga lo suyo, su libertad y, libremente, viva la forma de vida que mejor le parezca. ¿Y cuál es el deber y el deber ser del profesional o profesionista del derecho, del abogado o jurista, a la luz de estas ideas? Diremos algunas palabras en el último apartado de este capítulo.

La filosofía del derecho, orientándonos arbitrariamente por las etimologías de sus vocablos y por la teoría unitaria de los derechos humanos que perfilamos, sería entonces amor a la sabiduría *iuris*; la constante y perpétua voluntad de querer el conocimiento y la experiencia de vida que nos proporcionen la prudencia adecuada para darle a cada quien de la manera más directa posible el debido reconocimiento y respeto a su dignidad y libertad de manera correcta, es decir, según un patrón de corrección que no es otra cosa que la “rectitud” de los principios ético-jurídicos fundamentales o derechos humanos.

### 3.6. LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ESTADO

El Poder Legislativo, en la teoría de la democracia contemporánea, es simple y sencillamente el pueblo.<sup>235</sup> La democracia contemporánea se configura como una democracia indirecta, es decir, el pueblo todo no puede ejercer directamente el gobierno y el poder, por lo que tiene que delegarlo en representantes voluntarios sacados de entre los propios miembros del pueblo. Aclaremos dos cosas, esa delegación de poder no es un traslado de imperio, no se traslada todo el poder, los servidores electos o designados deben mantener su relación directa con la fuente de poder soberano; tampoco es una cesión de derechos, sino que es un mandato; y, por otro lado, el pueblo ha de conservar el poder manifestado en su ejercicio (si el poder no se ejerce no es nada) manifestado a su vez en la participación ciudadana “la esencia de la democracia no es la representación, sino la participación”.

Estos representantes tienen que organizar y coordinar el ejercicio de las libertades de todos, pues como nos recuerda Kant: “derecho es... el conjunto de condiciones bajo las cuales el libre albedrío de uno puede conciliarse con el libre albedrío del otro, según una ley común de la libertad”.<sup>236</sup> Pero eso no es todo. Esta definición del derecho se ha enunciado con el apotegma cuya indicación reitera: la libertad de uno termina donde empieza la libertad del otro, pero antes de ello y como ya hemos indicado en perspectiva transpersonal, la libertad de uno empieza donde empieza la libertad del otro, y no son apotegmas contrarios y, aunque parezcan paradójicos, son complementarios.

Al ser las personas interdependientes y su construcción como tales una construcción social (heterónomo-autónoma), en donde es deseable alcanzar mayores grados de autonomía, que solo es posible en relación con otros seres humanos, nuestra libertad depende (interdepende) de la libertad de los demás. Por tanto, el legislador

---

<sup>235</sup> El pueblo es el titular del poder y tiene poder sobre el pueblo mismo. El problema más complejo no es el de la titularidad sino el del ejercicio del poder. En la democracia contemporánea sucede que el pueblo es titular y se supondría que además ejerce el poder por medio de sus representantes, convirtiendo la democracia representativa o indirecta en una democracia participativa. Desgraciadamente, por lo menos en nuestro país, estamos lejos de ello y los poderes ejercen el poder otorgado por el pueblo a espaldas del mismo, en muchos casos, con la propia anuencia de la mayoría que está más ocupada en sus propios asuntos que en los asuntos públicos. Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?* México, Taurus, 2008, pp. 35 y ss.

<sup>236</sup> Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989, pp. 39-40.

originario o Constituyente debe tomar en cuenta esta interdependencia de derechos y libertades a la hora de constituir un Estado cuyo único y esencial propósito es proveer de las condiciones de posibilidad del desarrollo de la población, para que cada quien tenga lo suyo, la dignidad de hacer su vida como mejor le parezca.

El Estado no otorga los derechos humanos, ni tampoco los reconoce, sino que es el Estado el que es reconocido por la vigencia que les da a esas condiciones de posibilidad; el Estado es constituido y tiene como razón de existir y fundamento a las personas y sus derechos. Por tanto, también, no es el derecho positivo el que le da juridicidad a los derechos humanos, sino que son los derechos humanos los que le darán juridicidad (obligatoriedad vinculante con posibilidad de coacción en caso de que el derecho sea incompetente para convencer o persuadir a los destinatarios —la coacción es violencia institucionalizada y legitimada, pero violencia al fin y solo se aplica cuando los demás mecanismos del derecho han fallado) al derecho positivo, no siendo derecho (lo será *prima facie*), aquel que esté en contra o vulnere derechos humanos (*lex iniusta non est lex* siendo precisamente el criterio de justicia, los derechos humanos).

El legislativo debe establecer la delimitación, o definición de cada derecho según cada aspecto de la vida, dignidad y necesidades humanas para el bien vivir. Pero esta función de definición o delimitación no termina nunca ya que es siempre una función de interpretación y de asignación de significados que se va modificando y ampliando según aumenta la consciencia de nuestra relación entre nosotros y de nosotros con nuestro entorno, según nos vamos dando cuenta de las relaciones interdependientes que nos sujetan y nos hacen humanos. Esta definición de los derechos está a su vez limitada por las primeras definiciones establecidas en la Constitución, pero se continúan y se hacen cada vez que el Legislativo elabora una nueva ley que debe armonizarse con esas definiciones, y cada vez que el Poder Judicial hace interpretación de las mismas afinándolas para hacerlas eficaces en los casos concretos

Por ello, los derechos humanos deben interpretarse y definirse según los principios, de interdependencia, *pro hominem* o *pro persona* (que indica que la definición debe hacerse siempre en el sentido más lato y más protector en favor de las personas, o que se debe aplicar la norma que otorgue mayor protección), el principio de progresividad (que indica que conforme avance el conocimiento y la consciencia humanas acerca de su naturaleza y necesidades, progresivamente se ampliarán los derechos), y el principios de irradiación o transversalidad (que muestra como los derechos humanos

irradiar transversalmente todo el sistema jurídico), entre otros (como el principio de proporcionalidad y sus subprincipios).

El Legislador, a la hora de elaborar las demás leyes del sistema y de ir incorporando nuevas leyes, habrá de tomar en cuenta estos principios para ser acordes y coherentes con lo establecido en la Constitución. La definición, delimitación e interpretación realizada por el Legislador, de los derechos humanos, no es la única ni la más importante, ya que esta labor la hace de manera más acuciosa y constante el Poder Judicial en su papel de controlador de la constitucionalidad. Importante aclarar que, en la práctica, las leyes responden a acuerdos políticos y muy pocas veces el legislador realmente hace la armonización de la nueva ley con las definiciones establecidas primeramente en la Constitución, por lo que el control de la constitucionalidad por parte del Poder Judicial termina siendo el más importante y en muchos casos, prácticamente el único.

Por otro lado, una vez que se han definido los derechos humanos, tanto en la Constitución, como en todas las leyes que expida el Legislador, de una u otra manera deben ser deducidas de esas definiciones y deben ser dimensiones de la protección y fomento del desarrollo de las personas (protección y fomento de los derechos humanos), además, el Legislador tiene, y más a la par que después, limitar los derechos humanos. Y esa limitación debe ser hecha con base a la propia naturaleza humana y a la propia naturaleza de la libertad. Debe entenderse por naturaleza humana, la estructura funcional dialéctica que hemos delineado en el Epílogo.

Consideramos que ha sido un error de la doctrina “naturalista” de los derechos humanos describir estos como absolutos junto con las consecuentes características de preexistentes e inmutables; sin embargo, también es un error de la doctrina “positivista” de los mismos irse al otro extremo y considerarlos enteramente relativos y al arbitrio de la voluntad humana. Ontológicamente no pueden ser absoluto “s”, la misma idea de una pluralidad de dimensiones de la libertad humana, y de una pluralidad de titulares solamente en la medida en que son sujetos y están sujetos y relacionados con otros seres humanos hace ver que los derechos humanos son relativos (como por lo demás todos los entes del universo que sería, en su totalidad, lo único absoluto, sin relación). Esto quiere decir que, por la propia naturaleza humana, constitutivamente relacional (nos humanizamos, nos “construimos” como seres humanos socialmente), y por la propia naturaleza de los derechos humanos (derecho es relación de debitud eminentemente subjetiva), éstos, devienen intrínsecos al ser humano, son

intrínsecos también a otros seres humanos por lo que su disfrute está condicionado por el disfrute igual de los otros que también tienen derecho, en palabras de Bidart:

Derechos humanos sin solidaridad, sin reciprocidad, sin libertad circulatoria, sin igualdad de oportunidades, sin función social, son derechos de privilegio, son derechos sectoriales, son derechos en que los aledaños de la sociedad hacen escarnio de sí mismos, porque son de algunos y no de todos, porque burlan la universalidad general con que se los pregona literariamente.<sup>237</sup>

Los derechos humanos no solo tienen límites intrínsecos a su naturaleza, lo que hace posible su definición y análisis e interpretar la interacción de unos con otros, sino que también son susceptibles de limitación extrínseca en razón a su funcionalidad y de acuerdo con las necesidades de vigencia y efectividad. Un ejemplo serían las acciones afirmativas derivadas en discriminaciones positivas en pro de empoderar y restituir en el goce de sus derechos a aquellos de nuestros “socios” que tienen mermado el ejercicio de los mismos, en favor no solo de los afectados, sino en favor de su interés colectivo, un bien común, que no está por encima de los miembros del colectivo social ni es independiente de ellos, por el contrario conforma el interés fundamental de cada uno de sus miembros, el interés general de tener la condición de posibilidad de tener intereses particulares.

Es así que el Legislador no solo define de manera general y abstracta a los derechos humanos, definiendo sus límites, por consiguiente, tiene la tarea constante de brindar oportunidades iguales a todos los socios, definiendo las limitaciones de los derechos de unos cuando los derechos de otros se vean mermados. Tener un derecho no significa tener derecho abusando del derecho de otro:

[...] la admisión de límites y limitaciones solo tiene en la filosofía de los derechos humanos el sentido único de dar funcionalidad a su ejercicio dentro de un sistema de coexistencia de libertades, de reciprocidades, de solidaridad social, y, en suma, de la noción indiscutible de que los derechos son derechos del hombre en sociedad.<sup>238</sup>

---

<sup>237</sup> Bidart Campos, Germán, *Teoría general de los derechos humanos*, op. cit., p. 215.

<sup>238</sup> *Ibidem*, p. 223.

Existe otra limitación de los derechos: su restricción o suspensión de derechos y garantías en casos de emergencia (“invasión, perturbación grave de la paz pública o cualquier otro que ponga a la sociedad en grave peligro o conflicto” según el artículo 29 de nuestra Constitución). Sin embargo es una facultad colegiada más propia del Poder Ejecutivo que del Legislativo, aunque el primero requiere de la anuencia o aprobación del segundo, existiendo un núcleo duro de derechos y garantías que los acompañan para su adecuado ejercicio, no restringibles ni suspendibles, identificados como jerárquicamente superiores: la no discriminación, reconocimiento de la personalidad, la vida, la integridad, la protección de la familia, al nombre, la nacionalidad, derechos de la niñez, derechos políticos, libertades de pensamiento, conciencia y credo, legalidad e irretroactividad de la ley; prohibición de la pena de muerte, de la esclavitud y la servidumbre, de la desaparición forzada y la tortura.

Hablábamos anteriormente, de dos extremos teóricos en la interpretación de la aparición del fenómeno de los derechos humanos: el extremo teórico que ve a los derechos humanos como absolutos fuera del alcance y arbitrio de la voluntad humana y sobre todo de la voluntad contractual política de los seres humanos en sociedad, postura teórica generalmente sostenida por algunos iusnaturalismos radicales (que postulan la existencia de un derecho natural con el que se identificarían los derechos humanos); y el extremo opuesto que los mira como relativos y construidos totalmente, por el arbitrio de los acuerdos políticos de las sociedades, y variables complementarias, según las situaciones espacio temporales, culturales, económicas, etcétera,<sup>239</sup> postura regularmente sostenida por algunas concepciones igualmente radicales de la corriente iuspositivista (que postula en general que el único derecho es el positivo, el puesto por el hombre, creado por la voluntad, en donde es derecho aquello que la voluntad diga que es derecho y que pueda imponer como tal). De estas dos posturas radicales opuestas se derivan dos formas de definir a los derechos humanos, una que deduce las definiciones y contenidos de los mismos de su propia naturaleza y que postula la inmutabilidad y no limitación de los derechos humanos, y la otra, insta que los contenidos y límites componen variables al arbitrio del legislador.<sup>240</sup> Creemos que ambas posturas están equivocadas.

---

<sup>239</sup> Para los factores que condicionan los derechos humanos *cfr.*, Bidart, Germán, *op. cit.*, pp. 233 y ss.

<sup>240</sup> Duran, Willman. “Los derechos fundamentales como contenido esencial del Estado de Derecho”. *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, 2003. En Biblioteca Jurídica Virtual del Insti-

La postura intermedia señalaría la existencia de un núcleo duro<sup>241</sup> o contenido esencial de los derechos que sería el límite de la intervención del Legislador, es decir el legislador no puede derogar ni abrogar derechos humanos, tampoco puede definirlos más allá de lo razonable, de acuerdo con la naturaleza humana y la naturaleza y función de los propios derechos; tampoco puede el legislador limitarlos de tal manera que se hagan inoperantes ni debe, por lo menos en teoría, expedir leyes que sean contrarias o lesivas de ese contenido esencial: “se lesionaría el contenido esencial de un derecho en el caso de que éste quedara sometido a limitaciones que lo hicieran impracticable, lo dificultaran más allá de lo razonable, o lo despojaron de la protección necesaria”.<sup>242</sup>

De acuerdo con Ferrajoli, no solo en el plano axiológico, propio de la filosofía política, sino también en el fenomenológico, de la historia y de la sociología jurídica, se puede identificar en el sufrimiento y en el dolor el fundamento y origen de los derechos humanos.<sup>243</sup> Ninguno de estos derechos ha sido una obra graciosa del Estado; así como tampoco han sido producto de la obra teórica de pensador alguno. Los derechos humanos, sin importar de cual se trate, han sido producto de las revoluciones, de las luchas sangrientas, alimentadas por la opresión, la discriminación, el dolor y el abuso. Todos ellos se han impuesto como la ley del más débil sobre el más fuerte. La ley del más fuerte dio lugar al fascismo y el nazismo, legitimó guerras, invasiones, destrucciones, violaciones a la vida y la dignidad de otros seres humanos.

El respeto de los derechos humanos parte de una mutación del paradigma iuspositivista que ha de considerarse como su complemento. Su positivación no solo deviene

---

tuto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, consulta del 1 de marzo de 2012, accesible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=dconstla&n=2003>

<sup>241</sup> Nos referimos a un núcleo duro de diferente tipo. Al mostrar las limitaciones expuestas por el artículo 29 constitucional reformado recientemente, encontramos un grupo de derechos que no son restringibles ni suspendibles, núcleo duro del bloque constitucional. Cuando en este momento aludimos a núcleo duro, hablamos del contenido esencial de cada derecho; el derecho a la vida tiene el núcleo duro del disfrute de la misma y derecho a que no sea arrebatada por ninguna autoridad (ni por ningún otro ser humano), núcleo que no sería afectado por el derecho a una muerte digna (eutanasia) y que sí sería afectado con la imposición de la pena de muerte.

<sup>242</sup> La cita original es de Pedro Cruz Villalón, retomada por Pérez Luño y citada con referencia a ambos por Bidart, Germán, *op. cit.*, p. 218.

<sup>243</sup> Ferrajoli, Luigi, “Derecho y dolor”, *op. cit.*, pp. 195-204.

de su existencia y validez formales, también de sus condiciones de validez sustanciales, de aquello que el Constituyente y el Legislador ordinario deben respetar.<sup>244</sup>

### 3.7. BREVE REFLEXIÓN SOBRE LA PROFESIÓN JURÍDICA Y LOS DERECHOS HUMANOS EN PERSPECTIVA TRANSPERSONAL

Cuando estudiamos deontología estudiamos los deberes en dos sentidos, el más evidente es precisamente el estudio de los deberes, lo que debemos hacer, las cuestiones de las que somos responsables por ejercer la profesión y las obligaciones que adquirimos con la protesta de la misma. Pero también, y en un sentido algo menos evidente, también estudiamos el *deber ser* del abogado y del ejercicio profesional, es decir, cómo debe ser un abogado que responda íntegramente a los deberes así establecidos, deber ser que constituye el *ethos* del licenciado en derecho, su carácter, esencia, naturaleza o espíritu.

La deontología tradicionalmente se ha clasificado como una disciplina auxiliar de la ética, junto con la axiología y la teleología. Si bien las taxonomías clasificadoras de las ciencias y sus ciencias auxiliares son útiles en tanto que sirven como guía didáctica de su aprendizaje, por otro lado, son completamente inútiles y absurdas cuando se trata de ver sus relaciones entre sí y con la realidad que pretenden comprender. Por ejemplo, sabemos ahora más que nunca que la ética no es, o solo es en una parte casi insignificante, “la ciencia de la moral”, sino que es el estudio de las condiciones de posibilidad de la libertad y del *ethos* humano, de su estructura ontológica y de cómo esta estructura permite la libertad entendida no como independencia sino como interdependencia y como determinabilidad con posibilidad de autodeterminación con auxilio dialéctico o redefinitorio de la heterodeterminación.<sup>245</sup>

Estas tres materias “auxiliares” no son compartimentos estancos que estudien aspectos enteramente diferenciados, separados o separables entre sí, en el caso que

<sup>244</sup> Cfr. Ferrajoli, Luigi, *Democracia y garantismo*. 2a. ed. Madrid, Trotta, 2010, pp. 128 y 129.

<sup>245</sup> Para una crítica de la ética como ciencia de la moral y una sucinta caracterización de la misma como libertad o espíritu humano véase, Morales Lizarraga, Miguel, “Definición epistemológica de la ética y sus consecuencias. (Crítica posmoderna a la ciencia de la moral)”, en Bouzas Ortiz, Alfonso y Gómez Gallardo, Perla, coords., *Epistemología y epistemología jurídica. Temas a debate*. México, Jus, 2011, pp. 151 a 171.



nos ocupa, de la profesión de abogado y del espíritu del derecho y el abogado. Son más bien tres enfoques diferentes pero relacionados estrechamente sobre un mismo fenómeno, el ser-deber-ser del abogado y su profesión; el espíritu o *ethos* (carácter, habitación o morada en el ser, esencia, espíritu, naturaleza) del abogado que está estrechamente relacionado e integrado con el espíritu o *ethos* del derecho y la ciencia del derecho.

Este enfoque de la “deontología jurídica” no se suele hacer visible en los programas que la incluyen. Lo que regularmente se estudia bajo este rubro son los “Códigos de Ética” de la profesión, que vendrían siendo exhortaciones más o menos edificantes y bienintencionadas sobre cómo se deben comportar moralmente los abogados, es decir, se estudian las normas morales y se incluyen las normas jurídicas que regulan el comportamiento del profesional del derecho. Solo si se tiene suerte se encuentra uno con un profesor que haga evidente los ideales que se encuentran detrás de esas normas morales y jurídicas y, con un poco mayor de suerte, se ponen en relación esos ideales con las estructuras y finalidades del fenómeno jurídico como un fenómeno humano social.

Regularmente ha de entenderse por profesión al acto y efecto de ejercer de manera remunerada conocimientos especializados que son útiles o sirven a la producción de bienes o servicios o la solución de problemas. El ejercicio de la profesión jurídica, de manera muy genérica y sin pretender abarcar todas las áreas, es un servicio que se presta para la solución de controversias, de contraposición de intereses. Un abogado, aboga, convoca, llama<sup>246</sup> en ayuda de su cliente a la ley y a la justicia encarnada en la ley para que se le restituya lo suyo o se le indique qué lo es. Sin embargo, hoy en día, la función preventiva del profesional jurídico ha cobrado relevancia, en especial, por el alto valor de los servicios jurídicos que se requieren al momento de tratar de solucionar problemas que, en el momento adecuado, se pudieron prevenir.

Tomado de la mano está la función de concienciar a sus clientes y asesorarles para que estos tengan una idea de aquello que por derecho es suyo, y evitar transgredir el derecho de otros. Pero la palabra profesión tiene otro significado un poco más profundo. Significa también llevar por delante una fe o creencia, confesar públicamente la fe o la creencia que se tiene y sostiene:

---

<sup>246</sup> Gómez da Silva, Guido, *op. cit.*, p. 20. “Entrada abogado”.

Desde el punto de vista etimológico, el término profesión encierra en sí mismo una idea de desinterés, ya que profesar no significa solamente ejercer un saber o una habilidad, sino también creer o confesar públicamente una creencia (Gómez y Tenti, 1989). La palabra profesión proviene del latín *professio*, *-onis*, que significa acción y efecto de profesar. El uso común del concepto tiene diferentes acepciones, entre ellas, empleo, facultad u oficio que cada uno tiene y ejerce públicamente; protestación o confesión pública de algo (la profesión de fe, de un ideario político, etcétera). En este sentido, profesión puede definirse como una actividad permanente que sirve de medio de vida y que determina el ingreso a un grupo profesional determinado.<sup>247</sup>

¿Qué creencia profesamos los abogados? ¿Cuál es nuestra fe, nuestro credo? ¿En qué creemos los abogados? La respuesta es intuitivamente inmediata. Los abogados creemos en la justicia, en la libertad, en la ley que las encarna, en la seguridad y certeza jurídicas, en la solución pacífica de controversias, en el orden social armónico que lleve al bien común y al desarrollo de la sociedad y de sus componentes, las personas, los seres humanos.

Cuando protestamos nuestra licencia, protestamos conservar el sistema jurídico y juramos protegerlo, defendiendo la justicia y los valores que encarna. Por encima de cualquier cliente y de cualesquiera intereses particulares, quien manda en nosotros o debe mandar es en primer lugar, la justicia y, en segundo término, la ley, siendo la constante y perpetua voluntad de darle a cada quien lo suyo que constituye la vocación del abogado, a lo que está abocado. En este sentido y muy probablemente extralimitándolo (sobre todo para los puristas) todo abogado, aun si se dedica al ejercicio probado de la profesión, es un servidor, pero no de intereses mezquinos, sino de la ley; todo abogado es un servidor público que sirve al bien común al coadyuvar a que cada quien tenga lo suyo. *Supremae legis servi sumus ut liberi esse possimus.*<sup>248</sup>

Aquel que proteste y desempeñe la profesión jurídica trae a costas una enorme carga, misma que se circunscribe a la protección y respeto del derecho, cuyo sis-

---

<sup>247</sup> Fernández Pérez, Jorge, “Elementos que consolidan el concepto de profesión. Notas para su reflexión”. *Revista Electrónica de Investigación Educativa*. Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigación y Desarrollo Educativo, vol. 3, núm. 1, 2001, p. 24. [redie.uabc.mx/vol3no2/contenido-fernandez.pdf](http://redie.uabc.mx/vol3no2/contenido-fernandez.pdf) consulta del 18 de septiembre de 2012.

<sup>248</sup> Cicerón, *De legibus*. “De la ley suprema somos siervos para poder ser libres”.

tema estructural se fundamenta en los derechos humanos, dado que el derecho ha sido creado para el ser humano; así es, para darle lo suyo, su dignidad y, por tanto, su libertad. Los derechos humanos son la forma en que el fenómeno jurídico coadyuva para darle su dignidad al ser humano.

Los derechos humanos son, por un lado, los principios jurídicos fundamentales, son el origen y fundamento del sistema y del Estado y como tal todo el sistema jurídico está transido de los valores e imperativos de estos principios, y desde la organización constitucional del Estado, hasta la sentencia, la circular administrativa y la norma oficial más pequeña, es y debe ser una dimensión de ellos y de esa protección, promoción, respeto y garantía de derechos.

Quien llega a protestar solemnemente tener como norma de conducta la justicia, la moral y la ley, significa que esa misma persona jura aplicar en su ejercicio profesional y en todos los ámbitos de su vida, los derechos humanos pues éstos son la razón de ser del sistema jurídico y lo suyo de las personas en justicia. Debe pues estar dispuesto a conducirse según esos principios fundamentales (libertad y justicia). En ese sentido, todo abogado, aun dedicándose al ámbito del ejercicio privado de la profesión, y en cualquier área del mismo, es un defensor de los derechos humanos, pues estos son el contenido y el criterio de distinción de los preceptos de Ulpiano que deben tener grabados con letras de oro en sus corazones: *vive honestamente, no le hagas daño a nadie y dale a cada quien lo suyo.*



## Epílogo

Las siguientes páginas no solo son las conclusiones de esta investigación, sino que también pretenden ser un resumen de la misma, a manera de epílogo. Retomamos aquí las instrucciones que da el doctor Pablo González Casanova y que ya citamos en la introducción: “¿Cómo leer este libro? De corrido como se acostumbra, o yendo... al epílogo —que también es una síntesis— y de allí hacer un recorrido de principio a fin”.

La perspectiva moderna —de una ética moderna— es la perspectiva del conocimiento. La pretensión sobre *la certeza objetiva y verdadera del conocimiento*; la aprehensión objetiva y cierta de lo conocido, así como *la independencia y la precedencia de la epistemología con respecto de la filosofía y la gnoseología*. La actitud eminentemente moderna es la actitud científica, basada en conocer a través de la razón, por medios objetivos.

La definición moderna o epistemológica de la ética es entonces, que la ética es conocimiento o ciencia de la moral, de las costumbres. Es epistemológica en dos sentidos, primero, queremos conocer qué es la ética y segundo, la ética es conocimiento de la moral o de las costumbres. Es una definición desde la perspectiva de la ciencia del conocimiento. La ética como ciencia de la moral no pretende otra cosa que conocimiento. Pretende objetividad pues, si el investigador faltara a esta premisa, su sub-

jetividad lo convertiría en predicador de una moral y no en un científico de la ética. Así, la subjetividad y el relativismo son los escollos a sortear.

La muestra tomada de manuales de ética al uso, de corte moderno, no hacen una distinción clara de las palabras ética y moral y fijan sus usos sin mayor explicación, la una como ciencia que conoce y la otra como objeto de conocimiento de dicha ciencia, cuando no, francamente se usan como sinónimos, lo cual son, pero no en una univocidad que no tienen. En la mayoría de los casos mostrados se usan ética y moral en su traducción etimológica como costumbres.

Se define a la ética también como la ciencia que estudia la maldad o bondad de los actos humanos. Su objeto de investigación es el bien. Pero la analítica de las palabras, el uso de las mismas y su significado en el sentido de referente empírico, no dan buenos resultados, pues con la palabra bien o bueno se señalan las más variadas situaciones, llevándonos nuevamente al relativismo.

Se entiende por moral, en la modernidad, ya las costumbres, ya los principios o normas que regulan los actos de las personas entre sí y con la sociedad. Normas o reglas adquiridas por hábito o normas y reglas supuestas e impuestas para formar hábitos (en un primer momento, los hábitos forman las regularidades y las reglas, y en un segundo momento son las reglas las que forman las regularidades y los hábitos). Es decir, en una primera mirada al fenómeno, se distinguen los actos humanos y las normas o principios que pueden inferirse de dichos actos y que los regulan.

Podemos rastrear una primera fuente de confusión en las interpretaciones a Cicerón. Él quiso encontrar un vocablo latino que equivaliera en toda su polisemia al vocablo griego *ethos*, sin embargo, las interpretaciones posteriores fijaron *mos* en su raíz etimológica como modo o forma de hacer, con lo que lo hicieron equivalente a hábito o costumbre y, como el jurista romano lo había propuesto como sinónimo de *ethos*, éste también quedó fijado (mal fijado) como costumbres. La modernidad con su giro epistemológico, con su cientificismo positivista, fue la que fijó el significado de ética como ciencia.

La palabra ética también se usa para designar a la filosofía moral, distinguiendo entre ciencia y filosofía como dos niveles distintos de conocimiento. Lo que nos presenta a su turno el problema de la distinción entre ciencia y filosofía que en un principio eran indistinguibles hasta que, en la modernidad, principalmente a mediados del siglo XIX, la ciencia moderna sienta sus fueros. La filosofía queda como crítica de

los supuestos y argumentos obtenidos por la ciencia, también como clarificadora de conceptos, labores en que la ha fijado el positivismo lógico y la filosofía analítica.

Desde este punto de vista del positivismo lógico al que hemos tomado como acimut de la modernidad, existen tres niveles de conocimiento de la ética, en el nivel del conocimiento empírico están los actos humanos como hábitos o regularidades, las costumbres; también se pueden colocar en este nivel las reglas que regulan dichos actos. El siguiente nivel sería el de la ética como ciencia de la moral que induce de las costumbres y las reglas, conceptos, definiciones y principios generales a diferentes sistemas de costumbres. El tercer nivel sería el de la ética como filosofía moral que critica los supuestos y los argumentos diseñados por la ciencia y clarifica los conceptos afinando las definiciones de los mismos.

Este tercer nivel de la filosofía moral tradicionalmente se ubica como una rama de la filosofía práctica, por contraposición a la filosofía especulativa. Esta última trata del conocimiento puro y la primera sobre el conocimiento del actuar humano. Sin embargo, la filosofía por sí misma siempre es práctica, el conocimiento también lo es pues siempre nos permite por lo menos una mejor ubicación de nosotros mismos en la realidad en la cual actuamos, ubicación de la cual partimos.

La propia etimología de la palabra nos revela este amor por la sabiduría, que es distinta del conocimiento, aunque lo abarca, pues la sabiduría es conocimiento y experiencia de vida para ser prudentes, para vivir bien. El fin de la filosofía es la felicidad como proponen las filosofías eudemonistas.

Por tanto, la filosofía primera no es la metafísica, ni la teología, ni la epistemología, ni la lógica, ni la antropología, sino precisamente, la ética, que invierte la relación del amor a la sabiduría a la sabiduría del amor para lograr la libertad y la dignidad necesarias a una vida plena. El conocimiento que le es imperioso al ser humano no es el conocimiento del origen del ser, ni el conocimiento del ser mismo, sino el conocimiento de su propio ser, del uso de su libertad, para poder estar. El conocimiento del sentido de su existencia. La ética es filosofía primera pues es la puesta en cuestión de nuestro estar en relación con otro y de cómo debemos accionar en nuestra relación con ese otro del cual dependemos.

De esta manera, toda filosofía como amor a la sabiduría es una constante y perpetua voluntad de querer el conocimiento y la experiencia vital, la prudencia para ser en plenitud y vivir bien. Por tanto, toda filosofía en ese sentido es eudemonista. Inclusive la filosofía como la búsqueda de la manera correcta de pensar un fenómeno

está alineada a ello, indirecta e imperceptiblemente en la mayoría de los casos, pero no por ello menos alineada a esa finalidad práctica, a esa utilidad.

También la estética como filosofía de la sensibilidad, de la percepción, y también de lo bello es de una manera u otra, por lo menos una herramienta de afinamiento de la facultad de juzgar con la que está íntimamente relacionada. La facultad de juzgar estética y la facultad de juzgar ética se relacionan y el ser humano debe adquirir la prudencia para no confundirlas en su juzgar el mundo para morarlo.

Como pudimos mostrar el modelo formal de la ética moderna, epistemológica es un modelo de pirámide, formada por la inducción como cara ascendente de la pirámide para poner los axiomas y después la deducción como cara descendente para inferir nuevas particularidades o revisar las particularidades con ese patrón de medida. Este modelo formal de pirámide resulta altamente jerarquizado. Lo que en lógica formal abstracta o en lógica de enunciados resulta inofensivo, es decir, la eliminación de lo que contradiga el axioma, en ética, política y derecho no resulta tan inofensivo, se elimina la proposición de un modo de vida distinto al establecido por el axioma y con él, al proponente.

Así el fundamento se vuelve dogmático so pretexto de autoevidente. Por ejemplo, la ética cristiana dejó de revisar críticamente el fundamento de las diversas formas de vida, estableciendo acriticamente una sola manera como forma de vida y como forma de ser y así, las demás formas de vida que no se adecuaban al dogma, eran “antinatural”, por lo que podían además de ser excluidas lógicamente formalmente, ser perseguidas jurídica y políticamente y exterminadas físicamente.

Trasladado a axiología, el resultado en la estimativa tradicional sería por un lado en el objetivismo, que ya existe un parámetro objetivo, el occidental moderno, por ejemplo, sobre lo que es bueno malo, correcto incorrecto, civilizado salvaje, etcétera, con el qué medir las demás formas de vida. Y desde el subjetivismo, que llevaría a un nihilismo y relativismo en el extremo sin posibilidad de excluir conductas y formas de vida para las cuales no hay un parámetro de funcionalidad o de daño.

La ética moderna, siguiendo el modelo piramidal de lógica formal, pretende también establecer definiciones de bien y mal, justo e injusto, debido e indebido, etcétera, a través de la inducción de la diversidad de definiciones y vivencias situadas. Sin que esto sea un procedimiento incorrecto no es completo. Pretende salvar la falta de referente empírico de las proposiciones morales y la relatividad en el sentido de subjetividad de las mismas.



Con base en la empiria social y en la inducción, podemos establecer con Schlick, dos niveles de realidad para la generalización de principios ya en el nivel superior de la ética. Un primer nivel de empiria sería el del punto de vista externo de los actos reiterados en el tiempo que constituyen usos y después costumbres sociales, estas a su vez normas entendidas como regularidades perceptibles y percibidas como obligatorias, y eventualmente principios éticos.

La propia etimología de la palabra ética nos ha dado las primeras pistas de lo que queremos describir —la estructura ontológica del ser humano y su funcionamiento, es decir, su estructura funcional o sistema tal como acontece fenoménicamente. Ethos se dice de dos maneras ἦθος, forma de ser, refiriéndose específicamente a la morada o habitación humanos lo que significa a su vez dos cosas, tanto la habitación intrínseca del λογος, o sea, el cuerpo, como la manera en que el ser humano habita o más bien debe habitar el mundo. Cómo deba habitar el mundo es algo que no está enteramente determinado hay un margen de movimiento.

Este margen de movimiento está significado por ἔθος, como la gran diversidad de formas de habitar el mundo, formas de hacer-se o formas de vida-de vivir. La idea es esta, el ser humano tiene una forma de ser determinada, una estructura ontológica que permite una gran diversidad de formas de vivir. Señala el carácter o personalidad que es construido por el hacer-se a sí mismo. Aunque hay que especificar que existen varios factores en ese hacer-se un carácter o personalidad, en ese hacerse persona, las reacciones instintuales, la acción y el obrar y las determinaciones sociales son altamente influyentes. Por eso afirmamos que ser persona es una construcción social. Solo *ethos* como forma de vivir se identificará con costumbres. Estas son dos dimensiones del mismo fenómeno.

Parte de la confusión que anotamos en el primer capítulo se debe a que la palabra moral que deriva de *mos*, se usaba en latín para designar lo que ambos vocablos griegos hacían con menor ambigüedad, es decir, este modo o forma, se refería tanto a modo o forma de ser o carácter, como a modo o forma de hacer o de vivir por hábito o costumbres. Eventualmente pierde su polisemia y se identificará principalmente como costumbres, aunque también se sigue usando en el sentido científico filosófico de la palabra, como el estudio de las costumbres o como los principios fundamentales de las mismas o inducidos de las mismas.

La hipótesis que aventuramos acerca de por qué se termina identificando ética con una serie de principios ya determinados o con la ciencia de la moral y a las cos-

tumbres con la moral es que resulta muy efectivo para ejercer dominio y opresión. Si los principios ya están determinados, la diversidad de morales solo puede significar que la mayoría están equivocadas o son malas formas de vivir y solo la que es no contradictoria con los principios ya establecidos es la correcta manera de vivir.

Un error de percepción de la ética moderna es que, como en general la modernidad, solo ve individuos autónomos. Así, la igualdad entre las personas no solo sería una igualdad estructural sino igualdad en la potencialidad que provee dicha estructura, potencialidades que dependerían exclusivamente de cada persona llevar a acto. Lo cual no es así, pues la suma de potencialidades que pueden desarrollarse en acto depende de las circunstancias materiales y oportunidades para hacerlo, mismas que redundan en nuevas potencialidades. Es decir, la cultura, el caldo de cultivo de las personas es altamente influyente en su conformación, es más, la cultura es resultado y causa de las relaciones humanas.

Freud, en este sentido comete un error etnocéntrico, pues señala que la cultura, toda cultura, necesariamente causa malestar o neurosis, pues al interiorizarse como superyó o principio del deber en la psique humana, limita el ello o principio del placer, frustrándolo y violentándolo, volviéndolo o sumiso o violento a su vez. En este choque del superyó con el ello, se forma el yo o principio de realidad que aprende a consolar al ello y conformarlo con el superyó, es decir, a volverlo sumiso a las necesidades de la sociedad y su cultura. El problema fundamental es que eso no es una condición necesaria de la cultura, de toda cultura, sino que, aunque puede aparecer y aparece en otras culturas, es peculiar de la cultura occidental moderna que se configura como un superyó opresivo. Esto se refleja en un *ego* configurado como falsa personalidad que se intenta identificar e intenta alcanzar a toda costa los objetos de deseo impuestos por la cultura individualista y de acumulación de riqueza identificada con una individualidad fuerte.

La cultura, y la cultura moderna occidental, cultura afirmativa opresiva, se interioriza a través de la educación en la psique como superyó configurando pre-juicios. En la cultura afirmativa estos pre-juicios discriminan la realidad mediante una falsa percepción de la misma y de sí mismo, lo que configura un *ego* o falsa personalidad con expectativas irreales de sí y del mundo. Las expectativas frustradas o que encuentran oposición, se alimentan de un impulso tanático doble que transforma el poder en dominio, hacia el exterior, como dominio, transformación de la realidad sin conocer plenamente la realidad y las consecuencias de dicha transformación. La forma más

típica de dominio es la imposición de la propiedad, que llega para realizarse plenamente hasta el *ius abutendi*, la consunción o destrucción de la cosa porque es “mía”. Hacia el interior se puede manifestar como una estima de sí mal medida, apego o aversión a sí mismo que llega hasta la adicción. De este mecanismo se aprovecha la cultura afirmativa para afirmar la necesidad de consumo de objetos de deseo e incentivarla.

Esto nos llevará a concluir que el ser humano puede ser visto útilmente como un sistema dialéctico binario, sistema que opera aperturas en la expresión-comunicación y cierres en la reflexión y que, cuando es funcional puede conseguir la estabilidad del sistema que se manifestará en una vida digna con posibilidades de desarrollo o florecimiento. Pero cuando el ser humano por prejuicios se cierra a la comunicación, al hacer-se común con el otro, deja de tener los materiales necesarios para ser-más. Al cerrarse la incompletitud intrínseca llega a operar la enajenación al consumo adictivo, sin dicción, sin habla, sin capacidad de decir no, a sus propios impulsos, ideas, u objetos de apego o aversión visionados así por el *ego* que los mira a través del prejuicio.

En un sentido propio, la cultura es el conjunto de significaciones y valoraciones de un grupo social que lo distingue de otros, que le permite relacionarse entre sí y con el mundo y comprender este mundo. Mediante la educación, específicamente mediante la socialización y más específicamente mediante la culturización el ser humano interioriza con y por otros la cultura y los juicios previos que necesita para hacer las operaciones de relación y de discriminación.

Es mediante la cultura que nos humanizamos, nos cultivamos como personas con roles sociales determinados por esa misma cultura. En este sentido recordamos, Descartes y el individualismo están equivocados con su monismo cerrado y su venir al mundo por un acto individual pues solo en la cultura mediante otros, con otros que nos volvemos personas. En la frase heracliteana que es necesario recordar, el *ethos* sería en este sentido la cultura, las costumbres o la moral social que forman un espíritu comunitario, una forma de ser o ética en el sentido en que ya lo hemos definido aquí, ética social, determina en una buena medida el ser del ser humano, su *ethos* individual tanto en el sentido de ética individual como de moral individual.

Pero sí justo hay malestar en la cultura como afirma Freud, y sí justo ese malestar se ha tornado neurosis en el sentido que él apunta, de una forma de malresolver tácticamente el conflicto entre el ello y el superyó, es solo porque la cultura occidental es castrante en el sentido no de limitar sanamente al ello —el límite es amor como con la caricia que delimita el cuerpo del recién nacido— sino de oprimir, imponiendo,

mediante el imperialismo cultural unos valores esencializados, conceptualizados en abstracto y puestos tanto en una ideología inalcanzable como en productos de mercado con la promesa de que al consumirlos se alcanzarán dichos valores. Ideología en el sentido marxiano, cultura afirmativa en el sentido marcusiano y *ego* siguiendo las ideas de Freud como falsa personalidad, se corresponden a diferentes niveles y son usados, por la cultura occidental de consumo adictivo, para acumular capital, individualizando al ser humano y dejándolo en su soledad, hueco y con la necesidad de llenar ese hueco con los valores envasados en los productos de consumo.

La cultura afirmativa, el sistema capitalista de consumo adictivo basa su éxito en la ideología del alma y de la esencia internas del ser humano envasadas individualmente. Aprovecha la tradición del idealismo platónico y su paso por el cristianismo. Conceptualiza los valores en abstracto y al situarlos en el reino de lo anímico aprovecha la arbitrariedad del subjetivismo axiológico para imponer una definición arbitraria de los valores, definiéndolos como alcanzables sí y solo sí son consumidos a través de los diferentes productos del mercado. Al situar la plenitud humana y el éxito reducido a su puro sentido económico, en la interioridad individual anímica, fomenta la ruptura de las relaciones de alteridad sanas que son de donde emergen los valores entendidos como cualidades estructurales de las relaciones ocasionando que estos se tengan que buscar para alcanzar la planificación en los productos que los ofrecen a través de los eslóganes publicitarios. Al no obtenerse dicha felicidad, dicha plenificación, se cae en la espiral de la adicción al consumo que favorece la acumulación de capital.

El ser humano es un ser incompleto, lo que en otros tiempos y cosmovisiones fue visto como “pecado original” en realidad es, el mecanismo evolutivo con el que puede autodeterminarse, escapando, por poco, a las determinaciones causales de la naturaleza. Esa carencia retratada por Platón es la capacidad que tiene de transformarse y convertirse en proyecto y en esa proyección salir de sí ir hacia el futuro a lo infinito de las posibilidades. Pero no puede hacerlo en el vacío, esas posibilidades son ensayadas o abiertas por el otro, de ahí que el infinito, de posibilidades sea la otredad genérica representada por tantos seres humanos con tantas posibilidades abiertas cada uno. El material para completarse está en la experiencia de los otros y por ello debe abrirse a la otredad.

Sin embargo, esta sensación de incompletitud, esta carencia, puede manifestarse como vacío —existencial— y como apetencia o deseo, voluntad de dominio que necesita independizarse de la otredad para ser plenamente de sí. En ello le va elimi-

nar esa otredad para eliminarla para ganar su independencia ignorando que ello es imposible pues es interdependiente y la libertad no es independencia sino determinabilidad o autodeterminación.

En esto se traba la dialéctica del amo y el esclavo, en el impulso tanático dirigido hacia afuera primero con el afán de eliminar la dependencia hacia el otro y mostrarse absoluto y no relativo. Pero se mantiene la dependencia pues se necesita el reconocimiento y este reconocimiento es necesario para mantener la sensación de absoluto. Y el reconocimiento es necesario ya que el ser humano no puede verse completo, necesita el reflejo del otro para mirarse y aprender de sí, aprehenderse.

El cerrarse al otro en la ignorancia en el afán de independencia, lo vuelve idiota, la frustración de la expectativa de absoluto, de independencia no cumplidas, la impotencia de su voluntad de dominio fallida se transforma en violencia, en tánatos que puede estar volcado hacia el exterior como en el inicio de la dialéctica del amo y el esclavo o puede volcarse hacia el interior, hacia sí en un odio de no poder, autodestrucción. Es la paradoja de la incoherencia. Paradoja, pues por un lado el ser autodeterminable es la incoherencia del ser que es determinado y por otro, la incoherencia en el afán de completitud provoca la desintegración. Desintegración social al romper relación con el otro y por tanto también desintegración moral; desintegración psíquica, desintegración espiritual o ética, pérdida de la libertad de la capacidad de autodeterminación ahora solo guiada por el deseo de dominio, esclavizada al dominio y al resentimiento y así, hasta la desintegración física.

La versión marxiana de la dialéctica del amo y el esclavo es la lucha de clases y en su versión freiriana tendremos la dialéctica de opresores y oprimidos. La ventaja de la versión freiriana para nuestros efectos es que muestra claramente la disfuncionalidad del resentimiento tanto en el opresor como en el oprimido. En el opresor por no poder ser plenamente absoluto, independiente, y en el oprimido por no poder ser opresor. Por ello, Freire señala que la resolución de esa dialéctica negativa solo puede venir del oprimido quien, a través de la resiliencia derivada del sufrimiento, la revelación del amor propio elimina el resentimiento y opera la liberación-emancipación.

La opresión derivada de esta dialéctica del amo y el esclavo solo es posible gracias a la ignorancia, el apego y la aversión. Cuando el ser humano no aprehende bien la realidad propia y de entorno se crea falsas expectativas de ella, lo que provoca apego o aversión a la misma. Cuando esas expectativas no son cumplidas se causa frustra-

ción e impotencia. La principal expectativa es recuperar la sensación de omnipotencia representada por el sentimiento oceánico que narra Freud.

Una forma que se tiene para controlar el mundo y someterlo es la conceptualización, el concepto, la categoría aprehenden al mundo y lo dominan por lo menos en la intelección en la comprensión. Pero esto frecuentemente no para ahí, se quiere controlar o dominar la realidad de ahí la diferencia crucial que debemos hacer entre poder y dominio.

El dominio es un no poder, es la impotencia de no poder controlar el mundo, por lo que se pasa al intento de dominio y de ahí a la opresión. El mundo no es solo la totalidad del mundo, es, principalmente el otro y el yo —confundido con el *ego*— como otro que yo. Es decir, con el *ego* se forma un concepto de sí mismo que debe funcionar como ideal de yo para ir dosificando la autotransformación con un control y dominio a su vez controlados. Cuando eso no sucede cuando la expectativa del *ego* no es cumplida y el *ego* no funciona como ideal de yo sino como falsa personalidad, deviene frustración, impotencia y opresión.

El poder es entonces la esencia determinable, autodeterminable del ser humano, lo que resulta contraintuitivo con respecto del concepto estándar de esencia en occidente que se relaciona con lo determinado e inmutable. Sin embargo, como anotamos con Trías, la esencia del hombre es su existencia su hacerse a sí mismo no sin limitaciones. De ahí que el poder sea lo que puede, el potencial de libre transformación que hemos denominado dignidad. Poder ser lo que se es, libre y autodeterminado, abierto a las posibilidades infinitas. Occidente confunde el poder en el ser humano con el poder en general, en específico con el concepto de fuerza de tipo mecanicista newtoniano.

Esta indistinción, así como la incompreensión del funcionamiento de la estructura ontológica y psíquica del ser humano, a la hora de estudiar las causas de la opresión y el dominio derivan a su vez en afirmar una evaluación errónea y en un pesimismo antropológico, es decir, la falacia de que el ser humano es egoísta por naturaleza. Sin embargo, esto es muy inexacto ya que si bien, es necesario el conocimiento y la educación, es decir, el concurso de otros, la cooperación de otros en la construcción de un *ego* como ideal de yo y en la destrucción de la falsa personalidad y las falsas expectativas, lo cierto es que el ser humano en su estructura ontológica o *ethos*, tiene la posibilidad de ser tanto egoísta como altruista, es más, esto no es una alternativa que es absurda sobre todo si tomamos en cuenta lo que ya hemos establecido desde la perspectiva lógica. La alternativa se presenta desde la no contradicción formal,

pero debe verse desde la complementariedad. Poder no es igual a dominio y dominio deriva en opresión que es fundamentalmente valor negativo o disvalor con diferentes dimensiones.

Los valores no son objetos en el sentido de que sean realidades completamente ajenas al ser humano. No son tampoco meras apreciaciones subjetivas emocionales o psicológicas, individuales o sociales. Tampoco son entidades ideales como los números, pues no son en sí inmutables, ni absolutos ni esenciales. Esto último es importante, que los valores no son esencias ni de las cosas ni ideales. Los valores son relativos, pero no por ello son enteramente particularizados en la dicotomía que pone del lado de la relatividad la subjetividad y la particularidad y viceversa, no son absolutos ni universales. Esto es así pues no caen en la lógica de la no contradicción de esto o lo otro que sirve para formalizar lo cuantitativo, pero que no puede percibir lo cualitativo, sino en la lógica dialéctica. Los valores son cualidades estructurales, o cualidades relacionales o lo que es lo mismo cualidades emergentes.

Un sistema, hemos anotado, es una multiplicidad de relaciones redeterminantes o funcionales —asumiendo que la disfuncionalidad no es necesariamente no funcionalidad. La disposición de las partes en relación o la disposición de la redeterminación de las relaciones provoca la emergencia o no de ciertas cualidades relacionales u otras.

Cuando hablamos del sistema humano y del sistema social, las partes en relación en la estructura tanto de la persona como de la sociedad son seres humanos —alteridad psíquica y espiritual en la persona, otredad física inclusive en el grupos social— y la disposición —que en nosotros se transforma en disposición actitudinal— o posición relativa en el espacio, es la actitud de reconocimiento hacia el otro y hacia nosotros mismos inclusive. Esa capacidad de reconocimiento deriva primero del conocimiento, de conocerme y conocer qué es lo humano en mí para poder reconocerlo en el otro, reconocerme en el otro y al otro en mí mismo, en una reflejo o reflexión. De ahí que características en principio epistemológicas o cognitivas como la atención, por ejemplo, sean primariamente características éticas: quien presta atención puede volverse una persona atenta ya en el sentido gentil de la palabra.

Los valores como cualidades estructurales dependen en su estructura —la estructura del valor— de la presencia de dos personas sujetos uno del otro (tan necesaria es esta binariedad que se interioriza en la estructura psíquica). Los objetos son valorados solo relativa y dependientemente a la relación intersubjetiva y situacional. La situación es otra de las partes de la estructura del valor. Así, los valores positivos, son

el respeto en el reconocimiento, la responsabilidad como respuesta hábil o correcta a la presencia del otro (el reconocimiento y respeto debidos son la respuesta hábil, responsable a esa presencia) y la dignidad, como la capacidad interdependiente de transformarse a sí mismo.

Los valores negativos o disvalores son cualidades emergentes de relaciones indispuestas, en la que los sujetos no están dispuestos a reconocerse y no se responden con la habilidad de reconocerse como sujetos, personas. Entonces se objetivizan. O se es objeto pues se opone a la voluntad del otro que se frustrará pasando al dominio o, por lo tanto, cuando ello ya ha acontecido, se es objeto sin oposición sujeto al dominio del otro. Así el ser humano deja de estar sujeto por la objetividad del mundo, pasando a sujetarla en el dominio tecnológico. Y lo mismo con los seres humanos, se cosifican u objetifican y se les somete a dominio.

En este momento usamos como herramienta de reflexión, metafórica, el famoso *Teorema de la incompletud* de Kurt Gödel que pasamos de la axiomática a la axiología y a la antropología filosófica que nos ocupa de manera, un tanto arbitraria. El teorema de Gödel señala que un sistema cerrado —axiomático— no puede ser completo y coherente al mismo tiempo. Si asumimos al ser humano como individuo, totalidad completa en sí misma e independiente de los demás, el ser humano absolutamente como absoluto —parte de la paradoja de ser humano es ser absoluto y relativo sin contradicción— suelto, sin relación, entonces tenemos que asumir que no está sujeto en la responsabilidad de reconocer y respetar al otro. Pero, más importante, si es individuo, entonces es cerrado, si cerrado completo y si completo incoherente, o lo que es lo mismo entra en contradicción consigo mismo y con los demás.

Sin embargo, como efectivamente el ser humano no es solo un en sí, cerrado y completo, cuando se cierra, y ese cierre no es en la reflexión, sino por pre-juicios, ego o falsa personalidad de creer que es lo que no es y que puede lo que no puede o que no es lo que es y que no puede lo que puede, medida la realidad entorno y la realidad de sí, a través del prisma distorsionante de los prejuicios y el *ego*, sobrevendrá la frustración de las expectativas infundadas, la impotencia y la violencia. El ser que se cierra se idiotiza, si persiste en su idiotización se estupidiza y, como necesita de la experiencia otra y las otras posibilidades que son los otros para completarse, entrará en el vacío de sí —inclusive como vacío existencial, sin sentido de la vida— y en un proceso de desintegración —incoherencia— social —los demás no soportan estar a su lado— psíquica y moral —lo que dice no se ve reflejado en los actos— ética y



espiritual —pérdida de libertad— y hasta física, por ejemplo en el consumo de sustancias psicoactivas y en el desarrollo de adicciones al consumo. Pierde la capacidad originaria de decir no (*a-dictio*), pierde su libertad-dignidad.

A *contrario sensu*, cuando el ser humano asume su incompletud y comprende que su posibilidad de plenitud está en el constante reconocimiento de sí y del otro y en la constante aceptación de esa alteridad intrínseca, que va de la mano con la apertura hacia la realidad signada en principio por dicha otredad, tiene la posibilidad de alcanzar la coherencia, coordinación de existencias con los otros y con ello la integridad. El ser humano así, no es ni cerrado ni abierto sino un sistema dialéctico binario que se abre y cierra al otro, que se redetermina y transforma y desarrolla en esa relación y que necesita de esa relación aún consigo para mantener la integridad.

Así como el valor para emerger necesita de una estructura funcional en la que las partes relacionadas básicas son dos sujetos en situación y que, dependiendo del reconocimiento o no de la importancia del otro en nosotros las cualidades emergentes serán positivas o negativas. Y así como el ser humano es un sistema y por lo tanto tiene una estructura que puede ser funcional o disfuncional en la que están relacionados su *pathos* o *temperamento*, su *logos* como *consciencia*, su *ethos* como *carácter* y su *ethos* como *acciones* y que será funcional cuando la acción y con ella el carácter esté dada desde *logos* y no desde *pathos*. Así también la sociedad es un sistema y posee por tanto una estructura que puede ser funcional o disfuncional.

Las partes relacionadas en el sistema social en su estructura básica evidentemente son personas. Cuando estas personas en sociedad están inmersas en una cultura de reconocimiento y respeto y no en una cultura afirmativa como la hemos definido, entonces las relaciones sociales serán funcionales. Cuando la cultura es afirmativa y hay prejuicios, las relaciones sociales serán disfuncionales, opresivas, represivas. La opresión y sus diferentes dimensiones —exclusión, marginación, explotación, imposición ideológica y violencia— serán sistémicas o estructurales, creando situaciones de vulnerabilidad a los grupos oprimidos. Así es como en sociedad aparecen los grupos en situación de vulnerabilidad que deben proteger los derechos humanos y sus garantías. Una situación en la que unas personas no reconocen y respetan a otras y las aniquilan, necrosando el tejido social, es decir, propiciando la desintegración social.

La dignidad libertad es un binomio indisoluble y debe mirarse no como esencias cualidades individuales sino como cualidades relacionales o emergentes. Son cualidades de las relaciones humanas que emergen cuando las partes en la relación, dos

personas, que se sujetan una a la otra en la responsabilidad, están dispuestas al reconocimiento mutuo porque les fue transmitido conocimiento y experiencia de intuición y empatía, criterio de reflexión para destruir prejuicios y poder verse reflejados uno en el otro y el otro en sí. De ese reconocimiento y comprensión mutua, emerge el respeto, la libertad y la dignidad. La dignidad como capacidad de transformarse a sí y al entorno; transformarse gracias a la exponenciación de experiencia compartida con otros. Libertad como capacidad de decir no a las determinaciones opresivas, así como a la capacidad de elegir entre posibilidades también exponenciadas por el infinito del nosotros, eligiendo responsable, libremente, las que a su vez funcionalicen, protejan y exponencien al sistema, facilitando el desarrollo y la plenitud.

La trascendencia es un ejemplo de la operatividad del sistema humano y de la emergencia de cualidades que por ser relacionales —valores— son compartidas y que, debido a que también el ser humano está en relación consigo mismo a través del superyó o interiorización psíquica de la alteridad, parecieran como cualidades esenciales. La visión tradicional de la trascendencia es la individualista esencialista precisamente, en la que se busca que el yo trascienda y permanezca ya en un mundo supraterrrenal ya en la empiria de la cultura, la memoria, la obra. Sin embargo, para la operatividad del ser eso es intrascendente. Más bien la trascendencia importante, como hemos visto, no es la propia en el otro, pues de ello no podemos tener certeza ni utilidad. Es la trascendencia del otro y sus experiencias y posibilidades en nosotros lo que es importante para a su vez trascendernos a nosotros mismos superando las iniciales limitaciones de nuestras propias características.

Esto debe ir dejando más clara el tipo de ética que se propone en este trabajo de investigación. La ética posmoderna es una ética dialéctica de la alteridad, a la vez fenomenológica y ontológica, una ética sistémica, compleja y emergente. No elimina o rechaza la ética individualista epistemológica de la modernidad, sino que la engloba y pretende superarla conservándola. No es posmodernidad en el sentido de derivar en la total incertidumbre ni en el total rechazo a los fundamentos, ni a la universalidad, derivando en subjetivismos y relativismos absurdos. Pretende hacer una dialéctica de estos elementos.

La responsabilidad jurídica es una responsabilidad de consecuencias, es decir, es vista desde una perspectiva *ex post facto*, se fija en la consecuencia del acto, no en el origen del acto. El derecho, visto de esta manera resta responsabilidad al ser humano pues toma las decisiones por él, lo que solo es correcto cuando el acto originario

del derecho coincide con el acto originario de la responsabilidad que se incardina en el derecho.

La decisión libre y responsable, digna, debe ser tomada de antemano e incardinada en el derecho para que éste sea auténtico y no meramente técnico instrumental, pues el derecho, después de este acto originario o inclusive sin él, como derecho instrumental, tomará en cuenta la responsabilidad solo como consecuencia. El derecho contiene normativamente una obligación y el obstáculo al que enfrenta la voluntad de la persona ligándola o atándola es el mismo derecho como derecho objetivo. Con la obligación establece el deber de cumplir con dicha obligación y con el deber la responsabilidad por el incumplimiento o consecuencias de los actos de incumplimiento.

Desde la perspectiva ética, la responsabilidad, al ser consustancial con la libertad, está en el origen mismo del acto. No es que desde una u otra perspectiva no esté presente la otra, pero el derecho instrumental puede llegar a ser ciego al acto libre y responsable originario fijándose solo en la consecuencia. Quien es responsable del acto es responsable de la consecuencia. En la ética, quien sujeta la voluntad de una persona es un sujeto, otra persona, nos ata, nos liga, nos llama en la terminología de Levinas. Es el llamado original, el clamor originario “heme aquí”, la presencia del otro la que nos sujeta a la toma de decisión ¿qué hacer ante su presencia? La respuesta hábil, la decisión responsable es abrirse a la expresión y entrar en comunicación, lo que conlleva el riesgo de no ser recibido.

De esta manera la responsabilidad es el acto originario del uso del poder sin dominio, del poder abrirse y expresarse, salir de sí al encuentro del otro en espera de la reciprocidad para entrar a la dialéctica de la comunicación y común unión con el otro. Se puede actuar fuera del poder en el dominio, pero esa no es la respuesta debida. La respuesta debida es la respuesta hábil, de ahí que el deber venga después de la responsabilidad y después del deber, la obligación.

La obligación deviene del enfrentamiento de voluntades de intereses distintos. Ante dicho enfrentamiento se está ligado en la obligación de deliberar junto con el otro. Ya no es el juicio crítico racional simple, individual que ocurre en la consciencia personal. Es la deliberación a través del diálogo que lleva a la negociación y a la toma de acuerdos. Y de ese acuerdo de voluntades es que surge la norma y el derecho. Así, la racionalidad ampliada con la razonabilidad está atravesada por la intuición y empatía con el otro lo que requiere el aprendizaje del uso de las emociones y sentimientos. Uso de la razón de no contradicción, cálculo de interés utilitario egoísta, juicio

crítico de experiencia propia, intuición y empatía con el otro, dialéctica de la deliberación con él, negociación y acuerdo para coordinar nuestros intereses. Eso nos hace racionales en sentido amplio, responsables, libres y dignos.

La ética moderna, epistemológica que solo podía tomar en cuenta la perspectiva egoísta individualista, tornándose egocéntrica, pues está basada en el una antropología igualmente individualista y en una perspectiva epistemológica del mismo talante no es una ética de la integridad, o solo lo es en el sentido abstracto de mantener la integridad del individuo por la vía de la coherencia —lógica— entre sus principios de acción y sus actos, con la esperanza de que ello mantenga la integridad social al estilo de la esperanza de la mano invisible. Sin embargo, esto no es así, pues en la vía de los hechos, la ética egocéntrica de la modernidad lleva a lo contrario como hemos intentado demostrar a lo largo de esta investigación y especialmente en este capítulo. El egoísmo desintegra, desliga la sociedad y al individuo mismo, creando vacíos existenciales, espirituales de libertad y dignidad y propiciando el consumo y la acumulación de capital.

La ética posmoderna —con la definición del concepto de posmodernidad establecida con sus particularidades en esta investigación— da cuenta de los procesos de integración auténticos, funcionales, que mantienen la cohesión de la persona en sí misma y con sus semejantes y con ello el funcionamiento, estabilidad y cohesión social. Es una ética que da cuenta y es propicia a la religación, al volver a establecer los lazos sanos entre personas y grupos y sociedades.

Una vez que determinamos las características de lo que ha sido la ética en la modernidad y las posibles características de una ética posmoderna, intentamos aplicar ésta a la comprensión del fenómeno de los derechos humanos, pero para ello primero había que hacer la misma operación, es decir, criticar la perspectiva moderna de los derechos humanos, perspectiva conceptualista, analítica, epistemológica encarnada en la teoría generacional. Después de hacer esta crítica a la teoría generacional y a la operatividad moderna de los derechos, hacemos la propuesta de una teoría unitaria de los mismos.

La teoría generacional es una teoría que no debe pretenderse descriptiva del fenómeno de los derechos humanos ni mucho menos ontológica. Si bien tiene algunos presupuestos antropológicos, estos son más tendentes al individualismo, aunque declaradamente sean personalistas. Es una teoría que no sirve para decir qué y cómo son los derechos humanos, más bien es una teoría con ciertos beneficios pedagógicos,

didácticos si se aclaran con buena ocasión, pues solo sirve para describir el cuándo emergieron los derechos humanos en la era moderna del occidente europeo, en ese sentido es muy limitada. También puede servir, pero de manera poco útil e incompleta para responder acerca del cómo surgen estos derechos.

La teoría generacional es engañosa en el sentido de que se puede suponer que las generaciones subsiguientes superan a las generaciones anteriores y que inclusive podría haber un número indeterminado de generaciones conforme va evolucionando, progresando, desarrollándose o floreciendo la humanidad según el modelo occidental de desarrollo, progreso e inclusive según una mala interpretación del significado y funcionamiento biológico de la evolución.

Consideramos solamente las tres primeras generaciones de la teoría estándar. Los diferentes desarrollos incluyen hasta seis generaciones. La primera generación estrictamente individual, de los derechos civiles y políticos; la segunda, los derechos económicos sociales y culturales; la tercera los derechos colectivos y difusos, derechos de solidaridad, de fraternidad. A esta generación la hemos denominado derechos “transpersonales”. La cuarta generación varía en su referente, ya como los derechos de las tres primeras generaciones, pero llevadas al ciberespacio, ya como los derechos de los animales no humanos. Quinta generación derechos de la inteligencia artificial; sexta generación derechos de los posts o trans humanos.

La cuarta generación es pues la problematización de los derechos de las tres primeras generaciones en el ámbito virtual o los derechos de animales no humanos. Las siguientes generaciones son problematizaciones que, si bien pertinentes, se acercan más a la ciencia ficción y solo pueden ser por ahora objeto de la especulación. Por lo tanto, nos ocupamos exclusivamente de la teoría generacional estándar. Aunque hay que tener en mente que al ser el ciberespacio, o espacio virtual de internet, un mundo altamente interconectado e interdependiente, con características sistémicas de retroalimentación y redeterminación, hace más evidentes las características de los derechos humanos como la interdependencia e integralidad. Conceptos que se han tomado de la teoría de sistemas y en específico de sistemas informáticos precisamente.

Las clasificaciones o taxonomías a la par que grandes ventajas al progreso del conocimiento, pueden traer a su vez grandes desventajas, sobre todo, porque en ellas pueden ocultarse relaciones de dominio que nada tienen que ver con el avance de la ciencia. Hemos visto, con Eugenio Trías que la conceptualización, categorización y posterior elaboración de taxonomías, son una forma de dominar el mundo, de atra-

parlo en los límites del concepto y de ordenarlo, darle órdenes en los confines de la clasificación.

Esto que, repetimos, tiene sus ventajas, respecto de fenómenos cualitativos tiene grandes desventajas, como el hacer invisible gran parte de su funcionalidad. Esto es lo que ha ocurrido con la teoría generacional de los derechos humanos. Se ha llegado al grado inclusive de hipostasiar los conceptos que señalan cada uno de los derechos e incluso a identificar derechos humanos con un mero discurso. Este proceso de reificación e hipostaciación de los derechos humanos y sobre todo de sus conceptos, responde al trasfondo esencialista e individualista de los mismos.

La historia de los derechos humanos que pretende mostrarse en la teoría generacional comienza ya con sendos errores etnocéntricos. En primer término, se reputa inconscientemente como historia universal de los derechos humanos situando su comienzo en la Europa moderna o como más antes en la Europa medieval. Se aduce que antes de esa fecha no existía el concepto de derechos humanos. Pero lo que debe buscarse es el fenómeno que pueda señalarse con el concepto. Entonces solo es historia, europea moderna y conceptual de los derechos humanos, no ontológica ni fenoménica ni mucho menos historia universal. No retrata que, las reivindicaciones y exigencias que en parte estos significan han estado presentes en la humanidad muy probablemente desde la misma aparición del lenguaje.

Los derechos humanos comenzaron a surgir con la idea de un estatuto jurídico que amparaba a la persona más allá de su lugar de origen, configurándose poco a poco como derechos subjetivos. Sin embargo, como su horizonte antropológico fue el individualismo basado en la igualdad abstracta de todos los seres humanos ya ante dios ya ante la ley, miles de seres humanos quedaron imposibilitados de la posibilidad de exigencia real de sus subjetividades.

Este horizonte antropológico individualista surge a su vez por diversos factores, entre los que encontramos como el más importante el sisma luterano que ocasiona el surgimiento del Estado moderno primeramente configurado como Estado absoluto, el surgimiento del derecho internacional moderno, el surgimiento del racionalismo y el germen del individualismo al configurar un coto interno en la consciencia del individuo en el que puede comunicarse con su dios sin necesidad de acudir a la asamblea o comunidad para la intermediación ni mucho menos a la iglesia y sus oficiales como administradores de esa intermediación.

Detrás del horizonte antropológico del individualismo de igualdad formal se esconde la proyección de la autopercepción de un grupo humano particular y especialmente de una clase social particular. La clase burguesa que va desde el comerciante *sine nobiliate*, hasta el aristócrata de la vieja nobleza burguesa que logró hacer el paso del sistema feudal al nuevo sistema de terratenencia.

El nuevo tipo de Estado, el Estado Liberal de Derecho, termina sirviendo de coartada al capital burgués para que los reclamos de las clases inferiores por no poder alcanzar las libertades materiales necesarias a la vida digna —y que son culpabilizadas por ello, pues son iguales en voluntad, racionalidad y egoísmo además de haber ya conquistado la igualdad formal— no lleguen a sus verdaderos destinatarios.

El derecho de este nuevo tipo de Estado, el derecho moderno, responde lógicamente a las necesidades de esta clase social que ha tomado el poder. No es un derecho que proteja personas, pues la persona solo es una entidad abstracta centro de imputaciones del derecho positivo. Es un derecho que protege transacciones comerciales y acumulación de capital.

Hay una identificación entre derecho y Estado, entre legalidad y legitimidad. Los derechos subjetivos son vistos como otorgados por el derecho positivo y este a su vez es producido por el Estado que es finalmente la clase social triunfante de las revoluciones liberales, por lo que los derechos subjetivos terminan siendo concesiones gratuitas. Las clases dominadas están sujetas a la objetividad del derecho objetivo o sea están al gairete de los intereses de las clases dominantes.

Esta transformación del derecho es a la vez reflejo de la transformación de la sociedad cuyo fin natural es su propia reproducción y que terminará encausada, toda la fuerza social a la producción para la acumulación de capital mediada por la ideología del desarrollo y el progreso, es decir, esa acumulación de capital llevaría progresivamente a la abundancia de bienes para todos, solo que algunos, la mayoría no lo alcanzarían nunca.

El derecho moderno debilitado por el vaciamiento formalista es, mediante el cientificismo positivista y su metodología inductivista-deductivista, reducido a norma y ésta a forma sin contenido. Por otro lado, moral y ética se confunden y al no cuadrar en los ideales de universalidad y objetividad, relativizándose y subjetivándose, se separan del derecho. Esto lleva a la consecuencia de que, las formas universales del derecho se llenan de contenidos particularizados. No solo particularizados

en el sentido de las necesidades sociales que intentan cubrir, sino en el sentido de los intereses de clase que en él terminan ocultándose.

La norma, el derecho, al quedar vacío de valor, por la relativización de la ética al quedar asimilada a la moral, redujo su validez a validez formal que significa en la realidad la práctica de la violencia institucionalizada, la intimidación por la coerción o la fuerza física legitimada en la coacción. El derecho moderno se reduce a violencia y reduce sus funciones a la de control, transformado en dominio, social eliminando o reduciendo, algunas de sus más importantes funciones como la integradora y la educativa.

La reacción contra el modelo positivista formalista no se hizo esperar, y si bien data desde los inicios del mismo siglo XIX por ejemplo con la jurisprudencia de intereses y la escuela histórica, lo cierto es que no es sino hasta después del desastre de la Segunda Guerra Mundial que se piensa en reincorporar los valores y con ellos la subjetividad, por ejemplo con las teorías de la argumentación jurídica, las corrientes críticas del derecho tanto en Europa, como en Norteamérica y América Latina, et-*cétera*; o filosofías como el existencialismo y el personalismo así como las éticas de Levinas y Ricoeur.

Los derechos de primera generación fracasan pues al tener de fondo un horizonte antropológico que tiene al ser humano como individuo egoísta y como ideal el blanco europeo propietario, además de proyectar una abstracción de seres iguales ontológica y materialmente, millones de seres humanos no entran en la membresía ni tienen dichas condiciones materiales para poder respaldar sus exigencias. Al estar supeditados a condiciones materiales para su realización terminan siendo privilegios de unos cuantos. Además, están pensados en una individualidad abstracta esencialista formal y no tomó en cuenta la interdependencia.

Con el advenimiento del Estado liberal de derecho la situación de las clases traicionadas —el campesinado y el artesanado ahora convertidos en obreros o proletariado por la revolución industrial— empeoró entre otras cosas, con el éxodo del ámbito rural al urbano y el consecuente hacinamiento popular en zonas marginales de cinturones de miseria alrededor de las industrias. Y el dicho Estado liberal con funciones mínimas de policía resultó ideal para la represión de las manifestaciones populares en su reclamo de derechos.

Los derechos de segunda generación fracasan por varias razones, pero de base son fundamentalmente las mismas causantes del fracaso de los derechos de primera



generación. La base ideológica y operativa de los derechos es el individualismo egoísta y el derecho moderno como derecho diseñado no para proteger personas o equilibrar relaciones de poder sino para proteger transacciones comerciales y la acumulación de capital. La perspectiva individualista, atomista ocasiona que los derechos sociales se vean como derechos de grupos y que estos grupos funcionen entre sí como individuos; así la lucha de clases no llega a ser generalizada en su lucha contra la opresión y solo resulta en beneficios para ciertos grupos o partes de esos grupos. En la actualidad hay versiones de resistencia social que ha tomado en cuenta este componente y da a la lucha una perspectiva interseccional, *i. e.* el movimiento feminista radical da cuenta de los defectos del feminismo liberal blanco, en el que las mujeres quieren su liberación del hombre, pero no la quieren o no incluyen en la lucha a las mujeres negras, etcétera. Por otro lado, la perspectiva diríamos economicista del derecho moderno ocasiona que, tal como sucedió con los derechos individuales que son de quien puede pagarlos, los derechos sociales se vean como programáticos o sujetos a presupuesto. Si no hay dinero para programas sociales o no hay voluntad para el desarrollo social, entonces se libra al libre mercado su realización, pensando que este libre mercado por virtud de la mano invisible equilibrará la lucha de clases. La experiencia demuestra que solo se acrecientan las diferencias y se ensancha el abismo de la desigualdad social.

La anunciada tercera generación de derechos humanos —y las generaciones subsecuentes, que piden tomar en cuenta el ambiente virtual del ciberespacio, los derechos animales y planetarios, la posible toma consciencia de la inteligencia artificial, y la posibilidad también de los trans humanos y post humanos— está destinada al fracaso, con toda probabilidad por las mismas razones por las que las otras generaciones se han vuelto inoperantes y con ello inefectivas. Ello es como ya lo hemos concluido, que el sistema marco en el que se integran es el sistema capitalista de consumo adictivo que también hemos modelado. Pero esta generación revela la necesidad de cambiar de teoría sobre los derechos humanos pues la teoría generacional tiene serios defectos, entre los más importantes que no responde a la pregunta qué son los derechos humanos como fenómeno, y se queda solo en la respuesta de cuándo han emergido en la historia occidental. Es necesaria una teoría unitaria que, dé cuenta de la emergencia de los derechos humanos como fenómeno indivisible, integral e interdependiente, que evidencie la instrumentalización y el uso ideológico opresor de los derechos humanos incardinado en su origen conceptual burgués.

La tercera generación de derechos humanos, aunado a lo anterior, muestra ciertas características de ellos como fenómeno unitario que emerge de las relaciones humanas dispuestas al reconocimiento y respeto como respuesta debida y responsable al otro. Muestra también que esa disposición es una exigencia de liberación y de ahí que se muestre frecuentemente en las reivindicaciones. Otra de las notas que pone en evidencia la emergencia de esta generación es el cambio necesario de consciencia, transitando de la consciencia individualista *ego* centrada, pasando por la consciencia grupal hasta una consciencia transpersonal. Es por ello por lo que hemos preferido llamarle a esta generación derechos transpersonales. Pero habiendo optado por una teoría unitaria, damos cuenta entonces que todos los derechos humanos, o el fenómeno conceptualizado como derechos humanos es un fenómeno transpersonal.

Los llamamos transpersonales, considerando necesario hacer un deslinde respecto de otros usos del término no muy afortunados porque, con todo y estar necesariamente determinados por características particulares y situadas de los seres humanos, pasan a través de estas características, van más allá de los roles sociales, las máscaras que nos ponemos o que nos imponemos unos a otros (estereotipos, prejuicios, discriminaciones de todo cuño) y llegan al rostro de humanidad compartida, de dignidad compartida e interdependiente de todos los seres humanos. Pero no entendida la humanidad en abstracto pues con todo, esta humanidad, insistimos, es situada. Es solo darse cuenta e impedir que estas situaciones o circunstancias jueguen en contra del florecimiento pleno de la dignidad y siempre en favor. Pasa necesariamente de la equivocada percepción del ser humano como individuo, destruyendo el mito del individuo, hasta la comprensión de la construcción interdependiente de todos los seres humanos.

Una teoría unitaria de los derechos humanos, que sea fenomenológica, es decir, que pueda explicar cómo acontecen y qué son los derechos más allá de fórmulas prefabricadas (“los derechos son los derechos inherentes de todo ser humano por el solo hecho de ser humano”), tiene que, además de señalar los fallos de la teoría generacional como ya lo hemos hecho (no explica qué son, separa en generaciones y multiplica los listados de derechos sin que se pueda explicar cada uno con referencia a la propia teoría, está incardinada en la historia occidental europea moderna, etcétera) debe insistir en destruir el mito del individuo. Un primer momento lo podemos localizar en el *cogito ergo sum* cartesiano, que pinta al ser humano como un sistema cerrado autorreferente. Igualmente, contribuye la idea del análisis y la clasificación a partir de ideas claras y distintas.

Las críticas a esta idea que son clave para resquebrajar este mito del individuo las podemos encontrar ya desde la propia división entre nómeno y fenómeno en Kant, pero principalmente en Marx, en la idea de que el ser humano viene al mundo como sujeto por relación social —intersubjetiva— y no por acto de voluntad o de pensamiento. Las críticas continúan en la forma del relativismo y la complementariedad de la física cuántica, la imposibilidad de sistemas cerrados, coherentes y completos de Gödel, los aportes del existencialismo a la comprensión de la libertad y del estructuralismo sistémico. El resultado será una teoría unitaria de los derechos humanos que describa el fenómeno al que se refieren todos los derechos, como un fenómeno que es una cualidad emergente, interdependiente, integral, unitario, y transpersonal. Sin embargo, esta última característica resultó la más problemática por lo que fue necesario hacer un deslinde conceptual.

Hemos visto que en la historia de occidente las transformaciones del Estado moderno han estado íntimamente ligadas a la emergencia fenoménica y conceptual de los derechos humanos. El fenómeno de la opresión hace que acontezca la resistencia a la misma, la represión como reacción y eventualmente la revolución como exigencia de reconocimiento. Esto que ha acontecido en todo tiempo y lugar en el que ha existido opresión, en la modernidad occidental ocasionó la transformación del Estado Absoluto al Estado Liberal, de éste al Estado social, con las derivaciones totalitarias de uno y otro, hasta llegar a un Estado democrático y constitucional de derecho que en el que los derechos humanos como límites y legitimadores del poder no son otorgados por el derecho positivo ni solo reconocidos por éste sino que los derechos son elementos de la juridicidad del derecho positivo y su fuente ética de legitimación. Son los derechos, su garantía, goce y ejercicio efectivos los que nos permiten reconocer si estamos ante derecho (positivo, estatal), autoridad y Estado legítimos.

En esta evolución también puede distinguirse a su vez una evolución que podríamos llamar de consciencia, primero individualista, seguidamente la colectivista o social, con el problema que es solo cuestión de números pues las colectividades en esta etapa se comportan entre sí como los individuos egoístas se comportan entre sí según lo hemos descrito. En este momento surge una desviación aún peor que es la comunidad transpersonal en la definición del concepto tal como la ilustramos con Radbruch, en la que lo transpersonal significa que el individuo, la colectividad el Estado son sacrificables en aras de una idea superior como la nación, el pueblo, la raza

o la cultura. Éste es un transpersonalismo totalitario muy alejado de la forma en que creemos debe ser concebido en relación a los derechos humanos.

Otros sentidos que definen el concepto transpersonal se encuentran en la filosofía personalista de Emmanuel Mounier y en la psicología transpersonal y, aunque ambos tienen parentesco con el sentido que nosotros queremos darle a la palabra, tienen algunas diferencias. Si bien el personalismo trasciende el individualismo y llega al concepto de lo transpersonal, éste se da únicamente en la trascendencia de sí hacia lo exterior y metafísico, en un más allá de la materia. En cuanto a la psicología transpersonal, el concepto está relacionado solamente con la psique o la consciencia que trasciende lo individual e inclusive lo colectivo para formar parte de lo cósmico. Este concepto es el que utilizamos para aplicarlo a los derechos humanos particularmente, pero en general a los valores como cualidades emergentes de las relaciones humanas, es decir, precisamente transpersonales.

Quiere decir que a través de las máscaras o los roles sociales que el ser humano juega con referencia a otras máscaras, se es pleno solamente en el reconocimiento de dichos roles. El reconocimiento de la capacidad de transformación intersubjetiva, de la dignidad o rostro común que está más allá de la máscara y que es compartido. Los derechos humanos y la dignidad y libertad base, como capacidades de transformación, de exigencia y de negación de la opresión, son transpersonales en el sentido pues de que trascienden las situaciones, circunstancias y determinaciones particulares, los roles sociales y características peculiares de las personas, sin dejar de tomarlos en cuenta, pero no tomándolos en cuenta para ejercer opresión con ellos sino lo contrario, para la emancipación y desarrollo plenos.

Las cualidades estructurales son transpersonales pues aunque están determinadas por los circunstanciales roles sociales o máscaras que juega cada persona, son interdependientemente determinadas por las máscaras que usan los demás y que le dan sentido a las nuestras o no según el reconocimiento o la opresión, y no pueden reducirse a ninguna de las partes en lo individual ni al colectivo de las partes sino a la relación y redeterminación de las mismas, es decir, a la disposición que entre ellas tengan de reconocer o no al otro más allá de las máscaras, como persona digna. La transpersonalidad es consecuencia de la interdependencia e interdefinición de los seres humanos.

Hemos establecido que el ser humano es persona porque usa diversas máscaras y que es libre y digno porque puede escoger las máscaras que usa, los roles sociales que juega y como los interioriza, es decir como establece una coherencia entre lo que

hace y los principios que dirigen su acción. Esta coherencia entre los principios que dirigen la acción y las acciones según los roles sociales asumidos se prolonga hacia el exterior en la interdependencia como las relaciones con los otros de los que interdependen nuestros roles. La coherencia hacia los otros es la acción responsable, libre de estar dispuesto a que el otro se autodetermine escogiendo libremente sus roles o máscaras, formando autónomamente su personalidad. Esta coherencia es integridad que, multiplicada por las infinitas variaciones de las disposiciones interdependientes de las relaciones sociales, nos da por resultado la integridad del tejido social.

La espiritualidad en el ser humano no es un mundo metafísico, trascendente allende la fisis. En este sentido el ser humano y su espiritualidad es cultural, pues es producto de la acción humana. La espiritualidad entonces es la toma de conciencia de la interdependencia y de la integralidad de la sociedad y de la propia humanidad como parte integral de esa sociedad. Es cultura por ser una disposición actitudinal de la voluntad de querer para sí y para otro el reconocimiento de la dignidad libertad. Es en resumidas cuentas libertad.

Como lo accesorio sigue la suerte de lo principal, los derechos humanos, siempre entendidos como los conceptos que designan las diferentes formas de disposición y relación en que emergen cualidades estructurales que son funcionales a la dignidad y libertad de las personas, los derechos humanos concluimos, son pues interdependientes e integrales en este sentido, parte de la integridad de las personas y los grupos sociales.

La transpersonalidad acontece cuando a través de los roles sociales del otro construimos inconscientemente primero, pero de preferencia conscientemente mediante una toma de conciencia gradual en intensidad para que sea una construcción libre, nuestra propia personalidad, nuestro propio carácter y a la vez, cuando a través de los roles sociales que jugamos con los otros, más allá de esos roles sociales, de los detalles de su personalidad o de nuestra personalidad de su cultura o la nuestra, sin dejar de lado estos detalles, logramos alcanzar nuestra dignidad cada vez más plenamente, desarrollándonos como seres humanos. La diferencia entre estos dos enfoques del mismo acontecimiento es que el primero toma más en cuenta las máscaras, es en la relación con las máscaras y el otro pasa a través de las máscaras al rostro humano común de dignidad y exigencia de reconocimiento.

Esto es lo que constituye una teoría unitaria de los derechos humanos, en la que estos son, al igual que los seres humanos entre sí, entre sus sociedades y entre estos y estas y el ecosistema, interdependientes, indivisibles e integrales. Estas características

han de mirarse a la luz de la dialéctica entre lo uno y lo múltiple. Esto es así porque el fenómeno base de los derechos humanos es uno y es prácticamente ahistórico, pues comienza en la prehistoria cuando el ser humano evoluciona a la especie con lenguaje y comunicación que somos. Este fenómeno base es la exigencia de reconocimiento y respeto y el reconocimiento y respeto mismos, así como su ausencia y la presencia, en lugar del poder de reconocimiento de la opresión del dominio como cualidades emergentes de la indisposición al reconocimiento.

Este reconocimiento que se exige levantando la voz, diciendo el ¡No! primigenio, es debido en el sentido constituyente de la responsabilidad como condición de la libertad y de la dignidad que son la base, repetimos de los derechos humanos. Las diferentes necesidades circunstanciales o situacionales, las diferentes formas en que los seres humanos nos podemos disponer a ese reconocimiento, en las que podemos responder a esa exigencia, en las que podemos exigir respeto, constituirán las diferentes dimensiones de los derechos humanos que, cuando se tematizan en la modernidad conceptualizándose, aparecerán como concepto de derechos humanos y como los diferentes derechos humanos de los distintos catálogos hasta llegar a la comprensión asentada en la Declaración de Viena de 1993 y en nuestra Constitución mediante la reforma de 2011, entendimiento que comprende a los derechos humanos como interdependientes, indivisibles, integrales, transversales, transpersonales.

Encontramos tres modelos de figuración estructural que valen tanto para el fenómeno social como para el fenómeno de los derechos humanos y el fenómeno jurídico. El primero es el modelo clásico de la lógica formal, de los sistemas axiomáticos, el modelo del fundacionismo que aparece como una pirámide. Este modelo es altamente jerárquico, con un axioma en la cúspide determinando todo lo que se siga lógica y coherentemente de él. Aquí estarían representadas por ejemplo sociedades absolutistas, totalitarias, fundamentalistas como las monarquías absolutas europeas. En el sistema jurídico, aun incluyendo derechos humanos, estos funcionarían como los axiomas del sistema, cuyo contenido debe ser transversal e irradiar por lógica deductiva el resto de las leyes, así éstas deberán ser coherentes con aquellos so pena de inconstitucionalidad.

El segundo modelo es el modelo de balsa que representa al coherentismo. Este representa bien las relaciones de reciprocidad simétrica del derecho moderno como lo hemos descrito, burgués y de contenido eminentemente económico, que protege transacciones mercantiles y acumulación de capital, un derecho que protege al mercado

y no a las personas, que asume a estas existentes solo en la medida en que son sujetas de derechos y obligaciones previamente establecidos de manera general y abstracta, es decir, en el que se asume que todos los individuos son iguales, por lo menos formalmente ante la ley general y abstracta para todos. Este modelo de balsa esquematiza relaciones sinalagmáticas en las que frente a los derechos hay obligaciones recíprocas simétricas y en las que, ante el incumplimiento por una de las partes la otra parte está eximida de cumplir. Formaría una red simétrica al estilo del plano cartesiano.

El tercer modelo es el modelo de rizoma o red de reciprocidad asimétrica. Al que hemos adjetivado de fractal también ya que reproduce la estructura del sistema dialéctico que es el ser humano a distintos niveles, desde lo personal en relación, a lo grupal, lo social, cultural, incluido lo estatal y hasta lo ecosistémico. En este modelo los derechos humanos —y los humanos— no estarían jerarquizados ni habría uno que fuera más importante que otro por lo menos *a priori*. Los derechos son un solo fenómeno, la totalidad del rizoma, que deben, para efectos de disponer las voluntades y actitudes en los deberes que señalan y para efectos de la interpretación, aplicación y eficacia, ser tomados de manera integral, unitaria, interdependiente, indivisible y transpersonal. Pero cada derecho humano como dimensión representa un nódulo del rizoma que también debe ser comprendido si bien nunca de manera aislada en su especial estructura y contexto o condiciones de aparición.

La manera estructural-sistémica de entender al ser humano en su complejidad que nos ha llevado a describir y modelar una teoría unitaria de los derechos humanos como exigencias y condiciones de posibilidad a la vez que cualidades estructurales y funcionales del sistema, también dan pie para repensar la filosofía y el derecho como factores de emancipación y por lo tanto a la filosofía del derecho y la profesión jurídica como elementos indispensables de la posibilidad del desarrollo humano pleno, es decir, digno y libre. Nos lleva un poco lejos de la neutralidad axiológica con que se pensaba al derecho en el iuspositivismo y de la misma neutralidad valorativa con la que se pensaba a la filosofía en la modernidad tardía.

Nos regresa en filosofía, a la idea antigua de que ésta es una preparación para la muerte, pero también para la vida, pues es amor a la sabiduría. El amor —muy lejos de la concepción erótico-romántica— es un anhelo de plenitud, y una constante y perpetua voluntad de alcanzar esa plenitud como lo suyo de los seres humanos comenzando por uno mismo en el amor propio. Concluimos que el amor es justo, pues es una constante y perpetua voluntad de darle lo suyo al ser amado que es amable o

digno de amor y por tanto se desea su plenitud y la propia. La sabiduría como consciencia de la experiencia es experiencia de vida y conocimiento. Se ama la sabiduría porque esta proporciona prudencia para el bien vivir, para vivir con dignidad y libertad. La filosofía es la constante y perpetua voluntad de querer la experiencia y el conocimiento, la prudencia para lograr una vida digna, humana.

El fenómeno jurídico no es ni puede ser ajeno a estas consideraciones. A diferencia del derecho moderno que en lugar de paliar el dolor padecido y eliminar el dolor infligido (como señalamos con Freud y Ferrajoli), protege capital causando más sufrimiento a la humanidad. El derecho debe tener como punto de partida, centro y fin a la persona humana y debe ser condición de posibilidad del desarrollo libre y digno de ésta. Debe proteger y fomentar los valores que hacen posible la vida digna, la capacidad del ser humano de ser libre y decir que no a determinaciones opresivas, la capacidad de intuir, ser empático, reconocer y respetar al otro, de ser responsable en sus relaciones y resolver sus problemas dialogando en la comunicación, en la obligación de deliberar y negociar la realización de sus intereses opuestos. El derecho debe so pena de ser declarado no derecho, eliminar las formas de opresión, las estructuras sociales que son opresivas y que rompen las ligas y desintegran tanto a la sociedad como a los individuos. El derecho como su etimología indica debe ir rectamente a la protección de la persona humana (de ahí el principio *pro persona*).

La filosofía del derecho, tomando al derecho como el *ius* de los romanos y la idea contenida en sus raíces de unión y de ajuste de cada quién con lo suyo y cada uno con los demás para la re-ligación, integración e integridad social, sería la constante y perpetua voluntad de querer la experiencia y el conocimiento de darle a cada quien el reconocimiento y respeto debido y exigido, de darle a cada quien lo suyo, su dignidad y libertad de manera correcta conforme con un patrón de corrección que no son otros que los principios ético-jurídicos fundamentales, los valores representados por los derechos humanos como fines del derecho y que señalan lo que debe hacerse para que existan las condiciones para la libertad, la emancipación, la dignidad el desarrollo pleno de las personas.

La filosofía del derecho debe encontrar esos principios y debe encontrar la forma de hacerlos efectivos, de adecuarlos a las circunstancias de tiempo y espacio. A la vez debe criticar constantemente la adecuación de los sistemas jurídicos, políticos y estatales para que estén alineados con los valores y principios.



El poder de cada persona en relación con el poder de otro, en disposición al diálogo y la comunicación, participando en las cosas públicas, conforma la estructura para la emergencia de la soberanía que siempre reside entonces en el pueblo. Esta soberanía es transmitida mediante mandato a los voluntarios que serán los servidores públicos y, junto con los principios que la integran serán la base, guía, fin y núcleo de protección de la construcción de instituciones, la más integral de ellas el Estado. De esta manera el Estado no es previo a los derechos humanos, no otorga y solo reconoce en el sentido de positivizar los derechos. Más bien es el Estado, su autoridad y legitimidad la que es reconocida en la medida en que las instituciones, el sistema jurídico como derecho positivo, como sistema normativo —que es solo la punta del iceberg del fenómeno jurídico, que implica también hechos y valores— reconocen a su vez y protegen y garantizan los derechos y las personas. Cuando esto no es así, los servidores, las instituciones, las autoridades, el Estado, pierden legitimidad y autoridad corriendo el riesgo de convertirse en Estados fallidos sino pueden garantizar derechos o canallas si pudiendo no lo hacen por conveniencias espurias.

La profesión jurídica y el profesional del derecho no son neutrales como supuso el iuspositivismo más formalista. Desde la perspectiva de derechos humanos que hemos intentado mostrar a lo largo de estas páginas, el abogado jura hacer valer las leyes suponiendo *prima facie* que esas leyes integran a través de la transversalidad e irradiación de los principios ético-jurídicos fundamentales, las cualidades estructurales que permiten ordenar la estructura y disponer las voluntades sociales de manera que se produzca el reconocimiento exigido necesario a la emergencia de la dignidad y la libertad de las personas. Los profesionales del derecho deben llevar a delante la creencia de que esas cualidades y no otras son las necesarias para el desarrollo de la vida plena de las personas sin determinar una forma de vida como la única buena. Deben tener fe en que el derecho es la forma de realización de esos valores en las relaciones y que, si las leyes y las autoridades no actúan según lo debido en los principios fundamentales, entonces deberá impugnar esas normas y actos como ilegítimos.

Esta perspectiva teórica de los derechos humanos, alumbrados por una ética posmoderna como la que hemos delineado, antropológica, sistémica, dota de sentido más pleno a los viejos principios del derecho y la abogacía enunciados por Ulpiano, vivir

de tal manera que estemos dispuestos a reconocer a los demás como entes valiosos y necesarios a nuestra propia dignidad, darles el debido reconocimiento y respeto de manera responsable para ser libres y dignos y no disponernos nunca de manera que esas relaciones se desintegren y ocasionen opresión y sufrimiento.

## Bibliografía

Aguilar Camín, Héctor y Lorenzo Meyer, *A la sombra de la revolución mexicana*. México, Cal y Arena, 1995.

Aguilar Cuevas, Magdalena, coord., *Simposio: los abogados mexicanos y el Ombudsman. Memoria*. México, CNDH, 1992.

Algalita, Investigación Marina: <http://www.algalita.org/about-us/5-Gyres.html>

Almela Pérez, Ramón, “¿Es nosotros el plural de yo?”, *Estudios de Lingüística, ELUA*, Universidad de Alicante, núm. 14, 2000, <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=100302>

Appignanesi, Richard, Chris Garratt *et al.*, *Posmodernismo para principiantes*. Buenos Aires, Era Naciente, 2007.

Aranguren, Jose Luis L., *Ética*. 4a. ed. Madrid, Revista de Occidente, 1968.

Aristóteles, *Ética nicomaquea*. México, UNAM. 1983.

———, *Metafísica*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943.

- , *Metafísica*. Barcelona, Gredos, 2000.
- Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas, resolución: A/CONF.157/23 <http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf/%28Symbol%29/A.CONF.157.23.Sp?Opendocument> 12 de julio de 1993.
- Assagioli, Roberto, *Principio y método de la psicosisíntesis terapéutica*. Madrid, Gaia, 1996.
- Ayer, A. J., *El positivismo lógico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Azuara Pérez, Leandro, *Sociología*, 4a. ed. México, Porrúa, 1980.
- Ballesteros, Jesús, *Posmodernidad. Decadencia o resistencia*. Madrid, Tecnos, 1994.
- Barral, Xavier, *Historia del arte*. México, Cruz O, 2000.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de los objetos*. México, Siglo XXI, 2009.
- Bauman, Zigmunt, *Ética posmoderna*. México, Siglo XXI, 2005.
- , *Libertad*. México, Nueva Imagen, 1991.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Bergson, Henri, *Introducción a la metafísica*. México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1960.
- Berumen Campos, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*. 2a. ed. México, Cárdenas Editores, 2003.
- Beuchot, Mauricio, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. 2a. ed. México, UNAM, 1991.
- , *Sobre el problema de los universales*. 3a. ed. México, UAEM, 2010.
- Bidart Campos, Germán, *Teoría general de los derechos humanos*. México, UNAM, III, 1993.

- Biffi, Franco, *Compendio de la doctrina social católica*. Valencia, EDICEP, 1992.
- Blanché, Robert, *La axiomática*. México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1965.
- Bobbio, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*. 5a ed. México, Fontamara, 1997.
- Bourdieu, Pierre, *Contrafuegos*. Madrid, Anagrama, 1999.
- , *Contrafuegos 2*. Barcelona, Anagrama, 2001.
- Bouzas Ortiz, Alfonso y Gómez Gallardo, Perla, coords., *Epistemología y epistemología jurídica. Temas a debate*. México, Jus, 2011.
- Brown, Radcliffe, *El método de la antropología social*. Barcelona, Anagrama, 1975.
- Calvo, Antonio, “El personalismo de Emmanuel Mournier”, *Revista Arbil*, núm. 61, <http://www.arbil.org/%2861%29calv.htm>
- Cantarell Gamboa, Melvin, *Ética y deontología del servidor público*. México, Hobbington, 2001.
- Cantú, Julieta y Heriberto García, *Historia del arte*. México, Trillas, 2007.
- Carbonell, Miguel, ed., *Neoconstitucionalismo(s)*. Madrid, Trotta, 2003.
- Cárdenas, Jaime, *Introducción al estudio del derecho*. México, Nostra, IJJ-UNAM, 2009.
- Carpintero Benitez, Francisco, *Historia del derecho natural*. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 1999.
- Castro, Elisabetta di, *La razón desencantada. Un acercamiento a la teoría de la elección racional*. México, UNAM-IIF, 2002.
- Casullo, Nicolás, comp., *El debate modernidad pos-modernidad*. Buenos Aires, Editorial Punto Sur, 1989.
- Certeau, Michel de, *La cultura en plural*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.

Chatelet, François, *Una historia de la razón*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1983.

Cicerón, Marco Tulio, “Del Hado”, *Obras completas de Marco Tulio Cicerón*, tomo V. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, <http://info5.juridicas.unam.mx/libros/2/786/11.pdf>

Cicerón, Marco Tulio, *De legibus*. [https://historicodigital.com/download/Cicero%20Marco%20Tulio%20-%20Las%20Leyes%20\(bilingue\).pdf](https://historicodigital.com/download/Cicero%20Marco%20Tulio%20-%20Las%20Leyes%20(bilingue).pdf)

Cioran, Emil, *Breviario de podredumbre*. Barcelona, Suma de Letras, 2001.

Coghlan, Andy y Debora MacKenzie, “Revealed-the capitalist network that runs the world”. *New Scientist*, 19 de octubre de 2011, accesible en línea: <http://www.newscientist.com/article/mg21228354.500-revealed--the-capitalist-network-that-runs-the-world.html>

Comte, Augusto, *La filosofía positiva*. 10a. ed. México, Porrúa, 2006.

Conze, Edward, *El budismo*. México, FCE, 1997.

Copi, Irving, *Introducción a la lógica*. 11a. ed. Buenos Aires, Edudeba, 1971.

Córdova, Lorenzo, *Derecho y poder. Kelsen y Schmitt frente a frente*. México, FCE, 2009.

Cornford, Francis, *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona, Paidós, 1991.

Correas, Óscar, *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*. México, Ediciones Coyoacán, 2003.

Corres Ayala, Patricia, *Ética de la diferencia. Ensayo sobre Emmanuel Levinas*. México, Fontamara, 2009.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Rizoma*. México, Fontamara, 2009.

Descartes, René, *El discurso del método*. México, Porrúa, 1999.

Dumont, Jean, *El amanecer de los derechos humanos. La controversia de Valladolid*. Madrid, Encuentro, 2009.

- Duran, Willman, “Los derechos fundamentales como contenido esencial del Estado de Derecho”, *Anuario de Derecho Constitucional Latinoamericano*, 2003. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, accesible en: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/rev/indice.htm?r=dconstla&n=2003>
- Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico*. México, Premiá, 1981.
- Echeverría, Bolívar, “¿Qué es la modernidad?” Cuaderno 1 del seminario: *Modernidad: visiones y dimensiones*. México, UNAM, 2009.
- Ekmekdjian, Miguel Ángel, “La protección judicial de los intereses difusos en el Derecho constitucional argentino”, *Anuario Iberoamericano de Justicia Constitucional*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, núm 3., 1999.
- Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas I. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis*. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- Enciclopedia de las ciencias sociales*. Bilbao, Asuri Ediciones, 1981.
- Estefanía, Joaquín, *Hij@ ¿qué es la globalización?* México, Santillana, 2002.
- Farina, Juan M., *Defensa del consumidor y del usuario*. 2a. ed. Buenos Aires, Editorial Astrea, 2000.
- Farrington, Benjamin, *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. 6a. ed. Barcelona, Ariel, 1980.
- Fassò, Guido, *Historia de la filosofía del derecho 3, siglos XIX y XX*. Madrid, Ediciones Pirámide, 1982.
- Fernández Pérez, Jorge, “Elementos que consolidan el concepto de profesión. Notas para su reflexión”, *Revista Electrónica de Investigación Educativa*. Universidad Autónoma de Baja California, Instituto de Investigación y Desarrollo Educativo, vol. 3, núm. 1, 2001, p. 24. <https://redie.uabc.mx/redie/article/view/40/75>
- Ferrajoli, Luigi, *Democracia y garantismo*. 2a. ed. Madrid, Trotta, 2010.

- , “Derecho y dolor”, *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 27 (octubre 2007), México: Instituto Tecnológico Autónomo de México.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*. Barcelona, Ariel, 1994.
- Feyerabend, Paul, *Contra el método*. Barcelona, Ariel, 1974.
- Finnis, John, *Ley natural y derecho natural*. Buenos Aires, Abeledo Perrot, 2000.
- Flores Olea, Víctor y Abelardo Mariña Flores, *Crítica de la globalidad*. 3a. ed. México, FCE, 2004.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*. 14a. ed. México, Siglo XXI, 1990.
- , *El orden del discurso*. México, Tusquets, 2009.
- , *Las palabras y las cosas*. 31a. ed. México, Siglo XXI, 2004.
- , *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama, 1970.
- , *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Frankl, Viktor, *Psicoanálisis y existencialismo. Del psicoanálisis a la logoterapia*. 2a. ed. México, FCE, 2010.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 2006.
- Freud, Sigmund, *El yo y el ello*. Madrid, Alianza, 1992.
- , *El malestar en la cultura*. Madrid, Alianza, 2004.
- Fritzen, Silvino José, *La ventana de johari. Ejercicios de dinámica de grupos, de relaciones humanas y de sensibilización*. Santander, Sal Terrae, 1987.
- Fromm, Erich, *Del tener al ser. Caminos y extravíos de la conciencia*. México, Paidós, 1994.
- Fronzizi, Risieri, “Valor, Estructura, Situación”, *Dianoia*, año XVIII, núm. 18, 1972, pp. 78-102, <http://dianoia.filosoficas.unam.mx/info/1972/dia1972.html>



———, *¿Qué son los valores?* México, Fondo de Cultura Económica.

Fukuyama, Francis, *El fin de la Historia y el último hombre*. México, Planeta, 1992.

García, Rolando, *Sistemas complejos. Conceptos, método y fundamentación epistemológica de la investigación interdisciplinaria*. Barcelona, Gedisa, 2008.

García Bacca, Juan David, comp., *Los presocráticos*. 2ª ed. México, FCE, 1996.

García Máynez, Eduardo, *Introducción a la lógica jurídica*. México, Fontamara, 2007.

García Morente, Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*. 13a. ed. México, Porrúa, 1992.

García Moriyón, Félix, *Del socialismo utópico al anarquismo*. Buenos Aires, Terra-mar, 2008.

Gargarella, Roberto, *Las teorías de la justicia después de Rawls*. Barcelona, Paidós, 1999.

Garza, María Teresa de, “La libertad como fundamento de la ética”, *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*. México, FFYL-UNAM, 2009.

Garzón Valdés, Ernesto y Francisco Laporta, *El derecho y la justicia*. Madrid, Trotta, 1996.

Gianella, Alicia, *Método y sistemas axiomáticos. Ficha didáctica*. Buenos Aires, Ediciones Cooperativas, 2008.

Gilly, Adolfo, *La revolución interrumpida*. 2a. ed. México, Era, 2007.

Gilson, E., *La unidad de la experiencia religiosa*. 2a. ed. Buenos Aires, Rialp, 1966.

Gómez de Silva, Guido, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*. México, FCE, COLMEX, 1996.

González, Juliana, *El ethos, destino del hombre*. México, UNAM/FCE. 1997.

———, *Ética y libertad*. 2a. ed. México, UNAM-FCE, 1997.

- González, Roberto. *Aproximaciones a los derechos humanos de cuarta generación*. [http://www.laciudadviva.org/opencms/foro/documentos/fichas/Otros\\_Documentos/Textos/Textos\\_Derechos\\_y\\_Deberes/Roberto\\_Gonzalez\\_AlvarezAproximaciones\\_a\\_los\\_Derechos\\_Humanos\\_de\\_Cuarta\\_Generacion.html](http://www.laciudadviva.org/opencms/foro/documentos/fichas/Otros_Documentos/Textos/Textos_Derechos_y_Deberes/Roberto_Gonzalez_AlvarezAproximaciones_a_los_Derechos_Humanos_de_Cuarta_Generacion.html).
- González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona, Anthropos, 2004.
- González Uribe, Héctor. *Fundamentación filosófica de los derechos humanos ¿Personalismo o transpersonalismo?* Accesible en: [www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/jurid/cont/19/pr/pr20.pdf](http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/jurid/cont/19/pr/pr20.pdf)
- Greenpace: <http://oceans.greenpeace.org/es/our-oceans/pollution/the-trash-vortex>; <http://www.greenpeace.org/international/en/campaigns/oceans/pollution/trash-vortex/>
- Grimal, Pierre, *Diccionario de Mitología Griega y Romana*. España, Paidós, 1994.
- Grof, Stanislav, *Psicología transpersonal*. 6a. ed. Barcelona, Kairós, 2008.
- Guerra López, Rodrigo, *Afirmar a la persona por sí misma*. México, CNDH, 2003.
- Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Introducción a la ética*. 8a. ed. México, Esfinge, 2006.
- Harper, Douglas, *Online Etymology Dictionary*. <http://dictionary.reference.com/browse/> <https://www.etymonline.com/>
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 2007.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Técnos, 2005.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. 4a. ed. México, Porrúa, 1980.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, 2a. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

- , “Logos. Heráclito, fragmento 50”. *Heidegger en castellano*, [http://personales.ciudad.com.ar/M\\_Heidegger/heraclito.htm](http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/heraclito.htm)
- , *Conceptos fundamentales (curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*. Madrid, Alianza, 1994.
- Hernández, José, *Introducción histórica a la filosofía del derecho contemporánea*. Murcia, Universidad de Murcia, 2005.
- Hernández, Juan y Castañeda, Daniel, *Curso de filosofía del derecho*. México, Oxford, 2009.
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*. 8a. ed. Barcelona, Herder, 1978, tomo II.
- Hobsbawm, Eric, *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. 9a. ed. México, Siglo XXI, 1979.
- Houdé, Olivier, *La psicología del niño. Piaget revisado y superado*. 2a. ed. Madrid, Ed. Popular, 2009.
- Human Advancement*, <http://www.humanadvancement.net/blog/index.php?>
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Libro II, parte III.
- Hurtado, Andrés, *Historicidad y devenir en los conceptos de espíritu y absoluto en Hegel*. [www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/Ponencias2010/AndresHurtado.pdf](http://www.saga.unal.edu.co/etexts/PDF/Ponencias2010/AndresHurtado.pdf)
- Jaeger, Werner, *Aristóteles*. México, FCE, 2002.
- Jalife-Rahme, Alfredo, “Bajo la lupa. New Scientist revela la identidad de la plutocracia bancaria (1%) que controla al mundo (99%)”. *La Jornada*, 23 de octubre de 2011, accesible en línea: <http://www.jornada.unam.mx/2011/10/23/politica/016o1pol>
- Janik A. y Toulmin, S., *La Viena de Wittgenstein*. Versión castellana de Ignacio Gómez de Liaño. Madrid, Taurus, 1998.

- Johnson, Steven, *Sistemas emergentes*. Madrid, FCE, Turner, 2003.
- Juárez Mejía, Godolfino, *Introducción a la historia del pensamiento económico*. México, Porrúa, 2003.
- Jung, Carl G., *Obra completa 9/1, Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. Madrid, Trotta, 2003.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- , *Metafísica de las costumbres*. Madrid, Tecnos, 1989.
- Kauffmann, Arthur, *La filosofía del derecho en la posmodernidad*. 2a. ed. Bogotá, Themis, 2007.
- Kerenyi, Karl, *La religión antigua*. Barcelona, Herder, 1999.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*. 2a. ed. México, FCE, 2004.
- Kurtz, Ernest, *Not-God*. Center City, Minnesota, Hazelden, 1991.
- Laporta, Francisco, *Entre el derecho y la moral*. 3a. ed. México, Fontamara, 2000.
- Lebow, Victor, “Price Competition in 1955”, *Journal of Retailing*, Ámsterdam, 1955, [classroom.sdmesa.edu/pjacoby/journal-of-retailing.pdf](http://classroom.sdmesa.edu/pjacoby/journal-of-retailing.pdf)
- Lefebvre, Henri, *Lógica formal, lógica dialéctica*. 11a. ed. México, Siglo XXI, 1982.
- León XIII, *Encíclica Rerum Novarum* [http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) consulta del 15 de julio de 2011.
- Leonard, Annie, *La historia de las cosas*. Buenos Aires, FCE, 2010.
- Levinas, Emmanuel, “Ética como filosofía primera”, *A parte rei. Revista de filosofía*. Núm. 43, enero 2006. Accesible en <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca43.pdf>

———, *Otro modo que ser o más allá de la esencia*. 4a. ed. Salamanca, Sígueme, 2003.

———, *Totalidad e infinito*. 6a. ed. Salamanca, Sígueme, 2002.

———, *La huella del otro*. México, Taurus, 1998.

Lipovetsky, Gilles y S. Charles, *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona, Anagrama, 2006.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Versión electrónica: [www.cine-historia.com/locke\\_segundo\\_tratado\\_sobre\\_el\\_gobierno\\_civil.pdf](http://www.cine-historia.com/locke_segundo_tratado_sobre_el_gobierno_civil.pdf)

López Zamarripa, Norka, “El escenario humano en la sociedad tecnológica: hacia la cuarta generación de derechos humanos”. *Revista Amicus Curiae*, núm. 2 (4), 2011, accesible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/amicus/issue/view/2086/showToc>

Los Ángeles Times: <http://www.latimes.com/news/printedition/la-me-ocean-2aug02,0,5594900.story>

Los cinco giros oceánicos: <http://5gyres.org/>

Luft, Joseph y Harry Ingham, “The Johari Window, a Graphic Model of Interpersonal Awerness”. *Proceedings of the Western Training Laboratory in Group Development*. California, UCLA, 1955. <http://www.library.wisc.edu/edvrc/docs/public/pdfs/LIReadings/JohariWindow.pdf> consulta del 31 de marzo de 2014.

Lyotard, Jean-François, “¿Qué es lo posmoderno?”, *Zona Erógena*, núm. 12, 1992, visible en: <http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Lyotard/Qu%C3%A9%20es%20lo%20posmoderno.pdf>

———, *La condición posmoderna*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.

Magallón Anaya, Mario, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*. 2a. ed. México, UNAM, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2006.

- Marcuse, Herbert, *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Madrid, Alianza, 1984.
- , *Cultura y sociedad. Acerca del carácter afirmativo de la cultura*. Buenos Aires, Sur, 1967.
- Marquezmuro, Daniel, *Lógica*. 2a. ed. México, ECLA, Porrúa, 1955.
- Martín Moreno, Francisco, *México negro*. México, Joaquín Mortiz, 2007.
- Martins, Alejandra, *Amartya Sen: “El desarrollo es más que un número”*. *BBC Mundo Noticias Internacional*, jueves 4 de noviembre de 2010. [http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2010/11/101103\\_desarrollo\\_libertad\\_entrevista\\_sen\\_aw.shtml](http://www.bbc.co.uk/mundo/noticias/2010/11/101103_desarrollo_libertad_entrevista_sen_aw.shtml)
- Marx, Carlos y Federico Engels, *La ideología alemana*. México, Ediciones de Cultura Popular, 1977.
- Mattesoli, Michel y Charles R. Foulker, “Jeux de masques: Postmodern Tribalism”, *Desing Issues*, vol. 4, núms. 1-2, 1988.
- Mendive, José, *Elementos de ética general*. 2a. ed. Valladolid, Imprenta y Librería de la Viuda de Cuesta e Hijos, 1890.
- Menke, Christoph y Arnd Pollmann, *Filosofía de los derechos humanos*. Barcelona, Herder, 2010.
- Mondolfo, Rodolfo, *Heráclito. Textos y problemas de interpretación*. 3a. ed. Siglo XXI, México, 1973.
- Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona, Anagrama, 2002.
- Morales Lizarraga, Miguel Eduardo, *Ética del servicio público y derechos humanos*. Documento de trabajo. 2011.
- Morin, E., *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid, Cátedra, 2003.
- Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad*. Madrid, FCE, 1990.

- Mumford, Lewis, *Técnica y civilización*. Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- , *El mito de la máquina I: Técnica y desarrollo humano*. Madrid, Pepitas de Calabaza, 2010.
- Muñoz, Francisco, *La pax romana*. [www.ugr.es/~eirene/eirene/eirene10cap6.pdf](http://www.ugr.es/~eirene/eirene/eirene10cap6.pdf)
- Nascimento, Amós, *Una genealogía de la posmodernidad en el contexto latinoamericano*. <http://132.248.35.1/cultura/Ponencias/PONENCIAS2005/Amos.htm>
- Neurath, Otto, *Fundamentos de las ciencias sociales*. Granada, Comares, 2006.
- Nicol, Eduardo, *La vocación humana*. México, Colegio de México, 1953.
- , *Los principios de la ciencia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Nietzsche, Friedrich, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral; la voluntad de ilusión en Nietzsche”, *Revista Teorema*, traducido por Luis Manuel Valdés y Teresa Orduña, Valencia, 1980.
- Novak, George, *Introducción a la lógica. Lógica formal y lógica dialéctica*. 2a. ed. México, Fontamara, 1986.
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América*. 3a. ed. México, FCE, 2003.
- Ochoa Carvajal, Raúl Humberto, *Propiedad y dignidad. El derecho de propiedad: ni derecho natural, ni derecho fundamental*. Bogotá, Temis, 2009.
- Oliva Santos, Andrés, *Escritos sobre derecho, justicia y libertad*. México, UNAM-IIIJ, 2006.
- Olivé, León, comp., *Ética y diversidad cultural*. 2a. ed. México, 2004.
- Orrego, Cristóbal, “El valor moral del positivismo jurídico. Los argumentos de H. L. A. Hart”, *Ars Iuris. Revista del Instituto de Documentación e Investigación Jurídica de la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana*. México, núm. 25, 2001.

- Pabón S. de Urbina, José M., *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-Español*. 18a. ed. Madrid, Vox, 2004.
- Pereda, Carlos, "Sobre el concepto de *phrónesis*". *Thémata. Revista de Filosofía*. Universidad de Sevilla, núm. 28, 2002. Accesible en: [http://editorial.us.es/es/themata/num\\_28](http://editorial.us.es/es/themata/num_28)
- Platón, *Complete Works*. John M. Cooper, ed., Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1997.
- Platón, *La República*, libro VII, edición didáctica de Roser Martínez, Carlos. Valencia, Diálogo, 1999.
- Popper, Karl, *Conjeturas y refutaciones*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Preciado Hernández, Rafael, *Lecciones de filosofía del derecho*. México, UNAM, 1982.
- Radbruch, Gustav, *Introducción a la filosofía del derecho*. México, FCE, 1998.
- Raphael, David Daiches, *Filosofía moral*. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Raz, Joseph, *Una discusión sobre teoría del derecho*. Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*. 22a. ed., tomo 4, *coscarse-engaratusar*. España, 2001.
- Recaséns Siches, Luis, *Tratado general de filosofía del derecho*. 17a. ed. México, Porrúa, 2003.
- Renou, Louis, *El hinduismo*. Barcelona, Paidós, 1991.
- Resa Nestares, Carlos, *Crimen organizado transnacional: Definición, causas y consecuencias*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2006. Accesible en: [https://www.uam.es/personal\\_pdi/economicas/cresa/text11.html](https://www.uam.es/personal_pdi/economicas/cresa/text11.html)
- Reyes Mate, Manuel, *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona, Anthropos Editorial, 1997.



- Reynoso, Carlos, *Árboles y redes: crítica del pensamiento rizomático*. Diciembre de 2011. En línea: <http://carlosreynoso.com.ar/arboles-y-redes-critica-del-pensamiento-rizomatico/>
- RibasAlba, José María, *La prehistoria del derecho. Sobre una genética de los sistemas jurídicos y políticos desde el paleolítico*. Córdoba, España, Almuzara, 2015.
- Ricoeur, Paul, *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós Editores, 1993.
- , *Freud: una interpretación de la cultura*. 11a. ed. México, Siglo XXI, 2004.
- , *Sí mismo como otro*. 3a. ed. México, Siglo XXI, 2006.
- Rios Ruiz, Alma de los Ángeles, “El *dumping* como práctica desleal en el comercio internacional mexicano”. *Revista, Amicus Curiae*, núm. 1, 1, 2008. Accesible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/amicus/issue/view/29/showToc>
- Ritzer, George, *La macdonalización de la sociedad: un análisis de la racionalización de la vida cotidiana*. Barcelona, Ariel, 1996.
- Romero, Francisco. *La filosofía de la modernidad*. 2a. ed. México, FCE, 1978.
- Rorty, Richard, *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990.
- Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993.
- Ruiz Ordoñez, Yolanda, *Lewis Mumford. Una interpretación antropológica de la técnica*. Tesis doctoral. Castellón, España, Universidad Jaume I, 1998, [www.tesisenxarxa.net/TESIS\\_UJI/AVAILABLE/TDX...//ruiz2.pdf](http://www.tesisenxarxa.net/TESIS_UJI/AVAILABLE/TDX...//ruiz2.pdf)
- RuizValerio, José, *¿Democracia o Constitución? El debate actual sobre el Estado de Derecho*. México, Fontamara, EGAP-ITESM, 2009.
- S. S. Dalai Lama, *El universo en un solo átomo*. México, Mondadori, 2007, p. 60.
- Sahlins, Marshall, *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. México, FCE, 2011.
- San Agustín, *Tratados*. México, SEP, 1988.

Sánchez Molina, José Omar, *La ontología ética y moral y sus consecuencias para la gnoseología del derecho*. Tesis de Maestría. México, Unidad de Posgrado, Facultad de Derecho, UNAM.

Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ética*. México, Grijalbo, 1969.

Santos, Boaventura de Sousa, *El milenio huérfano*. Madrid, Trotta 2006.

———, *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI, 2009.

Sartori, Giovanni, *¿Qué es la democracia?* México, Taurus, 2008.

Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa, 2007.

———, *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. 10a. ed. Buenos Aires, Losada, 1998.

Schapiro, Leonard, *El totalitarismo*. México, FCE, 1982.

Schuhmacher, Stephan y Gert Woerner, comps., *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, Hinduismo, Taoísmo, Zen*. Barcelona, Paidós. 1993.

Sellés, Juan, “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona su propia naturaleza”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 10, 2003.

Serrano, Enrique, *Ética e intersubjetividad*. México, CIICH-UNAM, 1998.

Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*. Madrid, Gredos, 1993.

Shishkin, A. F., *Teoría moral*. Trad. de Adolfo Sánchez Vázquez. México, Ed. Grijalbo, 1970.

Sosa, Ernesto, *Conocimiento y virtud intelectual*. México, UNAM-IIF-FCE, 1992.

Strobl, Wolfgang, *El principio de complementariedad y su significación científico-filosófica*. Universidad de Navarra. Documento electrónico, accesible en <http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/1793>

Stroud, Barry, *Hume*. 2a. ed. México, IIF-UNAM, 2005.

Suárez, Leonor, “Planteamiento analítico-iusanalítico: el aspecto ontológico”. *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, núm. 22 (abril 2005), México, Instituto Tecnológico Autónomo de México. Disponible en: <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=15151>

Sudar, Pablo y Emmanuel Levinas, “¿La filosofía, amor a la sabiduría o la sabiduría del amor? Diálogo con Emmanuel Levinas.” *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*. Buenos Aires, núm. 33, 1979.

Tamayo y Salmorán, Rolando, *Elementos para una teoría general del derecho. (introducción al estudio de la ciencia jurídica)*. 2a. ed. México, Themis, 2003.

———, *Razonamiento y argumentación jurídica. El paradigma de la racionalidad en la ciencia del derecho*. 2a. ed. México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2004.

Tapia, Pedro, “La areté en la época helenística”, *Nova Tellus, Revista Semestral del Centro de Estudios Clásicos*, núm. 9-10. México, UNAM, IIFL, 1991-1992.

Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México, FCE, 2009.

———, *Argumentos filosóficos*. Barcelona, Paidós, 1997.

Todorov, Tzvetan, *Modernos y posmodernos*. <http://bibliotecaignoria.blogspot.com/2008/02/tzvetan-todorov-modrnos-posmodernos-y.html>

Tonelli, Malena, “Pístis, Dóxa y Epistéme. Un análisis de la relación entre el Gorgias y el Menón”, *Hypnos, Revista del Centro de Estudios de la Antigüedad*, São Paulo, núm. 26, 1er. semestre, 2011.

Toulmin, Stephen, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona, Península, 2001.

Trias, Eugenio, *Meditación sobre el poder*. Barcelona, Anagrama, 2006.

- Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. Madrid, Alianza, 2004, 3. Idealismo y positivismo.
- , *Historia del derecho internacional público*. Madrid, Técnos, 1998.
- Tugendhat, Ernst, *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona, Gedisa, 2008.
- U. S., *Gazetteer*. Dictionary.com. <http://dictionary.reference.com>
- Ulloa, Ana, *El problema de los universales en la época de Bertrand Russell*. México, Universidad Veracruzana, 1992.
- Unamuno, Miguel, *El sentimiento trágico de la vida*. Buenos Aires, Errepar, 2000.
- Vasak, Karel. “A 30-year struggle. The sustained efforts to give force of law to the universal declaration of human rights”. *The Unesco Courier*. Núm. 10, noviembre, 1977. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0007/000748/074816eo.pdf#nameddest=48063>
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa, 1986.
- Verdross, Alfred, *La filosofía del derecho en el mundo occidental*. México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1962.
- Vignaux, Paul, *El pensamiento en la Edad Media*. México, FCE, 1977.
- Villaseñor, Patricia, “La humanitas en Roma”, *Nova Tellus, Revista Semestral del Centro de Estudios Clásicos*. México, UNAM, IIFL, núms. 9-10, 1991-1992.
- Vivés, José, “Epistémé y dóxa en la ética de Platón”. *Convivium, Revista de Filosofía de la Universidad de Barcelona*, núms. 11-12, 1961.
- VV.AA., *Diálogos filosóficos. Homenaje a Juliana González*. México, FFYL-UNAM, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico philosophico*. 2a. ed. Trad. de Luis M. Valdés Villanueva. Madrid, Alianza, 2003.
- Wittgenstein, Ludwig, *Una conferencia sobre la ética*. México, UNAM, 2005.

ZagalArreguín, Héctor, *Retórica, Inducción y Ciencia en Aristóteles. Epistemología de la epagoge*. México, Publicaciones Cruz, 1993.

Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil. Ley, derechos, justicia*. 5a. ed. Madrid, Trotta, 2003.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. 4a. ed. Madrid, Alianza, 1991.



*Ética posmoderna y derechos humanos. Antropología filosófica jurídica*, editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en agosto de 2019 en los talleres de GVG Grupo Gráfico, S.A. de C.V., Leandro Valle núm. 14-C, colonia Centro, Demarcación Territorial Cuauhtémoc, C. P. 06010, Ciudad de México. El tiraje consta de 2,000 ejemplares.

Este material fue elaborado con papel certificado  
por la Sociedad para la Promoción del Manejo Forestal Sostenible A. C.  
(Certificación FSC México).



**CNDH**  
M É X I C O

**DESDE 1990**  
**EL PODER DE LA GENTE**





Presidente

Luis Raúl González Pérez

Consejo Consultivo

Mariclaire Acosta Urquidi  
María Ampudia González  
Alberto Manuel Athié Gallo  
Rosy Laura Castellanos Mariano  
Michael W. Chamberlin Ruiz  
Angélica Cuéllar Vázquez  
Mónica González Contró  
David Kershenobich Stalnikowitz  
María Olga Noriega Sáenz  
José de Jesús Orozco Henríquez

Primer Visitador General

Ismael Eslava Pérez

Segundo Visitador General

Enrique Guadarrama López

Tercera Visitadora General

Ruth Villanueva Castilleja

Cuarta Visitadora General

María Eréndira Cruzvillegas Fuentes

Quinto Visitador General

Edgar Corzo Sosa

Sexto Visitador General

Jorge Ulises Carmona Tinoco

Titular de la Oficina Especial para el "Caso Iguala"

José T. Larrieta Carrasco

Directora Ejecutiva del Mecanismo Nacional  
de Prevención de la Tortura

Ninfa Delia Domínguez Leal

Secretaría Ejecutiva

Consuelo Olvera Treviño

Secretario Técnico del Consejo Consultivo

Joaquín Narro Lobo

Oficial Mayor

Raymunda G. Maldonado Vera

Directora General del Centro Nacional  
de Derechos Humanos

Julieta Morales Sánchez



**CNDH**  
M É X I C O

ISBN: 978-607-729-529-7



9 786077 295297