



**UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**  
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES  
DOCTORADO INTERINSTITUCIONAL EN DERECHO

**El problema sujeto-objeto en la filosofía occidental moderna y sus  
repercusiones en el hombre-cultura posmodernos,  
específicamente en el Derecho y la Ética.**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:  
DOCTOR EN DERECHO

PRESENTA  
LUIS MORENO DIEGO

DIRECTOR  
DR. HÉCTOR CHÁVEZ GUTIÉRREZ

MORELIA, MICHOACÁN., NOVIEMBRE DE 2018.

**El problema sujeto-objeto en la filosofía occidental moderna y sus repercusiones en el hombre-cultura posmodernos, específicamente en el Derecho y la Ética.**

Con gratitud, a mis Papás y Hermanos.

Agradeciendo:

- A mi Asesor, Dr. Héctor Chávez Gutiérrez. Gracias por el camino de libertad y confianza en la investigación.
- A mis co-tutores, Dr. Jean Eddy Saint Paul, Dr. Eduardo González Di Pierro y Dr. José Ángel Méndez Rivera. Gracias por permitirme caminar a su lado y construir-proyectar la presente interpretación de la realidad.
- A la comunidad del Seminario Diocesano de Colima, a la comunidad jurídica y a la comunidad filosófica de la Universidad de Colima. Gracias por el encuentro, diálogo e interpelación constante que ha venido construyendo este discurso.
- A la comunidad jurídica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Gracias por abrir sus puertas y brindarme el espacio de diálogo y discusión en el programa del Doctorado Interinstitucional en Derecho en la LGAC de Pensamiento Jurídico.

## ÍNDICE

Resumen. . . . .	1
Palabras clave. . . . .	1
Summary. . . . .	2
INTRODUCCIÓN . . . . .	3
I. EL PROBLEMA SUJETO-OBJETO EN EL TIEMPO. REFERENTE MEDIEVAL Y NACIMIENTO-EXPOSICIÓN EN LA MODERNIDAD. . . . .	11
1. La concepción ontológica del problema en Tomás de Aquino. La existencia real del sujeto y la objetividad ontológica del objeto. . . . .	12
1.1. Elementos de contextualización: el tiempo, espacio e ideas en el siglo XII-XIII	12
1.2. La herencia aristotélica de la objetividad ontológica: la realidad. . . . .	13
1.3. El problema epistemológico: origen y alcance del conocimiento humano. . . . .	15
1.3.1. Punto de partida: Análisis-reporte de <i>De Veritate</i> . . . . .	16
1.3.2. El dinamismo cognoscitivo en Tomás de Aquino. . . . .	18
1.3.3. El origen del conocimiento humano. . . . .	22
1.4. El problema ontológico: el ser, soportado y proyectado en la realidad. . . . .	23
1.4.1. El punto de partida en <i>De ente et essentia</i> . . . . .	24
1.4.2. El ser y sus propiedades. . . . .	32
1.4.3. La analogía del ser. . . . .	33
1.4.4. Las determinaciones trascendentales del ser. . . . .	34
1.5. Hermenéutica epistemológico-ontológica en Tomás de Aquino. . . . .	37
2. Los inicios del tránsito del realismo de la tradición filosófica a la posibilidad de una teoría desde la subjetividad moderna: Ockham. . . . .	39
2.1. El realismo. . . . .	40
2.2. La cuestión del principio de individuación. . . . .	42
2.3. La abstracción. . . . .	42
2.4. El problema de los universales. . . . .	43
3. El giro del objetivismo al subjetivismo kantiano. La existencia fundante y predominante del sujeto y la cuasi-existencia del objeto. . . . .	46
3.1. El filósofo de Königsberg, entre el empirismo y el racionalismo moderno. . . . .	47

3.1.1. El siglo XVIII: el espacio propicio de la Ilustración. . . . .	47
3.1.2. La Ilustración. . . . .	49
3.1.3. Notas hermenéuticas acerca de Kant. . . . .	52
3.2. El problema ontológico en Immanuel Kant: el vuelco al ente antropológico-racional. . . . .	55
3.2.1. Análisis doxográfico de la Crítica de la Razón Pura. . . . .	55
3.2.2. La conformación de la “Ciencia Metafísica” en la Crítica de la Razón Pura.60	
3.2.2.1. Planteamiento central. . . . .	61
3.2.2.2. ¿Qué es Metafísica? . . . . .	61
3.2.2.3. El giro copernicano de Kant. . . . .	64
3.3. La ontología kantiana: un cometido epistemológico de la Razón Pura. . . . .	67
3.3.1. El cometido de la metafísica kantiana: la cuestión trascendental. . . . .	68
3.3.2. El problema crítico de la constitución cognoscitiva del ser. . . . .	69
3.3.3. El tema de los trascendentales. . . . .	71
3.4. Análisis y hermenéutica del vuelco al sujeto como centro-razón del pensamiento filosófico y de la realidad. . . . .	73
4. La unidad y totalidad en Hegel. La disolución del objeto en la necesaria fusión con el sujeto.. . . . .	75
4.1. La Filosofía en la primera mitad del s. XIX. . . . .	76
4.2. El idealismo alemán. . . . .	77
4.3. Notas hermenéuticas acerca de Hegel. . . . .	78
4.4. El sistema hegeliano. . . . .	84
4.4.1. La Lógica. . . . .	86
4.4.2. La Filosofía de la Naturaleza. . . . .	86
4.4.3. La Filosofía del Espíritu. . . . .	87
4.5. Culminación moderna de la relación sujeto-objeto: la conjunción. La realidad que se funda con la racionalidad.. . . . .	87
4.5.1. Análisis doxográfico de <i>Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho</i> .87	
4.5.2. El aforismo hegeliano, como expresión de la conjunción sujeto-objeto. . . . .	96
CONCLUSIONES CAPITULARES. . . . .	97

II. EL FENÓMENO-CULTURA DE LA POSMODERNIDAD. HACIA LA BÚSQUEDA DE UN REFERENTE MÍNIMO DE CIMENTACIÓN ONTOLÓGICA. . . . .	101
1. El problema del inicio “postmoderno”: entre el arte y el pensamiento filosófico.	102
2. El problema semántico y ontológico de la posmodernidad. ¿Qué se entiende por, y qué es la posmodernidad? . . . . .	104
2.1. La Postmodernidad anti-racionalista, denominada Post-modernidad. . . . .	107
2.1.1. Connotación semántica de posmodernidad en Jean Francois Lyotard. . . . .	109
2.1.2. La semántica del “pensamiento débil” de Gianni Váttimo. . . . .	114
2.2. La Postmodernidad tecnológica. La afirmación de la razón tecnológica. . . . .	118
2.3. La Postmodernidad contraria a la razón emocional y a la razón tecnológica, denominada Post-modernidad moderna o neo-modernidad. . . . .	120
2.3.1. El proyecto incompleto de la Modernidad, según Jürgen Habermas. . . . .	121
3. Fenomenología de la cultura-sociedad posmoderna. . . . .	123
3.1. La posmodernidad: una cultura del consumismo.. . . .	126
3.2. La cultura de la comodidad. . . . .	127
3.3. La cultura del aburrimiento. . . . .	129
3.4. La era-cultura del vacío. . . . .	131
3.5. La edad de las diferencias y la pluralidad. . . . .	133
4. El hombre “light” en la sociedad “líquida”. Fenomenología antropológica postmoderna. . . . .	134
4.1. El nihilismo o falta de sentido de la existencia. . . . .	137
4.2. El narcisismo antropológico y de las diferencias. . . . .	140
4.3. El hedonismo como forma de vida ética. . . . .	141
4.4. El hombre de la imagen. . . . .	143
4.5. El relativismo y subjetivismo.. . . .	145
5. Revisión hermenéutico-ontológica del fenómeno del conocimiento y la verdad en la teoría posmoderna. . . . .	149
5.1. El problema de la verdad en Foucault: Saber-Poder-Verdad. . . . .	149
5.2. La teoría consensual de la verdad en Jürgen Habermas. . . . .	164
5.3. El problema de la verdad en el pensamiento débil en: VATTIMO Gianni, Adiós a la verdad. (Gedisa, Barcelona 2010) 160 p. . . . .	170
6. El “ <i>nihil</i> ” del objeto, transportado-disuelto en la subjetividad-intersubjetividad. . . . .	175

7. El Nuevo realismo, propuesta de superación posmoderna-transmoderna.	179
7.1. Atisbos de las líneas de pensamiento realista especulativo de Meillassoux. La vertiente ontológica.	181
7.2. Atisbos de las líneas de pensamiento del realismo de Ferrari. La vertiente epistemológica.	183
7.3. Algunos elementos característicos del Nuevo realismo.	185
CONCLUSIONES CAPITULARES.	188
III.LAS REPERCUSIONES ÉTICO-JURÍDICAS DEL FENÓMENO POSTMODERNO. EL PROBLEMA DEL DERECHO Y DE LA ETICA DESDE SU A-FUNDAMENTACIÓN.	193
A) Revisión hermenéutico crítica de las repercusiones e impacto posmoderno en el ámbito jurídico.	194
1. Revisión fenomenológico-ontológica del Derecho en la posmodernidad: los ius-positivismos del s. XX y principios del s. XXI.	194
1.1. El espíritu positivo y su concreción jurídica mediante el ius-positivismo.	194
1.2. Un antecedente histórico-ideológico: la escuela de la exégesis.	200
1.3. La vertiente jurídico-racionalista de origen kantiana: el formalismo kelseniano	207
1.3.1. El espacio de origen: Viena y el trasfondo histórico-científico.	208
1.3.2. Nacimiento y desarrollo de la teoría Pura del Derecho (1905-1939).	211
1.4. La vertiente sociológico-jurídica: la escuela escandinava y Ross.	219
1.4.1. El realismo jurídico.	220
1.4.2. El realismo jurídico escandinavo.	222
1.4.3. El realismo de Alf Ross.	224
1.5. La vertiente de la epistemología jurídica analítica: la expresión inglesa de Hart, italiana de Bobbio y latinoamericana de Alchourrón y Bulygin.	231
1.5.1. El positivismo jurídico “suave” de H. L. A. Hart.	231
1.5.2. El positivismo jurídico analítico de Bobbio.	238
1.5.3. La propuesta sistematizadora de Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin.	242
2. Análisis hermenéutico y revisión crítica: las repercusiones jurídicas del fenómeno posmoderno..	246
B) Revisión hermenéutico crítica de las repercusiones e impacto posmoderno en el ámbito ético.	253

1. Nexo: La realidad y relación ética-derecho. . . . .	253
2. ¿La ética, necesariamente tiene un criterio referencial de fundamentación?	255
3. Revisión fenomenológico-ontológica de las principales expresiones de la ética en la posmodernidad. . . . .	259
3.1. El vitalismo ético de la vida buena en Fernando Savater. . . . .	259
3.2. La ética discursiva de Apel-Habermas y Cortina. . . . .	267
3.3. La ética posmoderna de Zigmunt Bauman. . . . .	273
4. Análisis hermenéutico y revisión crítica de las repercusiones éticas: la ausencia de criterios referenciales de objetividad y la supervaloración subjetiva-intersubjetiva.	280
CONCLUSIONES. . . . .	287
1. Conclusiones estructurales-capitulares. Recapitulando los contenidos.	288
2. Conclusiones formales. Contrastando los elementos de investigación..	302
3. Proyecciones de respuesta ulterior a la presente investigación. Hacia la conformación de una teoría jurídica. . . . .	306
4. Modelo diagnóstico del pensamiento postmoderno en la relación sujeto-objeto con implicaciones ético-jurídicas. . . . .	307
BIBLIOGRAFÍA. . . . .	309

## Resumen

En el contexto cultural e ideológico de finales del siglo XX, y desde las estructuras epistemológicas del mismo, ¿existe posibilidad real alguna de soporte veritativo del conocimiento, es decir, se encuentra un fondo ontológico que soporte tal conocimiento, o más bien, es el espacio propicio de la mera doxa u opinión?; con mayor especificidad, en la demarcación subjetivista, relativista del mundo posmoderno, ¿existe posibilidad alguna de soportar en referentes objetivos, reales, el derecho y la ética (teoría-práctica jurídica y valoración ética)?

Tal cuestión-problema, constituye el centro de la presente investigación, por ello, puede situarse como objeto material de investigación, el fenómeno posmoderno, mientras que el referente formal de investigación es filosófico, a través del método histórico-hermenéutico, con el pretendido punto de llegada en el derecho y la ética, proyectando por lo tanto una culminación jurídico-ética, mediante la conformación metodológica de un modelo diagnóstico.

Encontramos así, en el presente documento, tres momentos, a saber, primeramente una revisión-fundamentación teórico-histórica del problema sujeto-objeto, en tres referentes paradigmáticos del pensamiento occidental, Santo Tomás de Aquino, Immanuel Kant y Hegel; seguidamente, aparece una exposición-revisión crítica y doxográfica (desde los autores posmodernos y sus obras) del fenómeno posmoderno, especificando la expresión de la cultura y antropología posmoderna; por último, las repercusiones de la posmodernidad en el ámbito jurídico y ético, finalizando el documento los elementos conclusivos, donde se cierra la configuración del pretendido modelo diagnóstico y simultáneamente, se proyecta – para una ulterior investigación- un modelo de teoría jurídica, integrador de la fundamentación ontológica y la dimensión ética del sujeto humano.

### Palabras clave:

1. Posmodernidad.
2. Ontología.
3. Epistemología.

4. Verdad.
5. Positivismo.

## **Summary**

In the cultural and ideological context of the late twentieth century, and from the epistemological structures of it, is there any real possibility of truthful support of knowledge, that is, there is an ontological background that supports such knowledge, or rather, is the propitious space of the mere doxa or opinion?; with greater specificity, in the subjectivist, relativistic demarcation of the postmodern world, is there any possibility of supporting in objective, real references, the law and ethics (legal theory-practice and ethical evaluation)?

Such question-problem, is the center of the present investigation, therefore, the postmodern phenomenon can be placed as a material research object, while the formal referent of research is philosophical, through the historical-hermeneutic method, with the pretended point of arrival in law and ethics, projecting therefore a legal-ethical culmination, through the methodological conformation of a diagnostic model.

We find, in this document, three moments, to mention, first a review-theoretical-historical foundation of the problem subject-object, in three paradigmatic references of Western thought, St. Thomas Aquinas, Immanuel Kant and Hegel; Next, a critical and doxographic review-review (from postmodern authors and their works) of the postmodern phenomenon appears, specifying the expression of postmodern culture and anthropology; finally, the repercussions of postmodernism in the legal and ethical field, finalizing the document the conclusive elements, where the configuration of the so-called diagnostic model is closed and simultaneously, a model of legal theory is proposed, for a further investigation, integrating the ontological foundation and the ethical dimension of the human subject.

## **INTRODUCCIÓN**

El presente documento originariamente surge de una inquietud, aquella que conduce al ser humano a entender y explicar el entorno, en ese sentido es notablemente occidental, dado que presupone que el humano puede entender y nombrar su entorno, explicando conceptualmente la realidad, experimentándose de alguna manera en el centro de ella, esto último la constituye, aparte de occidental, heredera también de actitudes y creencias de la modernidad. Efectivamente, esa preocupación originaria, ha tomado cauces institucionales, porque el saber en nuestro tiempo, como en otros momentos de la historia ha sido impulsado y circunscrito a espacios y círculos hegemónicos de saber, espacios mismos que han definido, es decir, dictaminado conforme a ciertos límites, qué es el saber, cómo se implementa y busca el saber, los parámetros de medición de dicho saber, etc. Siendo así y con cierta conciencia de ello, dada la finitud humana, la circunstancia histórica y la dimensión situada en tiempo y espacio de todo humano, se concreta en un proyecto de investigación, que gesta el presente documento.

Se gesta el proyecto de investigación presente, teniendo como marco la impronta del fenómeno posmoderno en nuestra cultura y precisamente el interés por comprender dicha complejidad cultural, específicamente en el área que la existencia humana nos ha condenado a ser y estar, el ámbito jurídico y ético. Ante ello, parece ser necesario abordar el fenómeno de la posmodernidad en el cual vive, se experimenta y realiza el hombre actual, así como también sus manifestaciones-expresiones pero sobre todo, intentar abordar un fondo de tal cuestión, el problema ontológico-epistemológico fundante, es decir, realizar la revisión de los presupuestos del conocimiento y de la existencia misma del hombre y la cultura posmoderna.

Parece ser oportuno, para explorar el fondo de la presente problemática, profundizar la comprensión del fenómeno y cultura antropológicos posmodernos, centrando allí nuestro principal objeto de estudio, y retrospectivamente, revisar la conformación originante del problema (epistemológica-ontológicamente), seguido de la evolución semántica y ontológica. Ante ello, el cuestionamiento principal que guía la presente investigación es el siguiente:

- ¿La evolución del problema de una relación cognoscitiva y ontológicamente real entre sujeto-objeto a, el sujeto que crea sus propios objetos epistémicos en el proceso de conocimiento identificándose con ellos, constituye en la historia medieval-moderna, el principal elemento causal de la actitud balbuceante del pensamiento débil y la razón discursiva posmodernos o, dichos fenómenos son aislados y sin nexo causal alguno?

Así como, dos preguntas de investigación derivadas son:

- ¿Existe un referente –ontológico, epistemológico o antropológico- para soportar o sustentar la posibilidad de un actuar ético, de una práctica jurídica; o debe aceptarse como válido, legítimo y auténticamente real el subjetivismo y relativismo del mundo “post”?
- ¿En la búsqueda de ese soporte, debe voltearse la mirada a una metafísica clásica aristotélico-tomista o, puede proyectarse una vía de respuesta en la reflexión antropológico-ética latinoamericana?

Recordemos que, conforme a la Teoría de la investigación, mediante una investigación debidamente proyectada y metodológicamente instrumentada, se prevé un resultado, el resultado de investigación, éste puede ser, o la elaboración de una teoría científica al respecto del tema-problema en cuestión o, la elaboración de un modelo diagnóstico, que posibilite una comprensión y explicación exhaustiva del fenómeno abordado. La presente investigación ha pretendido y conformado la segunda vertiente, es decir, un modelo diagnóstico de comprensión y explicación del fenómeno posmoderno y sus repercusiones ético-jurídicas.

Ahora bien, el núcleo argumentativo o los argumentos a evidenciar en la presente investigación -que en otras investigaciones equivalen a la hipótesis-, desarrollada bajo el modelo de tesis argumentativa, se configuran conforme a la siguiente afirmación general:

*Parece ser que, el fenómeno de la subjetividad y relatividad posmoderna, poseen como antecedente causal, la conformación centrípeta del ego racionalista moderno, donde primeramente el planteamiento kantiano, rompe con la relación*

*ontológica sujeto-objeto, proyectando una actividad cognoscitiva centrada en el sujeto eminentemente racional, donde el objeto (presente en su intelecto, ya sea venido de fuera o conformado en la pureza racional a priori) pasa a segundo plano; posteriormente Hegel, culmina esta dinámica mediante la subsunción del objeto en el sujeto, siendo así que, en el momento de la modernidad, el objeto, parece quedar en segundo plano; y por otra parte, en el momento postmoderno, ese segundo plano desaparece, ya no existe referencia de objetividad alguna y supletoriamente aparece el nihil, el vacío, lo cual posee notables manifestaciones y consecuencias, entre otras, en las áreas de la existencia ética y jurídica; es aquí donde precisamente situados en un espacio y tiempo concretos (América latina, su realidad, filosofía y concepción jurídica) surge la posibilidad de proyectar un re-encuentro necesario de aquella relación sujeto-objeto, dado que la realidad de pobreza y marginación del hombre se impone necesaria y metódicamente en el reflexionar filosófico latinoamericano.*

Los referentes teórico-metodológicos que nos posibilitan el abordaje de la complejidad de la presente temática de investigación, son, por un lado, el método hermenéutico histórico, que nos permite la comprensión-explicación-interpretación del problema sujeto-objeto en los distintos momentos de la historia, así como su evolución, para culminar con la hermenéutica del fenómeno antropológico-cultural posmoderno y la identificación e interpretación de sus repercusiones en el derecho y la ética. Por otro lado, las teorías principales en las cuales se sustenta la investigación, enunciativamente, son las siguientes:

- La relación ontológico-epistemológica en Sto. Tomás de Aquino: la realidad (objeto) que busca ser conocida y el hombre (sujeto cognoscente) que abstrae la realidad al ser afectado por ella.
- El giro copernicano de Immanuel Kant: la construcción del propio objeto de conocimiento mediante las categorías trascendentales por parte del sujeto humano.
- La conjunción sujeto-objeto en el pensamiento de Hegel: la idea que se piensa a sí misma, el espíritu que busca poseerse a sí mismo.

- La aniquilación del objeto y la fragmentación intersubjetiva del sujeto humano en la cultura posmoderna: el balbuceo del pensamiento <débil> y el consenso discursivo. Nietzsche, Lyotard, Foucault, Váttimo y Habermas.

En un análisis estructural, este documento se integra por tres momentos-bloques capitulares, las conclusiones de la investigación y finalmente las referencias bibliográficas, todo ello precedido por la presente introducción.

El primer capítulo, es un capítulo introductorio al problema, es teórico e histórico, pues en él se exponen las principales referencias teóricas que la historia del pensamiento nos ha otorgado al respecto, encontramos primeramente, la teoría ontológico-epistemológica de Santo Tomás de Aquino, es decir, la forma de entender el sujeto y el objeto, como entidades reales, existentes en la realidad, independientes uno de otro y donde en la interconexión cognoscitiva, el sujeto tiende al objeto y mediante un proceso abstrae la esencia del objeto y éste último a su vez, con su realidad, elementos y existencia propios, posibilitan la percepción de sí mismo por parte del sujeto. Seguidamente, encontramos la teoría filosófico-trascendental de Immanuel Kant, es decir, el llamado giro copernicano epistemológico de Kant, en el cual, el sujeto racional puede mediante las categorías trascendentales, conformar su propio objeto de conocimiento, consecuentemente, asistimos al nacimiento del sujeto moderno, henchido y poderoso, y a la disminución del objeto, iniciando su camino de disolución. Finalmente, se expone la teoría dinámico-dialéctica hegeliana, donde se lleva a efecto la conjunción sujeto-objeto, es decir, el objeto es subsumido por el omnipotente sujeto moderno, conforme a aquella cuestión aforística hegeliana de que el ser y el pensar son la misma cosa.

El segundo capítulo es el capítulo de profundización en torno al objeto de estudio, iniciando con la problemática de la a-definición y a-sistematización de la posmodernidad, realiza una exposición descriptiva y crítica de la misma, centrándose en la cultura y hombre posmodernos. En este momento metodológico, acompañamos la disolución del objeto y la fragmentación del sujeto en la intersubjetividad de una comunidad o de una colectividad indefinida. Acompañamos por lo tanto, el féretro de la muerte anunciada por Nietzsche, entonamos los cánticos

fúnebres con la muerte del hombre anunciada por Foucault y escuchamos las golondrinas del adiós a la verdad, anunciado por Vattimo.

El tercer capítulo, es el capítulo culminante de la presente investigación, el cual, fincado en la revisión de las bases teóricas del primer capítulo y la exposición antropológico-cultural del segundo capítulo, realiza la confrontación jurídico-ética con la realidad posmoderna, identificando las repercusiones y consecuencias de la misma en el ámbito jurídico y ético. Para tal efecto, se subdivide en dos partes, en la primera, encontramos una delimitación jurídica positivista en la demarcación del derecho que se revisa-confronta en las repercusiones, un positivismo, que no se identifica solamente con Hans Kelsen sino que, integrando el positivismo formalista de origen kantiano, de Kelsen, identifica el positivismo jurídico del siglo XX, integrando a autores que la teoría jurídica ordinariamente no circunscribe en esta tradición y que después del estudio y análisis, se concluyen en tal corriente, me refiero a autores y corrientes, desde el positivismo social de Ross, el positivismo <suave> de Hart, la expresión del positivismo analítico de Bobbio y la expresión de positivismo latinoamericano de Al Chourrón y Buligyn. Presentando finalmente, las repercusiones jurídicas de la posmodernidad, mismas que se distinguen como repercusiones epistemológicas en el campo del derecho, repercusiones jurídico-políticas, repercusiones culturales y repercusiones específicamente ideológico-jurídicas.

En la segunda parte de este tercer capítulo, se aborda el problema de las repercusiones éticas de la posmodernidad, para tal efecto, se realiza un análisis y exposición de tres grandes expresiones de la ética en la posmodernidad, la ética de Savater en *Ética para Amador*, la ética discursiva de Habermas-Cortina y la ética de Zygmunt Bauman en *Ética posmoderna*; inmediatamente después, se pasa a la realización de la revisión-exposición de las repercusiones de la posmodernidad en la ética.

Finalmente, en un apartado de conclusiones de la investigación, se cierra el modelo diagnóstico con un esbozo conclusivo en tres momentos, un cierre de corte material con conclusiones estructurales capitulares, un cierre de corte formal,

revisando-contrastando el cumplimiento de los elementos del proyecto de investigación y un tercer rubro, realizando proyecciones a ulteriores investigaciones, así como esbozando algunas cuestiones abiertas.



I.

EL PROBLEMA SUJETO-OBJETO EN EL TIEMPO.  
REFERENTE MEDIEVAL Y NACIMIENTO-EXPOSICIÓN  
EN LA MODERNIDAD.

## **1. La concepción ontológica del problema en Tomás de Aquino. La existencia real del sujeto y la objetividad ontológica del objeto.**

El punto de partida de la presente investigación, toma sus raíces en el surgimiento de la divergencia entre el tema sujeto-objeto, parece ser que, se impone como necesaria e históricamente partir del problema en el momento medieval, precisamente para tenerlo como referencia en el presente trabajo, pues, ¿cómo se concebía la relación entre el sujeto cognoscente y el objeto cognoscible?, ¿cuál de los dos elementos posee preeminencia en el orden epistemológico y ontológico? ¿ambos elementos poseen fondo ontológico real y/o alguno de ellos en su preeminencia inventa-hace surgir-cuasi inventa al otro? Realicemos el recorrido necesario para intentar de-velar la presente cuestión y de esta manera ir forjando los soportes teóricos de la presente investigación.

### **1.1. Elementos de contextualización: el tiempo, espacio e ideas en el siglo XII-XIII.**

Iniciemos situando un elemento contextual temporal: el s. XIII, se vio obligado a asumir una doble herencia. La de los “filósofos” que se añadía a la de los “santos”. Junto a esto, en Filosofía –y también en Teología- no era posible seguir ignorando a Aristóteles y sus consecuencias; y además, en el régimen intelectual de ese tiempo, en que la Facultad de Teología imperaba sobre las demás era difícil atenerse a la “filosofía pura”.

Hacía falta unir los dos campos de estudio, los dos términos. Ya Alberto de Colonia –después San Alberto Magno- no había podido renunciar a las tesis tradicionales concernientes al alma y al conocimiento humano, las cuales eran ajenas e incluso opuestas al aristotelismo. Aristotelismo que aún estaba prohibido, recordemos que estaban vigentes las prohibiciones papales sobre Aristóteles de 1210 y 1231. Aquí, es donde se inserta el joven maestro –en aquel momento- Tomás de Aquino.

Tengamos en cuenta también, otro elemento contextual geográfico: París<sup>1</sup>. Tomás de Aquino es inconcebible fuera de París, espiritual e institucionalmente, Nápoles Viterbo y Roma vienen a ser episodios en su intelectualidad y en su carrera. Tomás de Aquino, encuentra en París, no sólo el medio y lugar específico y propio para el mejor desarrollo y expresión filosófico-teológica, sino más aún, encuentra en esta ciudad a un personaje, encuentra a su maestro Alberto Magno, enfrascado por cierto en un gran problema, que de alguna manera había resuelto insatisfactoriamente, pues no lograba concretar lo que él mismo se había planteado como su gran misión intelectual: hacer inteligibles a los latinos la ciencia y la cultura griegas, personificadas en Aristóteles.<sup>2</sup>

## **1.2. La herencia aristotélica de la objetividad ontológica: la realidad.**

Tomás de Aquino, consideraba a Aristóteles el *Philosophus* por excelencia, pues, la referencia y relación constante de su filosofía a la realidad, el apego a lo manifiesto, era considerado por Santo Tomás, la forma y procedimiento más adecuado de la *ratio* de la Filosofía; para Santo Tomás, la referencia constante a la realidad “real”, el hecho de no romper las amarras con el ser, con lo real, va a marcar una impronta definitiva en todo su pensamiento, específicamente filosófico.<sup>3</sup>

Tomás de Aquino, el discípulo de Alberto el Grande, dominico como él, logra la hazaña planteada y proyectada por su Maestro, acepta completamente la Ontología y la Teoría del Conocimiento aristotélicas, pero les da un sentido nuevo, al integrarlas en una teología que asimila, además, todo el platonismo que venía exigido por la fe cristiana, transmitido por algunos Santos, como Dionisio y

---

<sup>1</sup> Así como el Círculo de Viena va a influir notablemente en varios autores del siglo XX, sin el cual, prácticamente no son del todo comprensibles y sin el cual su planteamiento filosófico –y en algunos también jurídico- no poseería la consistencia y trascendencia propias, dada la confluencia del saber en todas sus expresiones desde la física y matemáticas, pasando por la música dodecafónica y por supuesto hasta la expresión de las ideas filosóficas. Algo parecido también –como elemento de hermenéutica y fuerte influencia- ocurre con Antonio Caso y José Vasconcelos en México en el llamado “Ateneo de la Juventud” de principios del siglo XX.

<sup>2</sup> Cfr. CHENU M.D., *Santo Tomás de Aquino y la Teología*. (Aguilar, Madrid 1962) pp. 35 ss.

<sup>3</sup> Cfr. HEINZMAN Richard, *Filosofía de la Edad Media*. (Herder, Barcelona 2002) pp. 306 ss.

fundamentalmente Agustín y compatible, por otra parte, con la filosofía de Aristóteles.

Síntesis sorprendente, por su amplitud y adecuación, cuya base es una doctrina del ser completamente original, que presupone una fuerza y una claridad de espíritu excepcionales, tan perceptibles en el estilo general de su autor como en el plan general de la obra, sin embargo, esta doctrina chocaba con la tradición, que se apoyaba esencialmente en San Agustín –quien *en muchas cosas sigue la opinión de Platón, en la medida en que la verdad de la fe lo permite*<sup>4</sup> dice el mismo Santo Tomás- Por tanto, el Aquinate se dedicará a asimilar la doctrina teológica de éste a la propia, lo mismo que hará con el otro platonizante Dionisio. Sin embargo, hubo conciencia del desacuerdo filosófico: así, la preferencia concedida a Aristóteles excluye radicalmente toda posibilidad de conocimiento *a priori*, de intuición intelectual.<sup>5</sup>

Este es el motivo, dado el pensar de su tiempo, que el pensamiento del Aquinate, fue objeto de críticas muy vivas y estuvo incluso comprometida cuando la condena del averroísmo (1277).

A pesar de que Santo Tomás no dejara una exposición sistemática de su doctrina filosófica, a pesar de que lo que esa doctrina contiene de original esté consignado en sus obras teológicas más que en sus comentarios a Aristóteles, y que el orden de exposición más natural sea, por tanto, el de la *Suma Teológica* como lo menciona Etienne Gilson, nos es lícito partir de la “decisión filosófica pura” (utilizando una expresión del mismo Santo Tomás), que le hace preferir a Aristóteles que a Platón.<sup>6</sup>

Tomás rechaza el núcleo de la Filosofía de Platón, combatido ya por Aristóteles con toda la fuerza de su dialéctica: la doctrina de las Ideas. Romper verdaderamente con el platonismo –y esto es absolutamente necesario si se parte

---

<sup>4</sup> GILSON Etienne, *Santo Tomás de Aquino*. (Aguilar, España 1964) p. 21

<sup>5</sup> Por eso es que, desde el punto de vista estrictamente filosófico, el tomismo no puede convenir a los que admiten una visión de las esencias. Quizá los mejores ejemplos de ello sean Enrique de Gante y Duns Escoto.

<sup>6</sup> Cfr. GILSON Etienne, *O. C.*, p. 35

seriamente de Aristóteles- es defender, por tanto, que los objetos naturales, las causas segundas en lenguaje tomasiano, tienen una consistencia y una acción reales; y aún más, que son inteligibles para el hombre, que son incluso los únicos inteligibles.

De esta decisión inicial sale la refutación, por reducción crítica a su origen, de la filosofía rechazada por ella: si Platón y sus discípulos, dice Tomás de Aquino, profesan la existencia de las Ideas, es porque razonan *lógicamente*, porque trasponen directamente a su interpretación de lo real los datos del conocimiento: dicen que las cosas que pueden ser separadas según la intelección están también separadas según el ser. Atribuyen existencia a los géneros y a las especies, los cuales resultan simplemente de las leyes del conocimiento humano y no tienen más ser que el lógico.

Pero también aparece claro que, al atribuir a las cosas y al intelecto humano lo que negaba a las ideas platónicas, Tomás de Aquino rompía al mismo tiempo con toda una tradición que se ligaba ni más ni menos con San Agustín; y esto no lo había hecho ni siquiera su Maestro Alberto Magno. Hay que atenerse, por tanto, a los principios de la filosofía de Aristóteles, tal y como son.

### **1.3. El problema epistemológico: origen y alcance del conocimiento humano.**

Para llegar a abordar el problema ontológico que soportará la relación de fondo entre el sujeto y el objeto, parece ser necesario, abordar primero la relación anterior y más accesible, la relación de sujeto-objeto, en el plano epistemológico o cognoscitivo, puesto que, en el orden de conocimiento se constituye la relación primera, sin embargo, la relación cognoscitiva puede afirmarse de tal manera, dado que, en la realidad misma, tal relación así se encuentra, lo cual conduce a precisar que la relación primera auténticamente es la relación ontológica, es decir, la relación en el orden del ser; así, si llega a afirmar como verdadero un elemento tal, como que en un espacio determinado existen 7 sujetos (plano lógico-epistemológico), ello

puede hacerse y demostrarse su veracidad, dado que en la realidad de tal lugar efectivamente existen-están 7 sujetos (plano ontológico).

### **1.3.1. Punto de partida: Análisis-reporte de *De Veritate*.**

Ante la complejidad del fenómeno de la *επιστημη* en Santo Tomás, parece ser pertinente, partir de un análisis breve y exposición correspondiente de una fuente donde se plantea este problema, a saber, de la *Quaestio De Veritate*<sup>7</sup>, para ello, puede ser útil el reporte de los artículos 1, 2, 9 y 10 de los doce artículos en que se desarrolla dicha obra; artículos en los cuales, encontramos el problema de la verdad, como tema central en el tema cognoscitivo que nos ocupa. El contenido de los artículos aludidos es el siguiente:

El artículo primero, se titula **¿Qué es la verdad?** Esta pregunta es la que el hombre se trata de contestar conforme van pasando los días de su vida, ya que éste está llamado a buscarla y a participar de ella, san Agustín decía que lo verdadero es lo que es, porque el no ser no puede ser verdadero, sería una contradicción; la verdad en esta obra se pone desde la mera realidad del ente ya que este se comprende desde su acto de ser, se puede decir entonces que la verdad es “la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la que se sigue el conocimiento de la cosa” (Art. 1º, *Corpus articuli*); cuando conocemos el ente o cosa el entendimiento discierne y así se puede decir que la verdad es lo que es y no es lo que no es.

El entender humano es de gran importancia para el conocimiento de la verdad, ya que por medio de éste se realiza el discernimiento; por tanto si no hay entendimiento no hay verdad porque como decíamos anteriormente, la verdad es la adecuación del entendimiento con el ente.

---

<sup>7</sup> DE AQUINO Tomás, *De Veritate*. (BAC, Madrid 2001)

El artículo segundo es titulado, **¿La verdad del entendimiento es más principal que la de las cosas?** Al parecer no porque el entendimiento y las cosas en el proceso cognoscitivo van de la mano para que se dé la verdad debemos de adecuar el entendimiento con la cosa, para Tomás de posee prioridad en dicho proceso, la cosa que el entendimiento. "La verdad de cada cosa es la propiedad asignada a su ser" (Art. 2º, Solución), allí se encuentra la verdad aunque ésta no dependa del entendimiento humano y conforme al entendimiento humano ellas son la causa de la verdad, adecuando el entendimiento con el ente o cosa real (lo que son). Ya que también se podría decir que si no existiera el entendimiento humano, la verdad de las cosas está en su ser y no porque no existiera el entendimiento humano diríamos que las cosas no son verdaderas.

En el artículo 9, ante la pregunta, **¿Hay verdad en el sentido?** se responde que indirectamente si, puesto que si bien, con los sentidos no puedes descubrir la esencia de las cosas, ya que ésta es captada intelectualmente y la verdad pertenece a la parte del conocimiento humano que se encuentra en el entendimiento que se va adecuando a las cosas, mediante el acto de juzgar. Sin embargo, los sentidos nos abren la puerta para el conocimiento de la verdad, la cual no está solo en lo material, pues al empezar a cruzar este camino o puerta que nos abren los sentidos nos damos cuenta que no todo lo verdadero es material por eso somos capaces de trascender. La verdad en el sentido podremos decir que se da de manera indirecta, Tomás nos dice: "...el entendimiento conoce la verdad, en cuanto retorna sobre sí mismo. La verdad, en cambio, está en el sentido como consecuencia de su acto, es a saber, en cuanto su juicio versa sobre la realidad como es, pero no está en él como conocida por el mismo sentido" (Art. 9, Respuesta), por eso los sentidos nos encaminan hacia el conocimiento de la verdad. Por lo que debe decirse que la verdad no se da en los sentidos de modo concreto, preciso, sino como aparece, por lo tanto, la esencia en sentido preciso, puede hacerse a un lado si se habla de un proceso cognoscitivo solamente sensitivo, puesto que, culmina Tomás –y esto es remarcado, porque va a constituir

un punto central de argumentación en la breve revisión histórico-argumentativa de la presente investigación:- “...porque, el acto del conocimiento es un medio entre el cognoscente y lo conocido” (Art. 9, *Determinatio*). N.b.: el subrayado es del presente trabajo.

En el artículo 10, la interrogante es, **¿Hay alguna cosa falsa?** Para implementar la respuesta, Tomás, aclara que debe tenerse en cuenta que todo lo que existe es verdadero, porque lo tenemos en la realidad y existe en cuanto tiene su particularidad de ser y está participando de lo que es, por tal razón no podemos decir que una cosa existente es falsa ya que la falsedad se da en el no ser (lo que no existe) y como no existe no podemos decir de tal caso la falsedad, a pesar de que este ente existente sufra cambios accidentales no podemos decir que es falso, puesto que (ontológicamente) no hay falsedad.

Ha de decirse, finalmente reiterando desde este artículo décimo y planteado desde el artículo primero, **la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el entendimiento.**

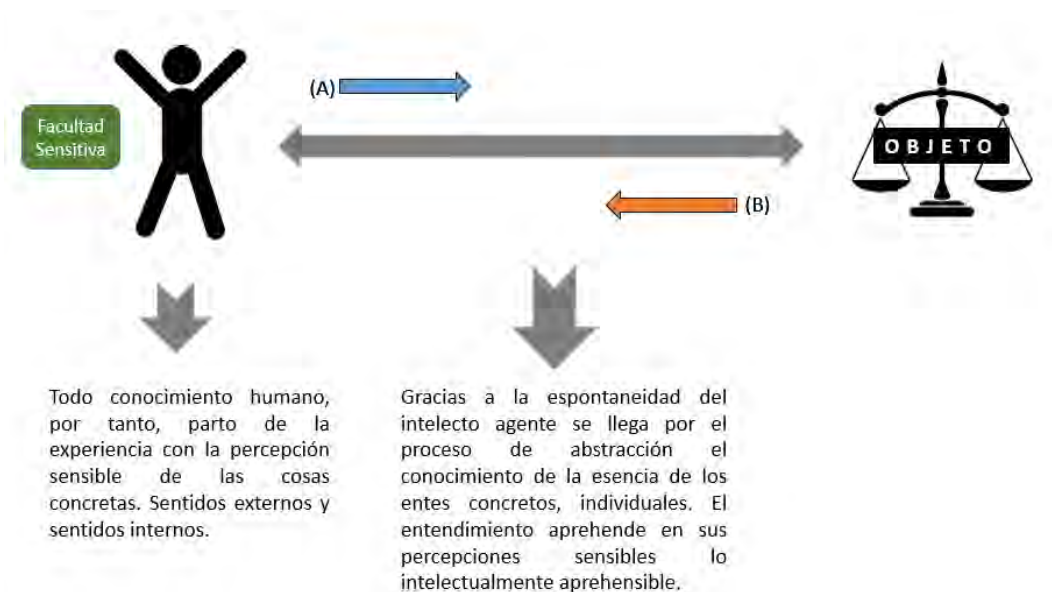
### **1.3.2. El dinamismo cognoscitivo en Tomás de Aquino.**

El conocimiento en la teoría de Tomás de Aquino, es una realidad dinámica, procesal, puede decirse incluso que es una constante actividad, ahora bien trasladando una actitud-cuestión de carácter moderna al planteamiento de Santo Tomás, proyectemos la dualidad epistemológica moderna al proceso enunciado de Tomás de Aquino y preguntemos: ¿conocemos con los sentidos o con la razón?

Como hemos dejado entrever, la cuestión responde a una problemática y realidad moderna, ante ello, situemos precisamente la ausencia del dualismo cognoscitivo moderno y accedamos al Aquinate desde él y no desde tal dualismo cognoscitivo. La pregunta, sin embargo es pertinente, en su vertiente metodológico-didáctica.

Precisamente, para Santo Tomás de Aquino, existen dos formas o niveles cognoscitivos, a saber, el conocimiento empírico y el conocimiento intelectual, sin embargo, no son dos formas excluyentes de conocimiento, no excluye una a la otra, de hecho, no existen disyuntivamente, sino que son eminentemente complementarias, incluso, ambos niveles se encuentran recíprocamente imbricados, dado que, siendo el conocimiento empírico, una percepción sensorial de lo singular y teniendo una cierta conexión con el conocimiento intelectual, ya contiene algunos elementos intelectivos, que le permitirán la captación indirecta de lo universal.<sup>8</sup>

Un esquema que puede coadyuvar para iniciar a explicar-entender el proceso del conocimiento en este autor es el siguiente:<sup>9</sup>



Todo el proceso del conocimiento lo concibe Santo Tomás como una proyección del sujeto cognoscente hacia el objeto (A) y, en el movimiento inverso, como un retorno del principio cognoscente a sí mismo (B)<sup>10</sup>. Proceso en el cual el

<sup>8</sup> Cfr. BEUCHOT Mauricio, *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. (UNAM, México 1992) p. 82

<sup>9</sup> Esquema de elaboración propia.

<sup>10</sup> Cfr. DE AQUINO Tomás, *De Veritate*. a. 9

hombre, no solo conoce, sino que reflexiona simultáneamente sobre sí y su conocimiento. Así es como Santo Tomás, concluye la verdad como, *adaequatio rei et intellectus*<sup>11</sup> . Precisamente, un elemento fundamental para la cuestión de la verdad es la relación entre el pensamiento y la realidad transmental, siendo así que, el conocimiento humano no es verdadero por sí mismo, sino porque –y en tanto que- concuerda con la realidad.

En este proceso de conocimiento, el sentido tiene como función simplemente, reproducir, copiar, percibir y representar lo que se le presenta.<sup>12</sup> Así, el sentido es meramente pasivo-receptivo con el objeto sensible, captando el objeto real y reproduciendo en sí a dicho objeto, por ello es que puede decirse, *no hay propiamente error en la sensación, sino en el juicio del intelecto sobre los datos sensibles*.<sup>13</sup>

El motivo del conocimiento, el objeto, es impreso de alguna manera en un receptáculo del contenido sensible, mismo que se da en la mente; tal recipiente, entiéndase que se implementa mediante una modificación subjetiva de la mente llamada *species* por Santo Tomás y cuyo significado es *semejanza o reproducción*. Así, la especie sensible es el medio de la sensación, y el objeto, el término de la misma.<sup>14</sup> Precisamente a ese objeto de la sensación, Santo Tomás da el nombre de *sensible*, en latín, *sensibile* = que se puede conocer.

Así, puede decirse también que, la sensación no produce nada en el objeto, ni lo construye ni lo modifica, sino que solamente lo toma y/o recoge cognoscitivamente-intelectivamente.

Ahora bien, del esbozo del conocimiento sensible, parece ser pertinente, en este dinamismo cognoscitivo, dar el paso a la búsqueda explicativa del conocimiento intelectual, mismo que desde el planteamiento de Santo Tomás, consiste en una

---

<sup>11</sup> *Ibid*, a.1

<sup>12</sup> Cfr. DE AQUINO Tomás, *De Veritate*, a. 9, & b

<sup>13</sup> BEUCHOT Mauricio, *O.C.* p. 82

<sup>14</sup> Cfr. *Ibidem*

actividad inmanente, es decir, una actividad tal, cuyos efectos no transitan a otra realidad sino, permanecen en el sujeto que actúa-realiza tal actividad.

El objeto de conocimiento del intelecto humano, de manera directa e inmediata, no son los accidentes exteriores de los entes corpóreos –que a su vez constituyen el objeto propio de los distintos sentidos, que anteriormente se denominó conocimiento sensitivo- sino que lo que conoce el intelecto humano, es la esencia de las substancias corpóreas, misma que es abstraída a partir de los datos proporcionados precisamente por los sentidos.<sup>15</sup> Por ello:

El objeto cognoscible está siempre proporcionado a la potencia cognoscitiva. Pero tres son los grados de la potencia cognoscitiva. Existe una que es acto de un órgano corporal, a saber, el sentido, y así el objeto de la potencia sensitiva es la forma en cuanto existente en la materia corporal (...) Existe otra potencia cognoscitiva que ni es acto de un órgano corporal ni está de alguna manera unida a la materia corpórea, como el intelecto angélico, y así el objeto de ella es la forma subsistente sin materia (...) Existe, finalmente, el intelecto humano, que ocupa un lugar intermedio, pues no es acto de algún órgano corporal, aunque si es una potencia del alma que es forma del cuerpo (...); y, por eso, lo propio de él es conocer la forma que existe individualmente en la materia corporal, pero no en cuanto existe en tal materia. Ahora bien, conocer aquello que existe en la materia individual, pero no en cuanto existe en tal materia, es abstraer la forma de la materia individual representada en alguna imagen sensible. Luego es preciso que nuestro intelecto entienda las esencias de las cosas materiales, abstrayéndolas de las imágenes sensibles; y, por las cosas materiales así consideradas, podemos llegar después a cierto conocimiento de las inmateriales.<sup>16</sup>

Si bien se afirma la capacidad natural del conocimiento intelectual, consistente en la captación –mediante la abstracción- de la esencia de los entes, parece necesario explicitar también que, tal conocimiento intelectual de las esencias de las cosas corpóreas no es, perfecto y exhaustivo, imperfección que Santo Tomás

---

<sup>15</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ Jesús, *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*. (EUNSA, Navarra España 2001) p. 329 Recuérdese que, Santo Tomás considera tanto sentidos externos como sentidos internos.

<sup>16</sup> DE AQUINO Tomás, *Suma Teológica*. I, q 85, a 1

atribuye a que tal conocimiento se efectúa en dependencia y a partir del conocimiento de los sentidos, los cuales no pueden captar la esencia del ente corpóreo, sino sólo los accidentes del mismo; captación accidental que sin embargo, posibilita al intelecto, aprehender-abstraer las notas esenciales simples y particulares de cada ente:

El intelecto humano está ordenado por naturaleza a comprender la esencia de las cosas, y por ello procede aquí de un modo natural (...) Pues están naturalmente insertas en nuestro intelecto ciertas concepciones conocidas por todos, como las de ente, de uno, de bueno, y otras semejantes, a partir de las cuales procede el intelecto al conocimiento de la esencia de cada cosa, del mismo modo que, a partir de los principios evidentes de suyo, procede nuestra razón al conocimiento de las conclusiones que de ellos se derivan.<sup>17</sup>

### **1.3.3. El origen del conocimiento humano.**

Una cuestión importante por identificar, es el origen del conocimiento humano, conforme a la teoría epistemológica de Santo Tomás, pueden situarse debida y brevemente dos elementos causales:

- La presencia en el ser humano de una facultad o potencia cognoscitiva congruente: el intelecto humano.
- La facticidad de que, esa facultad esté complementada y enriquecida, por un determinante cognitivo para cada uno de sus actos, lo cual llama el Aquinate, la presencia de una “especie impresa”, conforme a dicha facultad cognoscitiva.<sup>18</sup>

El conocimiento humano por lo tanto, nace del contacto de los sentidos con los objetos sensibles: estos imprimen en ellos las *especies*; la *especie* es el resultado inmaterial de la acción del objeto sobre el órgano apto para percibirla. Contiene un elemento inteligible, el cual se revela, no al sentido, que sólo la capta

---

<sup>17</sup> DE AQUINO Tomás, *Quodlibetales*. VIII, q.2, a 4

<sup>18</sup> Cfr. GARCÍA LÓPEZ Jesús, *O. C.* p. 333

en su individualidad, sino al intelecto; éste, por una parte no contiene actualmente los inteligibles, pero es capaz de recibirlos (intelecto posible, o pasivo); por otra parte, puede aislarlos de los *fantasmas*, que son las *semejanzas de las cosas*, imágenes sensibles que resultan de la sensación.

En este último sentido se habla de un intelecto agente; éste es el elemento activo del conocimiento. Sin la presencia del intelecto agente, el intelecto no puede conocer algo; ciertamente tiene en sí los principios primeros, *gérmenes de las ciencias*, pero sólo en potencia; sólo puede concebirlos a partir de la experiencia. Por tanto el hombre no conoce ni por esencias naturalmente presentes en su alma, ni por especies que se desprenden de las formas separadas: no se admite ningún *a priori*; todo conocimiento resulta de la experiencia sensible, de la realidad misma.

Si el alma humana, es forma del cuerpo, según la teoría hilemórfica, piensa Santo Tomás; no es una inteligencia, separada de suyo, que estaría unida al cuerpo por un lazo accidental, o por una tendencia que no sería constitutiva de su esencia, como pensaba Alberto Magno; está entonces íntimamente unida a él, como la forma con la materia. Ciertamente, el alma sobrevive a la separación, ya que está dotada de una existencia que es su acto; pero ese estado de aislamiento no le es natural.<sup>19</sup> En este planteamiento antropológico de Tomás, que sirve de base para su teoría del conocimiento, puede evidenciarse que se está demasiado lejos de las especulaciones platonizantes sobre la patria supraceleste del alma, sobre un exilio en el mundo de los cuerpos.

#### **1.4. El problema ontológico: el ser, soportado y proyectado en la realidad.**

Parece ser que todo el sistema filosófico de Santo Tomás, descansa sobre su ontología, de hecho, no podemos conocer su pensamiento sin abordar su concepción del ser, pues siendo el concepto primero del ente, es lo primero que

---

<sup>19</sup> Cfr. CHENU M. D., *O. C.*, P, 136; DE AQUINO Tomás, *Comentario a De Anima*. Libro II, Lecc I

llega al intelecto humano, por lo tanto, está en todo supuesto filosófico del pensamiento según el presente autor.

En el horizonte puramente aristotélico, la experiencia sensible nos enseña que hay seres que existen por sí, cada uno definido por su esencia, o *quiddidad*, la cual lo determina a ser lo que es. A estos seres se les llama sustancias; además de las determinaciones esenciales existen determinaciones complementarias o accidentes, que no pueden existir fuera de las sustancias: su *esse* es un *in esse*, ya que no pueden ser más que en alguna cosa. Desde otro punto de vista podemos llamar *forma* a lo que nos permite tener un concepto de la sustancia, situarla en tal género o en tal especie. Un individuo será entonces la unidad de una forma y una materia: la materia es aquello que lo diferencia de los individuos de la misma especie y lo que permite explicar el cambio, la sucesión de los seres en un mundo destinado a la generación y a la corrupción. La materia, determinada por una forma, y sujeto del cambio, es una potencialidad; la forma que recibe es acto. De este modo una sustancia es lo que es gracias a su forma.

Ahora, en el horizonte tomasiano; el análisis de Santo Tomás, agudizado por la reflexión teológica, llega más lejos: supera *lo que es tal ser*, para llegar al hecho de *qué sea*. Más allá y más acá de la esencia ese análisis coloca la existencia: el *esse* es la actualidad de todos los actos, y la causa de esto es la perfección de todas las perfecciones (y no sólo como decía Avicena un *cuasi-accidente* de la esencia). De este modo, en un sujeto dado hay composición y, por tanto, distinción de esencia y existencia; donde la esencia es un *modo de ser*: fórmula que expresa bien la prioridad que sobre la esencia tiene el *esse*.

#### **1.4.1. El punto de partida en *De ente et essentia*.**

Para abordar el planteamiento ontológico de Santo Tomás, parece pertinente, iniciar con un breve reporte de la obra central donde dicho autor realiza

originariamente tal planteamiento: *De ente et essentia*.<sup>20</sup> La obra fue concebida por su autor, con una finalidad didáctica, como una ayuda para sus compañeros, discípulos y algunos compañeros profesores; así *De ente et essentia* surge como una puerta de entrada al sistema tomista, dada su naturaleza eminentemente metafísica, planteando por lo tanto, el fondo de todo el sistema de Tomás de Aquino. La obra es en realidad muy breve en la que trata principalmente de presentar al *ente*, en sus diversos tipos y cualidades propias. Es escrito hacia el año 1253, cuando Tomás contaba con aproximadamente 29 años y participaba como profesor de bachiller en la Facultad de Teología de París.

La noción de ente es la clave para una filosofía que busca la verdad de las cosas. Las fórmulas son todavía fluctuantes, pero la intención tomista capta el núcleo. Del ente y la esencia hay un itinerario ascendente hacia el ser, que encuentra en Dios su plenitud, como *ipsum esse subsistens*.<sup>21</sup>

El tema es el ser y la esencia, los conceptos primeros y más generales que capta la inteligencia, es decir, que las cosas son y seguidamente, de qué forma son, cómo son, en qué modo existen, tema que desarrolla en seis capítulos, que a continuación se reportan:

En el principio, nos aparece un **proemio**, en el cual consigna dos elementos aclaratorios, el primero su pretensión-distinción del problema ontológico y lógico:

Puesto que <un pequeño error en el principio se hace grande al final...y el ente y la esencia son los primeros conceptos del entendimiento... por eso, a fin de que no caigamos en el error por ignorarlos,... vamos a tratar del significado de los términos esencia y ente, y de cómo se encuentran en las diversas cosas, y cómo se relacionan con las intenciones lógicas, a saber, con el género, la especie y la diferencia. (Proemio & 1).

---

<sup>20</sup> DE AQUINO Tomás, *De ente et essentia*. (BAC, Madrid, 2001)

<sup>21</sup> LOBATO Abelardo, "Introducción al Ser y la esencia" en: DE AQUINO Tomás, *De ente et essentia*. (BAC, Madrid, 2001), pág. 35.

El segundo elemento es de carácter metódico, específicamente epistemológico-ontológico, consistente en que, para llegar al concepto-realidad de la esencia, tendrá que partir del concepto de ente, al igual que, para llegar a las cosas simples, tiene que partir de las cosas compuestas, inmediatas, claras-cercanas e igualmente, como para llegar a lo primero (ontológicamente), se parte (epistemológicamente) de lo posterior y más fácil-evidente.

En el **capítulo primero**, se plantea primeramente el concepto de ente, tomado directamente de Aristóteles en el libro V de su Metafísica, el cual, es referido de dos maneras, una material física y finita, y de otra manera son entes también, las cosas que no ponen nada en la realidad sino que su forma de ser es otra, la que se deriva de la descripción en una proposición, estas últimas puede decirse que, tienen una realidad, son, pero no son en la realidad material, Tomás lo expresa así:

El ente *per se* o en sentido propio, se dice de dos modos, uno, el que se divide en las diez categorías, otro, el que significa la verdad de las proposiciones. La diferencia entre ambos está en esto, que gracias al modo segundo se puede llamar ente todo aquello acerca del cual, se pueda formar una proposición afirmativa, aunque esto no ponga nada en la realidad... En cambio, según el modo primero no puede decirse ente sino aquello que pone algo en la realidad. (Cap. I, & 3.)

Luego, define el significado de la esencia que no toma ninguna de las partes de conformación del ente sino la totalidad de este. Así, no podemos decir “esencia” de una sola parte del ente, digamos la forma o la materia en el caso de los entes compuestos sino al resultado de la unión sustancial. Solo en este caso hablamos de esencia. Así, *el ente dicho según el modo primero significa la sustancia de la cosa* (Cap. I, & 4) y por lo tanto la esencia, significa algo común a todas las naturalezas por las cuales los diversos entes se clasifican en diversos géneros y especies.

Seguidamente, presenta los sinónimos de la esencia:

- *Quiddidad*, es el término símil más común con la esencia, sin embargo, Tomás distingue, lo posesionado en el intelecto (*quid*), derivado directamente del ente, es decir, lo significado por la definición y la esencia, por la cual y en la cual el ente tiene determinado ser.
- Naturaleza, Tomás retoma a Aristóteles, cuando afirma en su libro V de la *Metafísica*, que toda sustancia es naturaleza, sin embargo, precisa que, “el término naturaleza... parece significar la esencia de la cosa en cuanto está ordenada a su operación propia”. (cap. I, & 5).

Cerrando este primer capítulo, nos presenta cómo se da la esencia en la sustancia y los accidentes; la esencia se da con propiedad ,y en verdad en las sustancias, en cambio en los accidentes se encuentra sólo en cierto modo y relativamente, entendamos pues que la sustancia parte de la esencia y que los accidentes, como su propia definición lo dice están accidentalmente en esta sustancia, es por eso que la esencia se da relativamente en ellas, puesto que los accidentes no tienen existencia en sí mismos, sino que existen en la medida en que están en la sustancia, no podemos decir que blancura es una sustancia en sí, sino más bien que es un accidente que permite al hombre ver sensiblemente a esa sustancia, entonces los accidentes nos permiten percibir a la sustancia , puesto que no se dan unos sin la otra, o al menos no los accidentes, ellos necesitan de una sustancia en la cual existir.

En el **capítulo segundo** explica cómo se da la estructura hilemórfica en las sustancias compuestas, explica lo común a toda la realidad, la materia prima, que es la pura potencialidad de ser, es *nada*, sino una capacidad de ser todo, cualquier cosa, la forma, la actualización de esa capacidad por alguna causa. Aclara siempre, contra lo que algún largo tiempo se dijo, que la esencia no se toma en este caso solo de la forma y la materia como un *añadido* a la definición. La materia es el principio por el que la forma se individualiza pero no en el sentido de la materia prima sino una materia ya *signada*. Lo signado y lo no signado se diferencia por una previa unión de forma a la materia prima, dando como resultado una “materia signada”, con menos capacidad de ser que cuando era materia prima, se ubica en unas posibilidades disminuidas. Luego

explica la forma como principio de especificidad, el principio por el cual la materia se especifica para constituir este o aquel ente. Lo general en cada ente es que pertenecen a un género, especie y tiene una diferencia específica, todo esto define concretamente la esencia del ente.

Entonces la esencia del género y la esencia de la especie difieren como lo no signado y lo signado. Identificamos así, lo que es el género y la especie dentro de esta diferenciación. Aunque el género signifique la esencia integral de la especie, no es preciso que las diversas especies que tienen el mismo género tengan una esencia única.

Puede entenderse pues cuerpo como un género, puesto que el concepto cuerpo, no solo le compete al hombre sino también a los animales porque ellos al igual que nosotros poseen un cuerpo, entendamos pues a género como algo universal como un todo y especie como algo ya particular, como una parte de ese todo, así pues entendamos como género animal, que engloba así a muchos, al hombre, a los perros, gatos, aves, etc., que poseen ciertas características generales como por ejemplo es cuerpo, todos ellos poseen un cuerpo, diferente pero al fin y al cabo cuerpo, ahora bien una parte de ese gran género es la especie humana, que le compete solo a los hombres, ya no le podemos atribuir eso a los animales puesto que no poseen características propias de un humano, al igual que no podemos decir del hombre que pertenece a la especie canina.

En el **capítulo tercero** se dedica a la esencia y los universales. Tomás, identifica la relación que se establece entre la esencia, el *género y la especie, a saber, por todo ello resulta que la noción de género o de especie conviene a la esencia en cuanto viene significada al modo de un todo, como el nombre de hombre o animal en cuanto contiene implícita e indistintamente todo lo que hay en el individuo* (C. III, & 21.)

Declara al entendimiento como causa de la universalidad de los conceptos, ya que el entendimiento activo abstrae lo general, universal de los particulares y lo propio de las

particularidades son desechadas. “Y porque tiene una tal relación con todos los individuos, el entendimiento crea la noción de especie y se la atribuye.” (Cap. III, & 25.)

El **capítulo cuarto**, aborda la esencia de las sustancias simples. Se confirma la inmaterialidad de estas esencias y afirma la composición que se da en ellas, a saber, que en las sustancias simples no se da ningún modo de composición de materia y de forma, sino que solamente se encuentra la forma y el ser. Se considera la imposibilidad de que se dé una materia sin forma pero reconoce que la forma puede subsistir sin la materia. Dice que si algunas formas se dan sin el elemento de la materia es por la *distancia* en la que están del Acto puro, la inexistencia de la potencialidad o materia.

Las diferencia entre las sustancias simples y las compuestas en relación a la esencia se pueden mencionar fácilmente; primero nos damos cuenta de que, como dijimos, para la esencia en las sustancia materiales, no podemos tomar solo algún co-principio, sino que ambos tienen la misma importancia y necesidad de estar en la esencia y en el caso de la sustancia simple es solo la forma. En lo referente a la multiplicidad:

Las esencia de las cosas compuestas, por el hecho de ser recibidas en la materia signada, se multiplican según su división, de lo cual resulta que haya cosas idénticas en la especie e idénticas en el número. Pero dado que la esencia de una realidad simple no está recibida en la materia, en ella no puede haber tal multiplicación y de ello se sigue que no haya en aquellas sustancias muchos individuos de las misma especie, sino que tantos son allí los individuos cuantas son las especies. (Cap. IV, & 32.)

Agregase además que, las esencias de las sustancias intelectuales o simples son conformadas por la *forma*, es decir, la especificación de su acto de existir, el cómo existen. Destaca que Dios es ser puro. En él no se da esta composición de potencia anterior. Como lo demuestra precisamente en el siguiente fragmento:

...puedo entender qué es el hombre o el ave fénix, y sin embargo ignorar que exista o no en la naturaleza. Por tanto es evidente que el ser es otra cosa que la

esencia o *quiddidad*, a menos que exista algún ser cuya *quiddidad* es su mismo ser; y esta realidad no puede ser sino única y la primera... (Cap. IV, & 33.)

Estas formas simples posteriores, cuyo ser es distinto de su naturaleza, esencia o *quiddidad*, reciben su acto de ser como una consecuencia del único ser primero e incausado. Porque todo aquello que no es solo ser, tiene una causa de su ser. Ahora bien, la composición de forma y ser. Lo que recibe el ser de algo, es necesario que antes haya estado en potencia para ser en acto. El opúsculo continúa con lo que se titula potencia y acto de ser en las inteligencias, afirmando que mientras más cerca del acto primero esté una sustancia, menos posibilidad de ser tiene, menos potencia y más estará en acto. En la medida que se está más en acto, se aleja de la potencia. En el caso de la "lejanía" más grande que hay entre las sustancias espirituales del acto puro, encontramos al ser humano con tanta potencia que está compuesto de materia, y otros que dependen de ella para existir en acto. Recordemos la materia (coprincipio) como pura potencia. La multitud de seres humanos se explica por la individuación que le viene de la materia.

Cuanto más perfecto y puro es el Acto de Ser único incausado, tantas más sustancias simples, hay en las "distancias", mismas posibles hasta el Acto puro. Puede haber multitud de entes simples y cada uno distinto de otro por su capacidad de recibir el Ser.

En el **capítulo quinto** Tomás nos habla de los tres modos de realidad de la esencia. Primero la esencia en Dios, en el cual coinciden su esencia con su existencia, no solo es el Ser absoluto sino que por ser el acto puro es diferente de los demás, dice: *la individuación (su ser único) de la causa primera, que es puro ser, es debida a su pura bondad.* (Cap. V, & 39) En un segundo modo, se encuentra la esencia en las sustancias intelectuales creadas, en las cuales el ser es diverso de su esencia, a pesar de que la esencia carezca de materia. Por eso mismo que no son compuestas no están unidas a la materia y no se individualizan ni multiplican. En el caso de los seres humanos la forma está unida a la materia en cuanto su principio pero no en cuanto a su final.

Como en las sustancias simples no son lo mismo la esencia y la existencia, entonces pueden ser ordenados en categorías, pero de diversa forma que el ser compuesto en el que el género se toma de la materia y la diferencia se toma de lo que es formal; y la diferencia se toma de la totalidad. De otro modo, en las sustancias simples; se toma la diferencia de lo que es la *quiddidad* completa y no de lo que es parte de la *quiddidad*. El género se toma de la inmaterialidad que la hace semejante con otra de la misma naturaleza. No son diferencias accidentales porque no hay diversificación de la especie. Son únicas e irrepetibles.

El tercer modo de la realidad de la esencia se encuentra en las sustancias compuestas de materia y forma, las cuales reciben el ser de otro (por eso es participado y finito) y su naturaleza está recibida en la materia signada, que da la posibilidad de la diversificación de individuos en una especie.

En lo referente al **capítulo conclusivo (sexto)**, Tomás se enfoca ahora a indagar sobre la esencia de los accidentes, se recuerda inicialmente que la esencia es lo que se significa por la definición, se sigue por lo tanto que los accidentes poseen esencia, sin embargo es una esencia incompleta ya que dependen del sujeto en el que son, dado que poseen un ser secundario. De la unión del accidente no resulta una cosa en sí, sino una cosa accidental, entonces no resulta una esencia sino que así como es ente en cierto modo así tiene un cierto modo de esencia. *...y esto es debido a que no tienen el ser independiente del sujeto, sino que así como de la composición de la materia y la forma resulta un ser substancial, así del accidente y del sujeto resulta un ser accidental, siempre que un accidente adviene a un sujeto (Cap. VI, & 46).*

La esencia que es en cierto modo superior a la sustancia, en cuanto que ella misma hace ser a la sustancia, de algún modo también es causa de las esencias de los accidentes que participan de la noción de ente de modo secundario y sólo en un cierto sentido. De ahí en adelante, Tomás hace una explicación de características específicas de los accidentes, así como, manifiesta los accidentes del individuo, de la especie, la distinción de los accidentes con las aptitudes, junto con la relación del accidente y los

predicamentos, género, especie, diferencia específica y las diferencias en los accidentes. Termina el discurso metafísico con la siguiente conclusión:

Así pues, en consecuencia, resulta patente cómo se encuentra la esencia en las sustancias y en los accidentes; cómo en las sustancias compuestas y en las simples, y cómo en todas ellas se verifican las intenciones lógicas universales; a excepción del primer principio el cual es de simplicidad infinita, al cual no le conviene las nociones de género o especie, y por consiguiente tampoco la definición, causa de su simplicidad; en el cual sea el fin y la conclusión de este tratado. (Cap. VI, & 54.)

#### 1.4.2. El ser y sus propiedades.

Parece ser que, el sistema filosófico tomasiano, en su totalidad está sostenido y definido por la idea de ser. La comprensión del *ens* (ente), no solo lo afecta todo, sino que se encuentra en el principio de todo comprender. A pesar de ello, lo que por regla general, aparece obvio y natural, se convierte en tema y problema. *El ente se aprehende y comprende de por sí, es incluso lo que mejor se conoce.*<sup>22</sup> Por ello:

- La comprensión del *ente* no es producto del pensamiento discursivo, el concepto del ser no es una creación humana, más aún, constituye la condición de posibilidad de toda comprensión y de todo conocimiento.
- Si no se comprende el *ente*, nada se puede comprender en absoluto.<sup>23</sup>

Ahora bien, se impone necesariamente ante esto una pregunta: ¿Cómo puede el hombre llegar a comprender ese concepto que precede a todo pensamiento y conocimiento?

La *prima conceptio entis* (primera concepción del ente), es según Tomás de Aquino una recepción, una aprehensión y no una comprensión activa. Es el intelecto

---

<sup>22</sup> DE AQUINO Tomás, *De Veritate*. a. 1

<sup>23</sup> Cfr. HEINZMAN Richard, *O. C.*, p. 309

el que capta el ser en una simple aprehensión. Se captan de forma intuitiva el ser y sus principios.<sup>24</sup> Por eso es que Santo Tomás llama al intelecto, el *habitus principiorum* (el hábito de los principios), el cual actualiza la posesión inequívoca del ser y de sus principios.<sup>25</sup>

Por lo cual, puede perfectamente decirse que, todo conocimiento se basa en el ser, deriva de él y es reconducido a él.

### 1.4.3. La analogía del ser.

El *ens* como *ens commune*<sup>26</sup> con su universalidad absoluta, posee un lugar central y peculiar en el planteamiento ontológico de Santo Tomás. De hecho, todo es o existe de alguna manera; en el ámbito entero de la realidad nada se encuentra que no deba ser llamado ente:

- La realidad – independiente del pensamiento.
- Todo aquello que el hombre produce o forma con su actividad.
- También todo lo pensado, es decir, entes de razón. El simple objeto del pensamiento, constituye-crea conceptos.
- Incluso lo posible.

Ante este planteamiento ontológico, que pretende fundar el proceso cognoscitivo en el ser mismo, dícese que, todo auténtico concepto debe ser definible y poderse delimitar mediante datos precisos, de acuerdo al método definitorio, indicando el género próximo y la diferencia específica. El concepto del ente, sin embargo, conforme a este método es indefinible, dado que, las diferencias necesarias para una definición forman parte, al igual que los géneros mismos, del

---

<sup>24</sup> Cfr. DE AQUINO Tomás, *De Veritate*, a. 8

<sup>25</sup> Cfr. DE AQUINO Tomás, *Suma Teológica*, I, q. 79, a. 12

<sup>26</sup> El ente, como ente común, es decir la comunidad de todo lo que de alguna forma es o existe, real o idealmente.

ámbito de lo que significa *ens*, encontrando que, no existe un concepto superior al del ente.<sup>27</sup>

El concepto de ente se enuncia, pues, de múltiples maneras, pero no de forma equívoca, sino análoga; lo que se comprende es algo de lo que todas las cosas participan realmente, pero de forma radicalmente distinta. La diferencia coincide con lo diferenciado en el hecho de que es.

#### 1.4.4. Las determinaciones trascendentales del ser.

Un elemento temático central de la Metafísica de Santo Tomás está constituido por las determinaciones trascendentales del ser, mismas que denotan aquellos determinativos que inmediata y necesariamente resultan de la esencia del ser acompañándole inseparablemente en todas sus flexiones o modos; por consiguiente, al igual que el ser, tampoco están restringidos a un sector del ente antes bien, trascienden todos los órdenes particulares limitados.<sup>28</sup> No son pues, identificables con características y/o contenidos del ente, sino con cualidades que acompañan al ente en todo momento, es decir, se trata de cualidades convertibles con el ser e idénticas al mismo, de tal manera que la ausencia de alguna de las propiedades trascendentales equivale a la aniquilación del ente mismo en cuestión.

Revisando la noción de trascendental encontramos que significa literalmente, lo que se refiere a la trascendencia, es decir, lo que *va más allá* de algo. Por lo tanto, genéricamente, *trascendental* equivale a *metafísico*. Históricamente se han dado dos percepciones al respecto:

- a) *En la filosofía escolástica*. La palabra trascendental apenas se usa antes de mediados del siglo XVII; todavía Suárez habla en ese sentido de *trascendentia*. Son trascendentales, los conceptos y sus objetos que rebasan en universalidad a las categorías, en concreto el ente y sus determinaciones

---

<sup>27</sup> Cfr. HEINZMAN Richard, *O. C.*, pp. 308-309

<sup>28</sup> Cfr. BRUGGER Walter, *Diccionario de Filosofía*. (Herder, Barcelona 1983) p. 550-551

necesarias, y luego, también aquéllos conceptos, y sus objetos, que no están limitados a una única categoría.

b) *En la filosofía Kantiana*. La cuestión del a priori en Kant, plantea el problema trascendental en toda su anchura y profundidad; es el problema que desde Kant se viene llamando la cuestión trascendental. A propósito nos expresa Kant:

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejante conceptos se llamara *filosofía trascendental*.<sup>29</sup>

Trascendental es por tanto, en primer lugar, la doctrina de las condiciones apriorísticas de nuestro conocimiento, en el sentido kantiano.

Históricamente este tema surge en el siglo XIII. El primer tratamiento explícito de este tema se encuentra en la *Summa de Bono* (a.1236) de Felipe el Canciller. Sin embargo, la sistematización del presente tema la realiza Tomás de Aquino. Ciertamente aunque basado en algunas doctrinas aristotélicas este es un tema eminentemente Tomasiano.

Ahora bien, ante la pregunta ¿cuántos-cuáles son los trascendentales? Puede decirse que conforme al método deductivo se clasifican de la siguiente manera.

a) *Algunas propiedades afectan a todo ser en sí (In se)*:

- Afirmativamente: Todo ser es una esencia que posee el acto de ser; en la medida que posee el acto de ser, se le llama ser (*ens*); en la medida en que es una esencia o quiddidad, se le llama realidad (*res*).
- Negativamente: Todo ser es indiviso (*indivisum*) o uno (*unum*).

---

<sup>29</sup> KANT Immanuel, *Crítica de la razón pura*. (Alfaguara, Buenos Aires 1995) p. 58

b) *Otras propiedades afectan a todo ser de manera relativa (in ordine ad aliud).*

- Por oposición a los otros seres: todo ser es distinto (*aliquid*) es algo, no como opuesto a la nada sino *aliud quid* (otro qué).
- Por convenir a otra cosa, a saber, a las facultades espirituales del alma, pues estas facultades tienen una capacidad trascendental: *unum*.
- Por convenir a la inteligencia, todo ser es verdadero, es decir, inteligible: *verum*.
- Por convenir a la voluntad, apetito intelectual, todo ser es bueno, apetecible: *bonum*.

Posteriormente, durante el período moderno, específicamente en el siglo XVII, se ha agregado también según la conveniencia del ente al alma, mediante una cierta conjunción de conocimiento y apetito, la belleza (*pulchrum*). Que puede expresarse como aquello que agrada al ser contemplado y/o la armonía interna del ser.<sup>30</sup>

ERGO:

- Cosa-ens (*res*)
- Unidad (*unum*)\*
- Algo (*aliquid*)
- Verdad (*verum*)\*
- Bondad (*bonum*)\*
- Belleza (*pulchrum*)\*<sup>31</sup>

Estas cinco – seis propiedades no son realidades nuevas, distintas del ser que las posee. Son nuevos conceptos que explicitan y, por lo tanto, enriquecen al concepto de ser, son analógicos en su significado y trascendentales en su extensión

---

<sup>30</sup> Cfr. ALVIRA Tomás- CLAVEL Luis- MELENDO Tomás, *Metafísica*. (Eunsa, España 1998), pp. 156-158

<sup>31</sup> Estas propiedades se aplican propiamente tanto a Dios como a las criaturas.

son convertibles en el concepto de ser y convertibles entre ellos (*ens, unum, verum, bonum, convertuntur*). Vgr.:

Todo ser es indiviso, distinto, verdadero, bueno.

Todo indiviso es ser, distinto, verdadero, bueno, etcétera.

Nótese, que la negación de una propiedad trascendental equivale evidentemente a la negación del ser o a la nada. Estas propiedades del ser dan lugar a una serie de primeros principios metafísicos:

- Todo ser es realidad (*ens y/o res*).
- Todo ser es indiviso (*unum*).
- Todo ser es distinto (*aliquid*).
- Todo ser es inteligible (*verum*).
- Todo ser es apetecible (*bonum*).
- Todo ser es bello (*pulchrum*)

### **1.5. Hermenéutica epistemológico-ontológica en Sto. Tomás de Aquino.**

Intentemos ahora, recapitular algunos elementos para ir sentando las bases teóricas de nuestra investigación, tengamos en cuenta que la revisión teórico-histórica inicia con Santo Tomás de Aquino y pasando por Kant y Hegel, culminaremos en la Posmodernidad, para con el bagaje y soporte teórico, explicitar y profundizar en nuestro objeto de investigación: el problema sujeto-objeto, específicamente, si la evolución histórica es el justificante de la actitud balbuceante del pensamiento postmoderno y por lo tanto ello ocasiona la imposibilidad epistemológico-ontológica para soportar la realidad ética y jurídica en nuestro tiempo –posmoderno-.

Efectivamente, en nuestro primer referente teórico, habiendo desarrollado el núcleo teórico-filosófico de Santo Tomás de Aquino, partiendo de las fuentes correspondientes y exponiendo por lo tanto la teoría epistemológica y ontológica del mismo, puede darse cuenta de la situación y relación del sujeto y el objeto, tanto en

el fenómeno y proceso de conocimiento como en la realidad misma, ontológica, de cada uno de los elementos, conformantes de nuestro objeto de investigación.

Veamos:<sup>32</sup>



El proceso cognoscitivo es un proceso que se soporta en la existencia y correlación del pensamiento y la realidad (por ello se dice, epistemológico-ontológico), proceso de dos elementos que interactúan constantemente. En este planteamiento, Santo Tomás admite la existencia de un mundo real, independiente de nuestra mente, independiente del pensamiento y cognoscible por él, de hecho, *nuestra mente es la que se apropia cognoscitivamente de ese mundo que es exterior a ella y así se tiene el contacto entre el sujeto y el objeto*<sup>33</sup>.

Planteando genéricamente el fenómeno del conocimiento según Tomás de Aquino, puede decirse que el conocimiento es un proceso en tres momentos, a saber:

- El de los sentidos.
- El del intelecto directo o simple aprehensión.
- Y el del intelecto reflejo o juicio-raciocinio.

De tal forma que, la sensación prepara la intelección directa y ésta a la intelección refleja, aportando cada una, a su vez, los elementos de la subsiguiente.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Esquema de elaboración propia.

<sup>33</sup> BEUCHOT Mauricio, *Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino*.(UNAM, México 1992) p. 81

<sup>34</sup> Cfr. BEUCHOT Mauricio, “El realismo cognoscitivo en Santo Tomás de Aquino. Sus condiciones metafísicas”. En línea: [dianoia.filosoficas.unam/index.php/download\\_file/576/1753](http://dianoia.filosoficas.unam/index.php/download_file/576/1753). Consultado el día 25 de mayo de 2016 a las 15:00 hrs.

Es precisamente en este nivel de la intelección refleja, en donde se realiza el juicio, donde se sitúa propiamente la verdad y es efectivamente en este concepto de juicio tomista, donde se evidencia la relación sujeto-objeto, como una relación epistemológica, fundada ontológicamente, según esa idea de verdad, en el conocimiento realista, como relación de correspondencia y conformidad entre el intelecto y el objeto cognoscible: *la verdad es la adecuación de la cosa y del entendimiento*<sup>35</sup>.

Obsérvese por lo tanto que, en el sistema de conocimiento de Tomás de Aquino, se presentan independiente, real y ontológicamente diferentes tanto el sujeto como el objeto, garantía misma que posibilita dicho fenómeno del conocimiento, sugiriéndose incluso la relación pasiva de la mente<sup>36</sup>, obediente a la realidad, siendo ésta última el elemento activo en el multicitado proceso de conocimiento.

## **2. Los inicios del tránsito del realismo de la tradición filosófica a la posibilidad de una teoría desde la subjetividad moderna: Ockham.**

Guillermo de Ockam (1295/1300-1349/1950) es un fraile, filósofo, teólogo y político que constituye una de las influencias decisivas en la conformación intelectual del último desarrollo y expresión del pensamiento medieval, encarna *el punto de la culminación filosófica y teológica de movimientos íntimamente vinculados a la historia de la lógica medieval desde la época de Abelardo y hasta la crisis averroísta de finales del siglo XIII*.<sup>37</sup> El historiador de la filosofía, Guillermo Fraile, nos lo describe como *una de las figuras más extrañas y desconcertantes, a la vez que características, del siglo XIV. Es un espíritu inquieto, original y turbulento*.

---

<sup>35</sup> DE AQUINO Tomás, *De Veritate, a. 1, c.* El texto latino recita: “Veritas est adaequatio rei et intellectus”.

<sup>36</sup> Cfr. HUGON Eduardo, *Las veinticuatro tesis tomistas*. (Porrúa, México 2010) pp. 120-121

<sup>37</sup> GILSON Étienne, *La Filosofía en la Edad Media*. (Gredos, Madrid 2007) p. 614

*Por una parte, siempre se mostró creyente, y por otra combatió encarnizadamente contra el Papa.*<sup>38</sup>

La breve presencia de Ockham, en nuestra investigación, tiene que ver con la importancia del mismo, como elemento de transición de la visión clásica antiguo-medieval centrada en la interacción sujeto-objeto, a la visión de la modernidad, que descentraliza la relación sujeto-objeto, colocando en el centro al hombre-sujeto y en la periferia al objeto, lo que ha venido llamando el antropocentrismo moderno. Este caminar y evolución epistemológico-ontológico, se encuentra ya en Duns Escoto (1265-1308), sin embargo Ockham como continuador y crítico de Escoto, lleva al extremo algunos planteamientos de aquel y estructuralmente, se encuentra mucho más claro este camino evolutivo al antropocentrismo de la subjetividad moderna. Evidenciamos lo anterior en los siguientes cuatro puntos de desarrollo sobre el pensamiento lógico y ontológico de Guillermo de Ockham.

## **2.1. El realismo.**

Ockham consideraba un gran defecto de la filosofía anterior a él, el hecho del abstraccionismo, a veces también llamado <abstractismo>, ante lo cual, va a pretender una actitud eminentemente realista, buscando retornar al individuo y a la realidad concreta.

Ya antes de él, Santo Tomás, había definido una distinción real y una distinción de razón, donde las cosas, conceptos y palabras, poseen una distinción en la realidad y también, una distinción de razón, que la mente humana utiliza para distinguir racionalmente las cosas, conceptos y palabras, donde ésta última distinción de carácter lógico-epistemológica, tiene su fundamento y es posibilitada por la distinción ontológica, es decir, por aquella distinción dada en la realidad, donde, precisamente las cosas, los conceptos y palabras son distintas en la realidad. Ante lo cual, Escoto intercala entrambas distinciones la distinción formal, es decir, <real>, pero él entiende esta <distinción real>, como una distinción inferior

---

<sup>38</sup> FRAILE Guillermo, *Historia de la Filosofía*, II-2º. (BAC, Madrid 2005) p. 567

a la numérica, dentro de una misma cosa. Ante todo ello, Ockham aparece en la escena de discusión lógico-ontológica y pretende resolver el problema, planteando la cuestión a propósito de los atributos divinos, donde expresa que, si efectivamente Dios es uno, ¿qué sentido tienen los atributos de bondad, sabiduría, potencia, etc., y por lo tanto, cómo se distinguen de la esencia divina? Ante tal cuestión, la respuesta de Ockham, consiste en rechazar toda distinción, tanto de razón como formal, admitiendo solamente la distinción real, es decir, la que se da entre cosa y cosa, la que se da entre dos conceptos y la que se da entre una cosa con un concepto. Hasta aquí y con esta alusión a la <distinción real>, fenoméricamente, nos aparece atractiva y conducente la idea de <realismo> y <realidad> en Ockham, sin embargo, profundicemos y veamos que el uso de las palabras en este autor, no siempre coincide con la connotación semántica común, por ejemplo, la cuestión misma planteada, manifiesta el campo semántico de la univocidad, respecto de los atributos divinos, dejando al margen el complejo y rico campo semántico de la analogía, desde donde los conceptos planteados –uno, bondad, sabiduría, potencia-, son perfectamente complementarios de una misma realidad significada por el campo semántico de los atributos divinos desde una semántica analógica y difícilmente integrados desde una semántica unívoca; conceptos ambos presentes en el pensamiento de Santo Tomás, no así en el de Ockham. Así:

Identifica los atributos con la esencia divina, las ideas ejemplares con el entendimiento divino, la esencia y la existencia, los <grados metafísicos> del ser con la misma esencia los accidentes con la sustancia, de la cual son sólo aspectos parciales, o distintos conceptos de la sustancia, pero no realidades distintas.<sup>39</sup>

Sin embargo, lo que realmente hace Ockham, a pesar de sus pretensiones realistas es, *sustituir la ontología por la lógica, llegando a un logicismo y un abstractismo mucho peor que el de aquellos a quienes trataba de suplantar.*<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 569

<sup>40</sup> *Ibídem.*

## 2.2 La cuestión del principio de individualización

La *materia signata quantitate*, es el elemento que Santo Tomás –siguiendo a Aristóteles-, había definido como el elemento-principio de individuación de todos los cuerpos, por lo tanto, también principio de distinción numérica de los individuos corpóreos, en cambio, Duns Escoto, había situado este principio, en lo que él denominó la <última formalidad>, Guillermo de Ockham en cambio, suprime todo ese problema y concluye que todo ente, por el simple hecho de existir, es singular e individual como elemento connatural a su propia esencia y jamás por algo extrínseco o sobreañadido.

Ockham posee varios problemas para identificar-aceptar el universal, admite totalmente la existencia y claridad del individuo singular, pero no puede explicar la existencia del universal, pues –según él-, ni el universal puede hacerse singular, ni el singular puede hacerse universal como si se añadiese algo extrínseco. Por lo tanto, él piensa al respecto, que el universal sólo existe en el alma, y todas las cosas fuera del alma son singulares y numéricamente unas.

## 2.3. La abstracción.

Existe en Ockham, el concepto de abstracción, pero, habiendo ya admitido distinción ninguna, real ni de razón, en los objetos particulares ni entre el singular y el universal entitativamente considerados, el concepto de abstracción no tiene que ver con la constitución del universal sino más bien, con la forma de considerar los singulares, en cuanto conceptos <universales>.

Rechazando la idea del entendimiento agente y la idea de las especies impresas que aquel debería de producir, Ockham, rechaza el <abstractismo> que reclama a Escoto y de esa manera, el considera-construye su propio realismo, desde un sello característico inglés, de impronta empirista. Por ello, abordando el lenguaje de Ockham, puede ser confuso el entendimiento del mismo y pensar que efectivamente, estamos frente a un realismo, sin embargo, habiendo borrado toda distinción esencial entre las funciones de la imaginación y las del entendimiento, así como entre la imagen y el concepto universal, lo que él entiende por concepto, *equivale a lo que los escolásticos anteriores atribuyen a los <fantasmas> de la*

*imaginación*<sup>41</sup>, y por lo tanto su noción de *universalidad*, *consiste solamente en la predicabilidad, o sea en la facultad de aplicar esa imagen que sustituye (supponit) a los objetos reales, a una multitud de objetos particulares semejantes.*<sup>42</sup> Con todo ello:

El proceso de elaboración del concepto es puramente natural, espontáneo y por intuición. Ockham habla de *abstracción*. Pero esta se reduce a prescindir de la existencia o no existencia del objeto singular tal como existe en la realidad. Es una <ficción>... Y su producto es también otra <ficción> o un <fragmentum>. Se trata de formar una imagen singular del singular, que sea aplicable a todos los singulares semejantes.<sup>43</sup>

#### **2.4. El problema de los universales.**

Hasta aquí, parece ser que la naturaleza del universal, tiene que ver con que este concepto no es elaborado por el entendimiento, puesto que los conceptos no son elaborados por el entendimiento, más bien emergen naturalmente en el alma por influjo del mismo objeto, sin que tenga que ver nada ni el entendimiento ni la voluntad. Ahora bien, Ockham distingue que el planteamiento de la naturaleza de los universales, requiere de un abordaje en el plano metafísico y no lógico.

Así, Ockham sitúa en *el realismo*, a todos los que de alguna manera, reconocen la existencia o realidad fuera del alma, distinguiendo varias clases de este realismo, desde la máxima expresión, de la distinción real como cosa y cosa, hasta la distinción de pura razón. Ockham, rechaza de lleno la primera forma de realismo (distinción real como cosa y cosa), pues, *simpliciter falsa et absurda*, puesto que si la naturaleza del universal no se multiplica en los individuos, se suma a ellos simplemente como otro singular, consecuentemente el universal no existe, sino solamente el singular, igualmente, no existen los universales formales dentro

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 572

<sup>42</sup> *Ibidem.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 580

de las cosas, dado que en los grados de seres no hay distinción formal dentro de cada uno de los individuos, sino solamente de los individuos entre sí.

Para Ockham, tampoco existe la distinción de razón al respecto, por lo tanto, tampoco hay lugar para la distinción del universal. De esta manera, no existe distinción real ni de razón del universal, respecto del singular, por lo tanto el universal sólo existiría, expresa Okham, en la interioridad del alma, *nulla res extra animam nec per se, nec per aliquid additum reale vel rationis...*<sup>44</sup> Así pues, la predicabilidad no se da de las cosas singulares, sino que más bien, se predicán los conceptos, as palabras o los signos convencionales.

Continuando con la argumentación, respecto de donde pudiese estar el universal y queriendo suprimir toda clase de realidad del concepto universal, expresa Ockham:

El universal no existe fuera del alma, ni como sustancia ni como accidente. Pero tampoco existe dentro del alma como accidente de cualidad. No tiene más que una realidad objetiva, es decir, que se identifica con la misma alma o con el entendimiento. Es una ficción..., cuyo ser consiste solamente en ser percibido.<sup>45</sup>

Finalmente, para cerrar esta compleja búsqueda del universal, una aproximación semántica de dicho concepto en Ockham, nos la proporciona Beuchot:

Los universales son, pues, meros signos de la comunidad de las cosas (entre ellas hay una comunidad de signo: <universale est signum plurium>). Son conceptos subjetivos, esto es, sin un fundamento objetivo en la realidad. Y, por el hecho de que también las ideas de sustancia, de causa y otras de la ontología son conceptos subjetivos, la metafísica se ve relegada al ámbito de la creencia, casi al de la fe, por un agnosticismo intelectual.<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> I Sent. 2,7S Citado por FRAILE Guillermo, *O. C.*, p. 576

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> BEUCHOT Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*. (Torres asociados, México, D.F., 2001) p. 213

De central importancia es en esta breve presentación de Ockham, colocar el énfasis en la objetividad aludida de la cita inmediata anterior de Fraile (nó. 42), donde el lenguaje que alude a la objetividad, es nada cacofónica, al contraria, es grata al oído que busca un conocimiento adecuado de la realidad, y que además está de acuerdo en la existencia de la verdad y apuesta por ella, como criterio definitorio y último del conocimiento. Sin embargo, es necesario, descubrir en esa expresión aludida, qué-cómo se entiende la objetividad. En efecto, estamos asistiendo al nacimiento de la connotación semántica de la verdad, como criterio unívocamente racional, a la contemplación intelectual de la verdad, donde la razón contempla el ser de las cosas, y aquí es pertinente recordar que, también la anotación de Beuchot en la cita inmediata anterior (nó. 43), posibilita-refuerza, la proyección de la verdad a la cual estamos asistiendo en este momento de nuestra investigación, pues, si la referencia ontológica, tiene ya nada que ver con la objetividad del conocimiento, entonces, puede conocerse-afirmarse-concluirse el auténtico conocimiento sin referencia a la existencia real, a la objetividad ontológica de las cosas, basta en cambio, sustentar racionalmente nuestro conocimiento, y si ello es criticado de subjetivo, no importa, puesto que está sustentado en la objetividad del conocimiento racional y posteriormente, ya entrada la modernidad, estará sustentado y soportado nuestro conocimiento en la conciencia.

Varias proposiciones occamistas fueron condenadas en los años 1339, 1340, dirigiendo incluso el Papa Clemente VI a la Universidad de París en el año de 1346 un escrito donde alertaba a maestros y estudiantes de doctrinas peligrosas de Occam. Las proposiciones occamistas aludidas, junto con algunas otras de ese momento histórico, conformaron lo que se llamó la <vía moderna>, vía, que a pesar de las condenas y prohibiciones papales, tuvieron gran éxito y difusión por casi todas las universidades europeas, conforme al siguiente decurso:

- Originariamente en París y Oxford. De ahí pasaron a,
- Viena (1383), Heidelberg (1386), Erfurt (1392), Cracovia (1397).
- Freiburg de Brisgovia y Basilea la adaptaron desde su origen.

- A diferencia de las anteriores universidades, en Praga y Colonia, existieron las dos tendencias, la *via antiqua* y la *vía moderna*.<sup>47</sup>

### **3. El giro del objetivismo al subjetivismo kantiano. La existencia fundante y predominante del sujeto y la cuasi-existencia del objeto.**

En el ámbito filosófico contemporáneo suele ubicarse a Immanuel Kant, como el filósofo moderno, culminación y prototipo del movimiento ilustrado, y además, el demolidor de la metafísica. ¿Hasta qué grado, esta percepción es real y verdadera? ¿Cuál es la connotación semántica del problema ontológico en el pensamiento kantiano, es correlativo con el planteamiento clásico –de Aristóteles y Sto. Tomás– o constituye una evolución semántica de dicho concepto en el racionalismo moderno? Veamos primeramente, una contextualización ideológico-filosófica de Kant, junto con algunas notas hermenéuticas, que nos permitan un buen acceso al pensamiento filosófico kantiano y, culminemos con el tema que nos afecta, que al mismo tiempo, es central en la Crítica de la Razón Pura, el planteamiento ontológico que Kant plantea como Metafísica, con la debida corroboración-confrontación en dicha obra. Todo ello nos permitirá en la presente investigación ir sentando las bases ideológico-epistemológico-históricas para la culminación que se pretende en el problema sujeto-objeto, motivo de la presente investigación, que en este caso es perfectamente traducible, como, ¿en qué consiste el giro copernicano de Immanuel Kant?, ¿en la búsqueda científica o científicista kantiana, se realiza una superposición del sujeto sobre el objeto?, ¿o se trata de una aniquilación del objeto, a través del posicionamiento del sujeto?

---

<sup>47</sup> Cfr. FRAILE Guillermo, *O. C...*, pp. 586-594

### 3.1. El filósofo de Königsberg, entre el empirismo y el racionalismo de la Modernidad.

En el marco filosófico de la Ilustración, que la historia nos sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII en la Europa occidental, se manifiesta, el gran filósofo de Königsberg, quien intentará conciliar las dos grandes corrientes epistemológicas de dicho siglo.

#### 3.1.1. El siglo XVIII: el espacio propicio de la Ilustración.

Puede considerarse el siglo XVIII, el siglo de la modernidad, donde la temática, el método y el fondo filosófico se tornan de un *color* completamente diferente a la etapa medieval, gracias a las gestorías, discusiones, confusiones y replanteamientos del renacentista y *novedoso* siglo XVI; sin embargo, puede decirse que una de las expresiones filosóficas modernas, propiamente dicha, la cuestión epistemológico-antropológica se expresa con toda su anchura y profundidad hasta en el siglo XVIII, me refiero a la problemática en torno al origen del conocimiento, donde se van a dar cita y confrontación (que bien es cierto, venían ya desde el siglo XVII), las dos grandes corrientes típicas del pensamiento filosófico moderno, a saber, el Racionalismo y el Empirismo.

- a) *El Racionalismo*. Sin duda, una de las grandes expresiones de la modernidad. El racionalismo es la corriente filosófica de corte epistemológico que plantea una respuesta, respecto del origen del conocimiento, su nombre deriva de la palabra racionalidad, misma que significa, *en general, la actitud de quien se confía a los procedimientos de la razón para determinaciones de creencias o técnicas en un campo determinado*<sup>48</sup>. El racionalismo, tuvo gran importancia en los distintos campos del saber, la razón se constituyó en el único medio de conocimiento y confianza para el sujeto humano.

---

<sup>48</sup> ABAGNANO Nicola, *Diccionario de Filosofía*, voz "Racionalidad". (F.C.E., México 1996) p. 976

Varios autores encontramos en el racionalismo, el principal iniciador es René Descartes (1596-1650), para él, el racionalismo es una postura gnoseológica que centra todo conocimiento y método en la razón; con lo cual, el método se convierte en el único camino para conocer la realidad, valiéndose de la razón.<sup>49</sup> El método cartesiano es especulativo y posee el criterio de la evidencia. Sin embargo, tengamos en cuenta que la *evidencia* ya no está en referencia a la percepción de los sentidos, sino a *la claridad de las ideas y la evidencia de la razón*. Recordemos que para Descartes, los sentidos engañan en el momento de conocer.

Otro gran representante –quizá con quien culmina- del racionalismo es precisamente Immanuel Kant (1724-1804), quien fue el primero en considerar el término racionalismo y extenderlo desde el campo religioso a los demás campos del saber<sup>50</sup>. Recordemos la obra-propuesta religiosa kantiana, *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

b) *El empirismo*. La actitud filosófica, específicamente epistemológica, opuesta al racionalismo es el empirismo; ambas corrientes, influidas notablemente por la presencia de las ciencias exactas, buscan otorgar un nuevo fundamento a la filosofía, pero, según el modelo de las ciencias exactas, puesto que en la connotación de la época, había que conformar una ciencia en sentido estricto. Una descripción de fondo al respecto, nos expresa que:

No sería aventurado afirmar que la filosofía se hace moderna con el advenimiento del empirismo. En él se consuma, efectivamente, el corte radical con la tradición de la metafísica platónico-aristotélica que hasta Leibniz inclusive dominó en su conjunto el cuadro histórico del pensamiento occidental. Aquí ya no hay metafísica, no hay trascendencia, sobre todo no hay verdades inmutables y eternas.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Cfr. HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la Filosofía*, II. (Herder, Barcelona 1994) p. 31

<sup>50</sup> Cfr. ABAGNANO Nicola, *O.c.*, p. 977

<sup>51</sup> HIRSCHBERGER Johannes, *O.c.*, p. 103

La diferencia fundamental entre el empirismo y el racionalismo parece estribar en el uso y valoración de la experiencia, concretamente de la experiencia sensible, pues, mientras que para el racionalismo, dicha experiencia, constituye una mera introducción, ocasión y/o el material de conocimiento, dado que la auténtica verdad y ciencia se presentan en el entendimiento racional, para el empirismo, en cambio, *la experiencia sensible, lo es todo. Ella y sólo ella decide lo que es verdad, lo que es valor, ideal, derecho y religión.*<sup>52</sup>

La cuna y gran espacio de expresión del empirismo es Inglaterra, pues, si recordamos, ya *Roger Bacon* (1210-1292) había escrito la *Scientia experimentalis*, reconociendo la importancia de la matemática para la física. Posteriormente Guillermo de Ockham (1300-1349) desde una vertiente empirista, se constituyó en el fundador del nominalismo. Con estos antecesores, el empirismo inglés del siglo XVII y sobre todo del XVIII tuvo como precursores a *Francis Bacon* (1561-1626) y *Thomas Hobbes* (1588-1679) y como sus grandes representantes a *John Locke* (1632-1704) y *David Hume* (1711-1776).<sup>53</sup>

### 3.1.2. La Ilustración.

Puede decirse, con un buen grado de acierto que, la ilustración es la culminación del racionalismo, sin embargo, y sin demeritar lo anterior, tengamos en cuenta que:

Racionalismo y empirismo se dejan sentir por igual en el movimiento espiritual que suele denominarse <ilustración>. No es este un simple fenómeno filosófico, sino más bien una manifestación general del espíritu y

---

<sup>52</sup> *Ibidem.*

<sup>53</sup> Cfr. CORETH E. – SHÖNDORF H., *La Filosofía de los siglos XVII y XVIII.* (Herder, Barcelona 1987) pp. 89-90

de la cultura que penetra en todos los campos de la vida espiritual y cultural, social, política y económica.<sup>54</sup>

Intentando dilucidar tal fenómeno, pueden expresarse algunas notas características al respecto:

- La nota principal de la ilustración, llámese inglesa, francesa o alemana es, *la fe en la ciencia y en su progreso*, puesto que la humanidad está en una evolución autoprogresiva y el hilo conductor lo constituye el progreso científico.
- Lo anterior es posible, dado que debe tenerse como *conditio sine qua non*, a la *omnipotencia de la razón*. La vida humana auténticamente digna para el individuo y la sociedad sólo es posible conformarla en base al nuevo saber científico y filosófico.
- El hombre, puede descubrir todos los secretos de la realidad, cuando se libera de prejuicios, supersticiones y aplica el *método adecuado*.
- La confianza absoluta en los adelantos de la Edad Moderna y de su progreso, provoca una *actitud hostil hacia los valores tradicionales*<sup>55</sup>; esto lo encontramos palpablemente en la nueva manera de ver el mundo, la religión y la sociedad.
- Junto al famoso lema ilustrado, <Dignidad, Igualdad y Fraternidad>, las consignas de la ilustración serán: Naturaleza, hombre y derechos humanos, razón y ciencia.
- En el ámbito educativo, encontramos un logro muy positivo, pues, en el tiempo de la ilustración del siglo XVIII se organizan los estudios escolares, se levantan escuelas en los pueblos y se introduce la obligatoriedad de los estudios para todos.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 103

<sup>55</sup> Recordemos que son precisamente los ilustrados, quienes empezarán a denominar despectivamente “oscurantismo medieval” a la etapa filosófico-cultural correspondiente.

<sup>56</sup> Por supuesto que estamos hablando del espacio europeo; aunque como sabemos, en la Nueva España de aquel momento (igualmente siglo XVIII) se deja sentir perfectamente el influjo ilustrado, mediante el grupo de los jesuitas, liderados por José Rafael Campoy, donde aparece también Francisco Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero, entre otros, existiendo como misión y carisma jesuita, implementar una red de Colegios en las principales ciudades de tal provincia.

- El constructo y resultado académico de este movimiento es el llamado <erudito>; el sujeto que pretende poseer una ilustración científica y por lo tanto, está por encima de la ignorancia y superstición del pasado.

La caracterología enunciada, se conforma genéricamente en dos bloques de ideas que perfectamente sintetizan y expresan la ilustración, a saber, *el liberalismo* y *el deísmo*.

Situando la ilustración en el tiempo y en el espacio, que ahora entendemos por lo ya expuesto, así como los motivos que en su momento se tuvieron para llamarle <el siglo de la luzes>; pensamos y enmarcamos tal fenómeno en el siglo XVIII y geográficamente nos situamos en el continente europeo, concreta y originariamente en tres países:

- Inglaterra. La ilustración inglesa, marca el espacio de origen, dado que librepensadores, liberales y deístas encuentran allí su primera patria. Aquí encontramos al identificado por algunos como el fundador, John Locke (1632-1704), también a John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), entre otros, y consumando tal movimiento encontramos a David Hume (1711-1776).
- Francia. Quizá lo más radical del movimiento, lo encontramos en la ilustración francesa, donde pueden encontrarse los orígenes tanto del materialismo, como del ateísmo del siglo XIX. Aquí encontramos a Francois Marie Voltaire (1694-1778), el máximo representante de la ilustración francesa, también a Julien de Lamettrie (1709-1751) y el barón Paul Henri von Holbach (1723-1789), Denis Diderot (1713-1784) y Jean le Rond d'Alembert (1717-1784).

Tengamos en cuenta que, la obra capital de la ilustración francesa, fue la Enciclopedia, obra científico-filosófica del siglo de las luces, escrita en colaboración de investigadores de corrientes muy distintas que pretendían reunir todo el saber de la época; fundada por Diderot y d'Alembert, experimentó fuerte influencia de Lamettrie y Holbach.

- Alemania. La ilustración alemana, posee en general una moderación mayor que en los países de origen, de donde precisamente le llega dicho movimiento, primeramente desde Inglaterra y después de Francia. Aquí encontramos a Christian Wolff (1679-1754), el auténtico filósofo de la ilustración alemana y cuyo pensamiento –que es necesario destacar- está determinado por un objetivo concreto: la practicidad-utilidad y el provecho de la filosofía<sup>57</sup>, encontramos también un gran deísta, Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) y el gran filósofo de la ilustración alemana, Immanuel Kant (1724-1804)<sup>58</sup>

### 3.1.3. Notas hermenéuticas acerca de Kant.

En la historia del pensamiento filosófico, Kant, constituye por un lado la culminación del racionalismo y junto a ello, también simboliza la culminación de la ilustración; con él, se inaugura una nueva línea y problemática filosófica y sobre todo, un nuevo planteamiento de la temática filosófica, que prevaleció durante los siglos XIX y XX y que a su vez se experimenta su influjo hasta nuestros días.

Kant no rompió con la filosofía anterior a él, más bien, es completamente hijo de su tiempo y por lo tanto, experimentó la formación e influencia de las tendencias filosóficas dominantes en la época de la ilustración, que precisamente le tocó vivir. Así encontró el racionalismo de Leibniz y Wolff, que buscaba conformar un pensamiento filosófico riguroso (incluso según el orden geométrico), completamente ajeno a la experiencia y por otra parte, encuentra el empirismo de Locke y Hume con una actitud completamente opuesta e irreconciliable con lo que él llamó, el dogmatismo racionalista, fincando los empiristas todo conocimiento en la experiencia sensible, desconociendo cualquier otra fuente del conocimiento.

---

<sup>57</sup> Recordemos que este autor va a constituir una de las grandes influencias filosóficas de Kant, sobre todo en la temática de la metafísica racionalista alemana.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 104 ss.; HIRSCHBERGER Johannes, *O.c.*, pp. 145 ss.

Kant, va a buscar una síntesis armónica de tan opuestas visiones del pensamiento, prestando atención fuertemente a la concepción de la ciencia física y la matemática de Newton, la cual era para él, una *evidente conquista del espíritu humano*<sup>59</sup>.

Ante las posturas epistemológicas irreductibles entre empirismo y racionalismo, Kant plantea la cuestión de una crítica radical de las posibilidades del conocimiento humano, surge así la delimitación de la razón en todo el ámbito del saber y se crea una nueva filosofía *criticista y subjetivista*.

Téngase en cuenta que la forma en que tanto el empirismo como el racionalismo, habían llegado a la ilustración, aparecían como posturas irreconciliables, por lo tanto, ante el análisis y la indagación filosófica, Kant, nos va a conducir a la temática de la autoconciencia o la razón pura como fuente primordial del conocimiento.

Aquí radica la originalidad del sistema filosófico kantiano, sistema crítico, idealista y trascendental. Tal sistema, inmediatamente fue denominado por sus críticos, *idealismo trascendente* o superior, denominación que Kant acepta como *idealismo crítico* y que posteriormente él llamó *idealismo trascendental*. Este idealismo es el que ha fermentado notablemente todo el pensamiento filosófico del siglo XIX y XX, y al mismo tiempo, originó y posibilitó el sistema inmediato del idealismo alemán.

En este contexto hermenéutico e intentando argumentar algunos elementos para posteriores conclusiones de la presente investigación, se considera de vital importancia la siguiente nota de Urdanoz:

El *espíritu crítico*, subjetivista y escéptico, que inició en Descartes y culminó en Kant, es el signo predominante de la filosofía poskantiana, y aún del pensamiento y cultura modernos. Con ello va implicada la repugnancia a la objetividad realista de la filosofía clásica del ser, demolida, para la mentalidad

---

<sup>59</sup> URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía*, IV. (BAC, Madrid 1991) p. 5

moderna, por el martillo de la crítica kantiana, bajo la caricatura que él presentaba de la metafísica racionalista, y, a la vez, la instauración del antropocentrismo en el pensamiento actual, es decir, el retorno al yo subjetivo como centro del universo con la autonomía de la persona humana.<sup>60</sup>

Algunas anotaciones que deben tenerse en cuenta en la lectura y comprensión kantiana, desde la perspectiva biográfica, son las siguientes:

- Recordemos que, en el año de 1740, a sus dieciséis años, Kant ingresa a la Universidad (de Königsberg, por supuesto, dado que, recordemos, Kant nunca sale de la región propia de Königsberg), ahí asiste a las clases de Teología de F. A. Schulze (teólogo liberal que intentaba armonizar el pietismo y el racionalismo), quien ya le había iniciado en una formación pietista alemana de corte luterano en el *Collegium Fridericianum*, sin embargo, estudió preferentemente Filosofía, ciencias naturales y matemáticas, bajo la dirección de Martín Knutzen, filósofo wolffiano, profesor de lógica y metafísica y gran admirador de Newton<sup>61</sup>. Knutzen, le inició –y le facilitó su biblioteca– tanto en la filosofía racionalista de Christian Wolff, como en la Física, Astronomía y Matemáticas.
- Del año 1755 a 1770 Kant, se desenvuelve como Profesor auxiliar en la Universidad de Königsberg, en donde enseñaba desde lógica, metafísica, filosofía moral, antropología, hasta física, matemáticas, geometría, pedagogía y mineralogía. En sus clases, empleaba algunos libros de texto y concretamente en la metafísica, utilizaba la obra de Baumgarten<sup>62</sup>

Una nota más, ahora respecto de la gran personalidad magisterial, Kant, fue un profesor y escribió como tal, ello le otorga un gran valor y una notable limitante, pues, mientras que respecto del primero, logra la profundidad y exhaustividad que la temática misma le imponía, es decir, una temática compleja y profunda como la

---

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>61</sup> Preferencias filosóficas y newtonianas, que como sabemos va a heredar palpablemente a Kant, igualmente las dos grandes cátedras de lógica y metafísica.

<sup>62</sup> BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, *Metaphysica*. 1739

abordada por él, le exigen a su vez, profundidad y exhaustividad, pero, por otro lado, la limitante consiste en la poca accesibilidad y claridad de sus escritos, por ejemplo, los escritos de Descartes, Berkeley y Hume son leídos y más o menos entendidos por hombres comunes, Kant, algunas veces expresó con una interesante humildad, el afán de poseer la habilidad y fuerza literarias de Rousseau, sin embargo, *el estilo altamente profesoral de Kant, tanto en su pensamiento como en la manera de exponerlo, puede dar la impresión también de que sus intereses eran estrechamente académicos*<sup>63</sup>.

### **3.2. El problema ontológico en Immanuel Kant: el vuelco al ente antropológico-racional.**

¿Qué entiende Kant por Metafísica? ¿Cómo concibe el problema ontológico? Revisemos ahora en la obra que Kant designó como el espacio para soportar su planteamiento científico de la Metafísica e identifiquemos su idea-concepto y expresión de Metafísica, lo cual se impone necesario para plasmar, junto al giro copernicano, el simultáneo vuelco del planteamiento ontológico al abordaje epistemológico kantiano y desde él, el vuelco de la Ontología en la Modernidad.

#### **3.2.1. Análisis doxográfico de la Crítica de la Razón Pura.**

Iniciemos abordando el problema ontológico en la obra que Kant, ha designado como la obra donde desarrolla la revisión de la Metafísica: Crítica de la Razón Pura, actividad que desarrollamos mediante un análisis semántico-estructural de la obra, situando e identificando el pensamiento directamente en el texto kantiano, obra que en perspectiva semántica consta de tres grandes partes.

#### **1ª La Estética Trascendental: La doctrina del conocimiento sensible y de sus formas a priori.**

---

<sup>63</sup> O'CONNOR D. J., *Historia crítica de la Filosofía Occidental*, V. (Paidós, Barcelona 1983) p. 11

Todo el proceso de conocimiento que expone Kant, está regido por el principio básico de que todo conocimiento es una síntesis de lo múltiple, entonces, el material vario, y todavía desordenado de las impresiones sensibles ha de reducirse a unidad; en esta reducción es cuando se constituye el objeto y se le <conoce> como objeto en su unidad.

El primer paso para exponer esta problemática del conocimiento lo da Kant en la Estética Trascendental: la doctrina de la visión sensible. Según él, el conocimiento humano es receptivo y, por eso está referido a la visión que es la sensibilidad.

La capacidad de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen pues, dados mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra intuiciones.<sup>64</sup>

Ahora bien, Kant distingue la sensibilidad externa y la sensibilidad interna; todos los contenidos de la sensibilidad externa se encuentran en el espacio, mientras que los contenidos de la sensibilidad interna, los objetos percibidos por sí mismos, se encuentran en el tiempo. Tanto el espacio como el tiempo, no son el resultado posterior de una abstracción conceptual sino las condiciones previas, en un caso, para la percepción empírica de una cosa extensa, y en otro caso, para la percepción empírica de un contenido temporal.

Espacio y tiempo son entonces, dos formas puras de representación proyectadas *a priori*, condiciones para la posibilidad de una visión sensible. Son formas puramente subjetivas de la visión sensible; sólo tienen una validez *subjetiva*, no objetiva. Kant da por supuesto que las meras manifestaciones para nosotros, no las cosas en sí, están determinadas por el espacio y por el tiempo.

## **2ª La Analítica Trascendental: La doctrina del conocimiento intelectual y de sus formas *a priori*.**

---

<sup>64</sup> KANT Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. (Alfaguara, Buenos Aires 1995) p. 65

Para Kant, el conocimiento se va a dar en la síntesis de visión (intuición) y pensamiento (conceptos), Así, pensar es ante todo una síntesis ahora del múltiple contenido de la visión, ordenado ya espacial y temporalmente, que debe ser reducida a la unidad de un concepto; y como tal síntesis del pensamiento se da en el juicio, Kant deduce las *categorías* de las diferentes formas de juicio, según él, son cuatro grupos de categorías con tres miembros cada uno:

- De la cantidad: unidad, pluralidad y universalidad.
- De la calidad: realidad, negación y limitación.
- De la relación: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunión.
- De la modalidad: posibilidad-imposibilidad, existencia-no ser, necesidad-casualidad.

Estas categorías responden a las funciones de la inteligencia puramente aprioristas que crean unidad en el contenido múltiple de la visión, por lo que él los llama conceptos intelectuales puros, que *a priori* pasan a los objetos<sup>65</sup>

a) *La deducción trascendental.* Lógicamente, los anteriormente llamados <conceptos intelectuales puros> no derivan de la experiencia, pero tienen que valer para los contenidos de la experiencia; Kant se formula esta pregunta en la deducción<sup>66</sup> de los conceptos intelectuales puros.

*La explicación de la forma según la cual los conceptos a priori pueden referirse a objetos la llamo, pues, deducción trascendental de los mismos y la distingo de la deducción empírica. Esta última muestra la manera de ser adquirido un concepto mediante experiencia y reflexión sobre la experiencia y afecta, por tanto, al hecho por el que ha surgido la posesión del concepto, no a su legitimidad.”<sup>67</sup>*

---

<sup>65</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 112-113

<sup>66</sup> La palabra *deducción* la toma Kant del lenguaje jurídico de su tiempo, donde la prueba no de un hecho (*quid facti*) sino de un derecho (*quid iuris*) se llamaba deducción.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 121

La deducción trascendental es entonces, la representación de los conceptos intelectuales puros como <principios de la posibilidad de la experiencia><sup>68</sup> y, sólo bajo la condición de esos conceptos puros de la inteligencia es la experiencia posible.

Hasta este momento, Kant considera probado, no sólo que el concepto puro es la condición para que sea posible cualquier experiencia, sino también y a la vez, que el concepto intelectual puro sólo se refiere a unos contenidos de visión sensible, y que por lo mismo, el conocimiento surge fundamentalmente sólo en el ámbito de la experiencia posible.

- b) *La apercepción trascendental.* Más allá de lo que hemos venido viendo, la unidad que subyace a toda síntesis (y que la hace posible), es el puro “yo pienso”, que Kant llama apercepción trascendental y entiende por ella, la identidad de la conciencia del yo, que se mantiene en medio de todos los cambios de la experiencia múltiple. Con esto, Kant vuelve a tomar el arranque cartesiano del *ego cogito*, pero con la diferencia de adoptar como punto de partida no el yo como pura conciencia todavía descargada de objetos, sino que alcanza ese yo sólo de un modo reductivo, como condición trascendental de una conciencia objetiva.
- c) *Conclusiones de la Analítica trascendental: distinción entre fenómeno y noumeno.* Las conclusiones de la analítica son muy claras: el conocimiento científico es universal y necesario, pero es fenoménico, incluso, porque es fenoménico la ciencia es universal y necesaria, dado que el elemento de universalidad y necesidad sólo proviene del sujeto y de sus estructuras *a priori*. Sin embargo, Kant se enfrenta a una cuestión decisiva: el mundo del fenómeno es un ámbito muy restringido, que está completamente rodeado por un ámbito mucho más vasto, que se nos escapa. Efectivamente, si el fenómeno es la cosa tal como se nos aparece, es evidente que presupone la cosa tal como es en sí.

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 176

En las enunciaciones conceptuales, cuando a ciertos conceptos los llamamos fenómenos (φαινόμενα), seres sensibles, distinguiendo entre nuestro modo de intuirlos y su naturaleza en sí, nosotros contraponemos a ellos, los objetos mismos en su naturaleza en sí, o bien otras cosas posibles, pero que no son en absoluto, objeto de nuestros sentidos, sino objetos simplemente pensados por el intelecto, y los llamamos seres inteligibles (noumenos).<sup>69</sup>

Por lo tanto, en el momento mismo en que Kant afirma que la intuición sensible humana es fenomenizante, se admite que existe un sustrato metafenoménico, esto es, nouménico.

Con lo anterior concluye:

No podemos conocer positivamente el noumeno, porque la intuición intelectual <se halla completamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva>. La intuición intelectual sólo es propia de un intelecto superior al humano...<sup>70</sup>

### **3ª La Dialéctica Trascendental: La Razón Pura.**

En la dialéctica trascendental,<sup>71</sup> Kant se va a ocupar de la facultad suprema, de la razón pura.<sup>72</sup>

a) *Las ideas de la razón pura.* La imposibilidad de la metafísica como ciencia, según Kant quedó demostrada anteriormente pues, el conocimiento está limitado a la experiencia. Sin embargo, Kant no renuncia a la metafísica, pues ésta lo lleva a la cuestión acerca de una condición última: lo *incondicional* como la *totalidad de las condiciones*<sup>73</sup>

La razón pura proporciona la idea para una doctrina trascendental del alma (psicología racional), para una ciencia trascendental del mundo (cosmología

---

<sup>69</sup> REALE Giovanni-ANTISERI Darío, *Historia del pensamiento Filosófico y Científico*, II. (Herder, Barcelona 1999) pp. 748-750

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 749

<sup>71</sup> La palabra dialéctica deriva de la palabra griega διαλεκτική, derivada del verbo διαλεγεται = conversar, dialogar. Significa en la tradición el arte de la argumentación para la demostración o refutación de una cosa.

<sup>72</sup> Es la parte más amplia de la Crítica de la Razón Pura y en ella se aplica Kant a su verdadero problema: la posibilidad de una *metaphysica specialis*, cuyos temas son: Dios, libertad e inmortalidad.

<sup>73</sup> KANT Immanuel, *O.c.*, p. 315

racional) y, para un conocimiento trascendental de Dios (teología trascendental). Estas son las tres ideas de la razón pura: alma, mundo, Dios. Estas tres ideas no sólo corresponden a las tres disciplinas de la *metaphysica specialis* sino también a las cuestiones fundamentales de la metafísica kantiana: Dios, libertad (mundo) e inmortalidad (alma). Estas ideas, al igual que las categorías de la inteligencia, se asientan según Kant en la esencia más originaria de nuestro pensamiento y, les compete no una función constitutiva, sino, reguladora del conocimiento.

En esta parte de la Crítica de la Razón Pura, sobre todo cuando desarrolla la tercera de las ideas de la razón pura, Dios, encontramos un Kant muy diferente del resto de la obra, un Kant que quiere justificar una actitud deísta y fideísta, al grado de, casi dejar su actitud racionalista.

Interesante sería explorar el desarrollo que hace Kant de las tres ideas de la Razón Pura, sin embargo, lleguemos a la conclusión de la dialéctica trascendental: queda definitivamente demostrado para Kant que la metafísica, ahora en el sentido supremo de doctrina filosófica de Dios, no es posible como ciencia, pero, sí sigue siendo una disposición natural y continúa siendo también, si no objeto de un saber teórico, sí ciertamente contenido de la fe práctica.

### **3.2.2. La conformación de la *Ciencia Metafísica* en la Crítica de la Razón Pura.**

La Crítica de la Razón Pura es considerada, una de las obras más importantes de la literatura filosófica universal, la exposición e irrupción del pensamiento crítico trascendental la realiza Immanuel Kant en esta obra capital, obra, en el planteamiento de Kant, de índole metafísica. Dos cuestiones son las que por lo tanto, nos mantendrán atentos en las siguientes páginas, ¿qué entiende por metafísica Kant? y ¿cómo se va presentando tal connotación y fundamentación en dicha obra?

### 3.2.2.1. Planteamiento central.

El planteamiento del problema fundamental de la *Crítica de la Razón Pura* es: *¿cómo es posible la metafísica como ciencia?*<sup>74</sup>, tal planteamiento es asunto exclusivo de la razón pura, es decir, de la razón que por sí sola se ocupa de sí misma. Tengamos en cuenta que para Kant el concepto *pura*, significa libre de contenidos empíricos, y por lo tanto, que precede a toda experiencia, en este sentido contraponen también el *a priori* del *a posteriori*, la diferencia estriba en la experiencia, antes y después de ella respectivamente<sup>75</sup>.

También parece oportuno, situar la palabra *crítica*, la cual todavía no posee en Kant la connotación negativa de oposición crítica, sino, el sentido neutro de distinguir y enjuiciar, del griego *κρινειν* = separar; hay que separar lo propio y exclusivo de la razón y los contenidos empíricos.

### 3.2.2.2. ¿Qué es Metafísica?

Kant no parte de una investigación sobre la definición de metafísica, sino más bien, parte de lo que es o debe ser la metafísica conforme a la concepción de su tiempo, en palabras de Kant, *la finalidad propia de la investigación de la metafísica se reduce a tres ideas: Dios, libertad e inmortalidad, de modo que el segundo concepto debe, si lo ligamos con el primero, conducirnos al tercero.*<sup>76</sup>

La metafísica, en el aspecto formal la entiende Kant como ciencia racional pura a priori, es decir, *la metafísica (es un) conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos...*<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> KANT Immanuel, *O. C.*, p. 56

<sup>75</sup> Cfr. CORETH E. – SHÖNDORF H., *O.C.*, p. 128 En esta obra, para Coreth, sería más interesante y preciso en lugar de hablar de razón pura, hablar de razón teórica en oposición a la razón práctica que posteriormente desarrolla Kant.

<sup>76</sup> KANT Immanuel, *O.c.*, p. 325

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 19

Esta concepción de la metafísica (y esto es necesario remarcar), como pura ciencia de razón, está enraizada en la corriente del pensamiento racionalista, desde Descartes con su *ego cogitans* pasando por el juicio analítico de Leibniz, hasta la filosofía oficial de Christian Wolff.

Aquí es importantísimo considerar la afirmación –ilustrativa aportación- que nos hace Giovanni Reale sobre Kant: *No leyó los grandes clásicos griegos de la literatura y la filosofía, lo cual repercutirá en su filosofía.*<sup>78</sup>

También es de suma importancia ubicar con precisión lo siguiente:

El concepto de Metafísica, que Kant da por supuesto de una manera acrítica en su CdlRP, ya estaba muy alejada desde hacía largo tiempo de la tradición clásica. Para Aristóteles la metafísica aparecía bajo el título de <filosofía primera> y era la ciencia del <ser en cuanto ser>... Partiendo de la experiencia tiene que fundamentar al ser en cuanto tal y avanzar así hasta el fundamento ontológico divino de todo ente. Es una doctrina del ser (ontología) y una doctrina de Dios (teología), formando una <onto-teología> (... la palabra <ontoteología> procede del propio Kant, aunque referida únicamente a la prueba ontológica de Dios).

...Esta concepción de la metafísica penetra en la tradición aristotélico-escolástica. Aparece así en Tomás de Aquino, que mantiene la unidad de la doctrina del ser con la doctrina de Dios y que, superando a Aristóteles, refleja la conexión interna...

Sólo en el s. XVII se impone una evolución que conduce a la desaparición de la unidad. A la fundamentación filosófica de los campos ontológicos reales precede una doctrina formal del conocimiento y del método y se designa como <filosofía primera> (Bacon), <ontosofía> (Clauberg) o como <ontología> (Du Hamel). Con Chr. Wolff esa evolución llega a una conclusión sistemática. Establece una distinción entre *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*. La primera, denominada también ontología, es, en tanto que disciplina filosófica fundamental, la ciencia del ente en cuanto ente; y en ese sentido mantiene el concepto tradicional de metafísica. Esa ontología tiene el cometido de derivar de

---

<sup>78</sup> REALE Giovanni-ANTISERI Darío, *O. C.*, p. 723.

los conceptos y principios primeros, las leyes básicas generales para todos los objetos pensables.

La metafísica especial la divide Wolff en tres campos: cosmología, psicología y teología (natural). Esa trilogía estaba ya preparada tanto por Bacon, que a su vez hacía una división de la filosofía en Doctrina de Dios, de la naturaleza y del hombre, como por la doctrina de Descartes acerca de las substancias que, frente a la <substancia increada> (Dios), divide las substancias creadas en <substancia corpórea> (res extensa) y <substancia pensante> (res cogitans). La división escolar clara de la filosofía, que Wolff contribuyó a difundir, separa (por su contenido) la metafísica general de la particular; es decir, la doctrina del ente de la doctrina de Dios, y establece (de un modo formal y metodológico) racionalistamente la metafísica general como una pura ciencia de razón.<sup>79</sup>

Esta última concepción metafísica fue la que Kant conoció. Por lo tanto, Kant no piensa en la metafísica, como una doctrina ontológico real, sino en una doctrina formal de los principios, que deberá fundamentarse en el pensamiento puro de la razón al margen de la experiencia.

En este contexto, cuando Kant se pregunta por la posibilidad de la metafísica, está pensando inequívocamente en la *metaphysica specialis*; por lo tanto se pregunta por la posibilidad de una cosmología, una psicología y una teología metafísicas. En este tipo de metafísica u ontología sólo se trata de la inteligencia o de la razón en un sistema de todos los conceptos, sin admitir unos objetos que vendrían dados (ontología). Por lo tanto, para Kant:

Ontología es la ciencia de las cosas en general; es decir, de la posibilidad de nuestro conocimiento de las cosas a priori o, lo que es lo mismo, independientemente de la experiencia... Es una ciencia racional pura que debe proporcionar la posibilidad del conocimiento de los objetos en general a partir de los puros conceptos y principios del pensamiento.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> CORETH E. – SHÖNDORF H., *O.C.*, pp. 131-132.

<sup>80</sup> Citado por Coreth en: CORETH E. – SHÖNDORF H., *O.C.*, p. 132

Como puede percibirse, la metafísica en Kant, no trata de la realidad, sino de la posibilidad, no del ser real sino de la esencia posible; ahora bien, para el racionalismo, posibilidad no significa posibilidad ontológica (del mundo real), sino posibilidad mental; es decir, trabajo mental sin contradicciones.

Por lo tanto, la metafísica se ha transformado por completo de una doctrina del ente (con contenido real) en una doctrina formal de los principios; la ontología pasa a ser una teoría del conocimiento, a la que incumbe fundamentar los primeros principios de todo conocimiento.

Lo anterior, es lo que Kant entiende por Metafísica, pero también el concepto de ciencia, posee una connotación muy particular. Situemos el hecho de que, desde los comienzos de la edad moderna, la *ciencia de la naturaleza* encontró su método adecuado, logrando así un progreso notable del conocimiento, consecuentemente, la filosofía estuvo siempre bajo la presión y desafío de las ciencias naturales y acuciada por el anhelo de alcanzar un riguroso carácter científico. Para Kant, la ciencia es la matemática y la ciencia de la naturaleza; son esas ciencias las que constituyen el tipo ideal de lo que se considera científico. Así pues:

El concepto kantiano de ciencia está bajo la definición esencial de un conocimiento universal y necesario. Y así, si la metafísica pretende ser ciencia, tendrá que proporcionar un saber de validez universal y necesaria. Y ello más aún que otras ciencias, porque ha de establecer unas leyes ilimitadamente universales e incondicionalmente necesarias, que valgan a priori de cualquier objeto posible de conocimiento. La posibilidad de la metafísica como ciencia tiene que decidirse en la medida en que es posible ese conocimiento tan universal y necesario<sup>81</sup>

### **3.2.2.3. El giro copernicano de Kant.**

El punto de partida que lleva a Kant a realizar su gran obra es, nos dice, la iluminación acaecida en el año de 1769, la cual le enseña que todo conocimiento

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 136

sensible se realiza en el espacio y en el tiempo y que, no es posible que se dé ninguna representación sensible a no ser que esté determinada espacial y temporalmente. Ante esto, espacio y tiempo, no son, propiedades de las cosas, realidades ontológicas,<sup>82</sup> y tampoco son simples relaciones entre los cuerpos.<sup>83</sup> Son en cambio, las formas de la sensibilidad, las condiciones estructurales de la sensibilidad; no son pues, modos de ser de las cosas, sino modos a través de los cuales el sujeto capta sensiblemente las cosas; por lo tanto, no es el sujeto quien se adecua al objeto en el proceso del conocimiento, sino exactamente al revés: el objeto es el que se adecua al sujeto.<sup>84</sup> A esta inversión total en la forma de concebir el proceso de conocimiento es lo que se le llama el giro copernicano de Kant.

Kant descubre que la naturaleza del conocimiento científico tiene que consistir en ser una síntesis *a priori*, consecuentemente tendrá que descubrir cuál es el fundamento que hace posible esta síntesis *a priori*. Por otra parte, el conocimiento científico se compone principalmente de proposiciones o de juicios universales y necesarios; entonces, qué tipos de juicios son aquellos que emplea la ciencia. Kant se da a la tarea de analizar los juicios.<sup>85</sup>

El juicio se constituye por la conexión entre dos conceptos, uno de los cuales (A) sirve de sujeto, y el otro (B) de predicado. Tenemos dos tipos de juicios y un tercero que es el que Kant incorpora:

- **Juicios analíticos.** En este tipo de juicios, el concepto que actúa como predicado (B) puede estar contenido en el concepto que actúa como sujeto (A), y por tanto puede encontrarse a través del simple análisis del sujeto. Vgr. *Todo cuerpo es extenso*. El concepto de extensión, efectivamente, es sinónimo de corporeidad y lo único que hace es explicitar y explicar lo que se entiende por cuerpo.

---

<sup>82</sup> Que es como real y efectivamente se piensa.

<sup>83</sup> Lo cual pretendía Leibniz.

<sup>84</sup> Cfr. REALE Giovanni – ANTISERI Darío, *O.C.*, p. 731.

<sup>85</sup> Este análisis constituye uno de los elementos claves para comprender el pensamiento filosófico kantiano.

- **Juicios sintéticos.** En estos juicios, el concepto que actúa como predicado (B) puede ser que no se encuentre implícito en el concepto que actúa como sujeto (A), y no estando en este último, puede convenirle y complementarle: el predicado (B) añade al sujeto (A) algo que con el mero análisis no se puede establecer o descubrir. Vgr. *Todo cuerpo es pesado*. El concepto pesado no se deduce ni se obtiene por el análisis del concepto cuerpo.

Los primeros, son juicios que se formulan *a priori*, sin necesidad de poseer la experiencia, por lo tanto son universales y necesarios, pero no amplían el conocer, aunque la ciencia usa de ellos para explicitar adecuadamente algunos contenidos; el juicio analítico *a priori* no es pues, el juicio típico de la ciencia.

Los segundos en cambio, siempre amplían el conocimiento, pues siempre aportan algo nuevo, sin embargo, estos juicios son los que se basan en la experiencia, son juicios experimentales y, la ciencia no puede basarse en ellos porque, al depender de la experiencia son *a posteriori* y por lo tanto, no pueden ser universales y necesarios.

Ante ello viene la propuesta de Kant:

- **Juicios sintéticos *a priori*.** Ante los dos tipos de juicio anterior, para Kant parece obvio entonces que, la ciencia se basa en un tercer tipo de juicios; en aquella clase de juicios en los que el carácter *a priori*<sup>86</sup> se unifica al mismo tiempo con la *intencionalidad*<sup>87</sup>. Así, los juicios constitutivos de la ciencia son los juicios sintéticos *a priori*. Vgr. *En todas las mutaciones del mundo corpóreo permanece invariable la cantidad de materia*. Este es un juicio sintético *a priori* porque, en el concepto de materia no pienso la permanencia, sino únicamente su presencia en el espacio, en cuanto que lo ocupa y además, se le agrega *a priori* algo que no se pensaba mediante dicho concepto. El juicio no es pues, analítico, sino sintético, y sin embargo pensado *a priori*.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Es decir, universales y necesarios, propios de la ciencia.

<sup>87</sup> Es decir, que le aporten algo nuevo a la ciencia y no sean meramente repeticiones predicado-sujeto.

<sup>88</sup> Cfr. REALE Giovanni – ANTISERI Darío... p. 733; KANT Immanuel, *O.c.*, pp. 51-54

Ahora bien, la metafísica si pretende ser ciencia, debe avanzar mediante los juicios sintéticos *a priori*, cosa que Kant se da a la tarea de investigar.

La cuestión del *a priori* plantea el problema trascendental en toda su anchura y profundidad; es el problema que desde Kant se viene designando como la cuestión trascendental. Kant escribe:

Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori. Un sistema de semejantes conceptos se llamará filosofía trascendental.<sup>89</sup>

### **3.3. La ontología kantiana: un cometido epistemológico de la Razón Pura.**

Ya decíamos que el objeto de la Crítica de la Razón Pura, queda planteado en torno a la posibilidad existencial y científicidad de la metafísica. Tal metafísica se constituye de la siguiente manera:

Todo el sistema de la metafísica consta, pues, de cuatro partes principales; ontología, psicología racional, cosmología racional y teología racional. La segunda parte, es decir, la teoría de la naturaleza desde la razón pura, incluye dos secciones: la *physica rationalis* y la *psychologia rationalis*<sup>90</sup>

Respecto del contenido de la metafísica, Kant nos va a hablar de tres ideas centrales, constitutivas y elementos a resolver por la metafísica.

Estos inevitables problemas de la razón pura son: Dios, la libertad y la inmortalidad. Pero la ciencia que, con todos sus aprestos, tiene por único objetivo final el resolverlos es la metafísica. Esta ciencia procede inicialmente de forma dogmática, es decir, emprende confiadamente la realización de una tarea tan ingente sin analizar de antemano la capacidad o incapacidad de la razón para

---

<sup>89</sup> KANT Immanuel, *O.c.*, p. 58

<sup>90</sup> KANT Immanuel, *O.c.*, p. 656

llevarla a cabo. Ahora bien, parece natural que, una vez abandonada la experiencia, no se levante inmediatamente un edificio a base de conocimientos cuya procedencia ignoramos y a cuenta de principios de origen desconocido, sin haberse cerciorado previamente de su fundación mediante un análisis cuidadoso. Parece obvio, por tanto, que (más bien) debería suscitarse antes, la cuestión relativa a cómo puede el entendimiento adquirir todos estos conocimientos a priori y a cuáles sean la extensión, la legitimidad y el valor de los mismos.<sup>91</sup>

### **3.3.1. El cometido de la metafísica kantiana: la cuestión trascendental.**

Ya en otro momento de esta investigación hemos expresado que una cuestión típicamente moderna (racionalista y en su prolongación ilustrada), es la gran valoración de las ciencias y su arrasador influjo en todos los ámbitos de la cultura, por lo tanto, también de la filosofía –podría llamarse deslumbramiento por las ciencias y ello es real, pero, esa palabra parece tener integrada cierta despectividad-, efectivamente, Kant se encuentra en este momento histórico y con toda esta carga ideológica y cultural. En consecuencia, la filosofía kantiana y el problema crítico es una vivencia concreta de esa efervescencia moderna de las ciencias y sus formalismos lógico-matemáticos.

Cuando Galileo hizo bajar por el plano inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir por andaderas, por así decirlo. De lo contrario, las observaciones fortuitas y realizadas sin un plan previo no van ligadas a ninguna ley necesaria, ley que, de todos modos, la razón busca y necesita. La razón debe abordar la naturaleza

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, pp. 45-46. El subrayado no aparece en el original citado.

llevando en una mano los principios según los cuales sólo pueden considerarse como leyes los fenómenos concordantes, y en la otra, el experimento que ella haya proyectado a la luz de tales principios.<sup>92</sup>

Trasladando esta situación a la metafísica, *Kant va a buscar en la estructura del sujeto cognoscente el criterio de cientificidad de la metafísica como también de los otros saberes del espíritu humano*<sup>93</sup>. Para lograr todo esto es, efectivamente el problema o cuestión trascendental. Debe implementarse pues, una ciencia particular, para responder al problema crítico planteado, esa “ciencia nueva” construida por Kant, bien puede ser llamada, Crítica de la Razón Pura.

### **3.3.2. El problema crítico de la constitución cognoscitiva del ser.**

¿Cuál es la connotación semántica que Kant va a manejar de uno de los conceptos centrales de la Metafísica, el ser?

Parecen existir dos sentidos básicamente, en los que Kant, habla de la connotación del ser:

1° En la parte de la Crítica de la Razón Pura que lleva el nombre de Lógica Trascendental, específicamente en La Analítica de los Principios. Kant, manejando un postulado del pensamiento empírico, expresa que *lo que se conforma con las condiciones materiales de la experiencia (la sensación) es real*<sup>94</sup> Junto a eso, indagando qué es lo real, es decir, el concepto de realidad para Kant, encontramos lo siguiente:

La realidad es, en el concepto puro del entendimiento, lo que corresponde a una sensación en general. Es, pues, aquello cuyo concepto en sí mismo indica un ser (en el tiempo). La negación es aquello cuyo concepto representa un no-ser (en el tiempo). La oposición entre ambos consiste, pues, en su diferencia dentro de un mismo tiempo, según se trate de tiempo lleno o de tiempo vacío. Pero el tiempo no

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 18

<sup>93</sup> MONREAL MALDONADO Sarah Arcelia, *Ensayo de Metafísica sistemática*. (UPM, México 1998) p. 24

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 27

es sino la forma de la intuición y, consiguientemente, la forma de los objetos en cuanto fenómenos. De ahí que lo que en esos objetos corresponde a la sensación sea la materia trascendental de todos los objetos como cosas en sí (coseidad, realidad).<sup>95</sup>

Como podemos darnos cuenta aquí la connotación de ser gira en torno al dato bruto de la sensación; al hecho puro de la materia empírica, su facticidad, como su percepción.<sup>96</sup>

2° El sentido de la cópula “es” en los juicios. En su Crítica, Kant nos dice lo siguiente:

Pero si analizo más exactamente la relación existente entre los conocimientos dados en cada juicio y la distingo, en cuanto perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (esta última relación sólo posee validez subjetiva), entonces observo que un juicio no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad objetiva de apercepción. A ello apunta la cópula <<es>> de los juicios, a establecer una diferencia entre la unidad objetiva de representaciones dadas y la unidad subjetiva.<sup>97</sup>

Aquí, Kant identifica el ser con la pura objetividad del juicio, lo cual nos indica que:

Evidentemente, <<ser>> no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio.<sup>98</sup>

Por lo tanto, debemos concluir que el ser no es otra cosa que la objetividad misma del objeto constituido por el sujeto; esto indica, no una objetividad trans-mental, externa e independiente al sujeto cognoscente, sino más bien, en palabras

---

<sup>95</sup> KANT Immanuel, *O.c.*, p. 186

<sup>96</sup> Cfr. MONREAL..., *O.c.*, p. 27. Nada más lejano de la connotación en el sentido clásico de Aristóteles y Tomás, que en este contexto, puede entenderse como “aquello que se percibe a través de la experiencia sensible”.

<sup>97</sup> KANT Immanuel, *O.c.*, p. 160

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 504

kantianas, es una *objetividad trascendental*, es decir, inmanente al sujeto, una objetividad auto-constitutiva por parte del sujeto, respecto del objeto.

### 3.3.3. El tema de los trascendentales.

A propósito del ser, recordemos que aquellas notas esenciales y convertibles al ser, que acompañan al mismo en todas sus flexiones y modos –en la metafísica clásica- son denominados trascendentales. ¿Qué pasa con ellos desde el lente kantiano? En su Crítica nos dice lo siguiente:

En la filosofía trascendental de los antiguos se encuentra otro capítulo que contiene conceptos puros del entendimiento, los cuales, si bien no se incluyen entre las categorías, debían valer, en su opinión, como conceptos *a priori* de objetos. Pero en tal caso aumentaría el número de las categorías, lo cual es imposible. Estos conceptos están expuestos en la proposición, tan famosa entre los escolásticos, *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Ahora bien, aunque la aplicación de este principio resultó ser muy pobre en cuanto a consecuencias (sólo proposiciones tautológicas), y por ello en los tiempos modernos se acostumbra presentarlo en la metafísica casi únicamente a título de cortesía, un pensamiento que se ha conservado tanto tiempo, siempre merece, por muy vacío que parezca, una investigación sobre su origen, aparte de justificar la sospecha de que se debe a una regla del entendimiento que, como tantas veces, ha sido falsamente interpretada. Esos supuestos trascendentales de las cosas no son más que requisitos lógicos y criterios de todo *conocimiento* de las cosas en general ... Pero estas categorías que en realidad deberían tomarse materialmente, como formando parte de la posibilidad de las cosas mismas, de hecho fueron usadas por los antiguos sólo en su sentido formal, como formando parte de la exigencia lógica de todo conocimiento, y, no obstante, ellos mismos convirtieron desconsideradamente estos criterios del pensamiento en propiedades de las cosas en sí mismas.<sup>99</sup>

Puede observarse entonces, que los trascendentales, no van a ser aquellas notas propias de las cosas, sin las cuales no podían ser o existir, y que

---

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 118

efectivamente podían convertirse en sí mismas y con el concepto de ente, los trascendentales *son reducidos* ahora a simples exigencias lógicas y a criterios del conocimiento de las cosas en general.

La unidad (unum), va a ser reducida a la unidad del concepto en el conocimiento de un objeto:

En todo conocimiento de un objeto hay *unidad* de concepto, la cual puede llamarse *unidad cualitativa*, en cuanto que sólo se piensa en ella la unidad que resume lo vario de los conocimientos, algo así como la unidad del tema de una obra de teatro, de un discurso o de una fábula.<sup>100</sup>

La verdad (verum). Lo verdadero es sólo una exigencia lógica puramente formal, la del poder de derivar de un concepto, consecuencias verdaderas que son otros tantos signos de su objetividad:

...en todo conocimiento de un objeto hay *verdad* respecto de las consecuencias. Cuantas más consecuencias verdaderas se desprendan de un concepto dado, tantos más serán los criterios de su realidad objetiva. Esto podría llamarse la *pluralidad cualitativa* de las características pertenecientes a un concepto en cuanto base común.<sup>101</sup>

El bien (bonum). Lo bueno, es de tal forma logicizado, que pierde su raigambre ontológico, sin presentar ninguna relación con el bien práctico en el orden ético:

En tercer y último lugar está la *perfección*, consistente en que esa pluralidad reconduce, por su parte, a la unidad del concepto y coincide plenamente con éste y con ningún otro, lo cual puede recibir el nombre de *completud cualitativa* (totalidad).<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> *Ibidem.*

<sup>101</sup> *Ibidem.*

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 504

### 3.4. Análisis y hermenéutica del vuelco al sujeto como centro-razón del pensamiento filosófico y de la realidad.

Al final del segundo bloque de este primer capítulo, en este caminar de revisión teórico-histórico, parece pertinente, nuevamente recapitular algunas cuestiones, precisamente en la búsqueda de ir sentando bases epistemológicas en la presente investigación.

Efectivamente, en Immanuel Kant, asistimos a toda una revolución en el sentido cognoscitivo, donde el centro se polariza en un elemento, coherente e interesantemente, desde una actitud metódica y gnoseológica moderna. Recordemos que para el pensamiento filosófico moderno occidental, el centro de la reflexión filosófica y de la realidad se va a constituir por el ser humano, y además, en gran parte de esa actitud moderna, está el racionalismo, por lo tanto, siendo el centro el hombre, con mayor especificidad, será constituido tal centro por la *ratio humanae*, recordemos la *caña pensante* de Blaise Pascal, el hombre como *ser racional* de Descartes y precisamente la *razón pura* de Kant. La realidad-relación sujeto-objeto se centraliza de tal manera en el sujeto que el estudio ontológico, va a transformarse en un estudio eminentemente gnoseológico:

Teniendo en cuenta la forma en que tanto el empirismo como el racionalismo, habían llegado a la ilustración, aparecían como posturas irreconciliables, por lo tanto, ante el análisis y la indagación filosófica, Kant, nos va a conducir a la temática de la autoconciencia o la razón pura como fuente primordial del conocimiento. Aquí radica la originalidad del sistema filosófico kantiano, sistema crítico, idealista y trascendental:

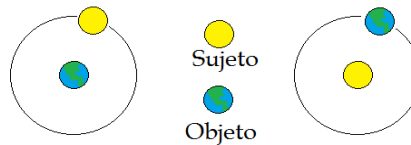
El *espíritu crítico*, subjetivista y escéptico, que inició en Descartes y culminó en Kant, es el signo predominante de la filosofía poskantiana, y aún del pensamiento y cultura modernos. Con ello va implicada la repugnancia a la objetividad realista de la filosofía clásica del ser, demolida, para la mentalidad moderna, por el martillo de la crítica kantiana, bajo la caricatura que él presentaba de la metafísica racionalista, y, a la vez, la instauración del antropocentrismo en el

pensamiento actual, es decir, el retorno al yo subjetivo como centro del universo con la autonomía de la persona humana.<sup>103</sup>

Una expresión del pensamiento del propio Kant, que puede evidenciar el llamado giro copernicano y que plantea el concepto trascendental es:

Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*. Un sistema de semejantes conceptos se llamará *filosofía trascendental*.<sup>104</sup>

Parece ser que el giro consiste, precisamente en esta temática sujeto-objeto, donde –según Kant–, el sujeto es capaz de construir su propio objeto de conocimiento, de conformar el objeto de conocimiento, colocando de esta manera al sujeto en el centro del proceso cognoscitivo, incluso en el elemento definitorio y decisivo para la conformación del valor y para decidir por lo tanto, lo que es y lo que no es verdad. Lo anterior puede esquematizarse de la siguiente manera:<sup>105</sup>



Por lo tanto, la forma de abordar la realidad, es eminentemente desde una visión cognoscitiva, conformativa del ente, por ello decíamos en el apartado 1.2.2.2 del presente documento, la metafísica, en el aspecto formal la entiende Kant como ciencia racional pura a priori, es decir, *la metafísica (es un) conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos...* (cita-nota nó. 64 del presente documento). Así pues, la metafísica, no es una doctrina ontológico real,

<sup>103</sup> URDANOZ Teófilo, *O. C.*, p. 7

<sup>104</sup> KANT Immanuel, *O.C.*, p. 58

<sup>105</sup> Esquema de elaboración propia.

sino, una doctrina formal de los principios, que deberá fundamentarse en el pensamiento puro de la razón al margen de la experiencia.

Como puede percibirse, la metafísica en Kant, no trata de la realidad, sino de la posibilidad, no del ser real sino de la esencia posible; ahora bien, para el racionalismo, posibilidad no significa posibilidad ontológica (del mundo real), sino posibilidad mental; es decir, trabajo mental sin contradicciones. Por lo tanto, la metafísica se ha transformado por completo de una doctrina del ente (con contenido real) en una doctrina formal de los principios; la ontología pasa a ser una teoría del conocimiento, a la que incumbe fundamentar los primeros principios de todo conocimiento.

#### **4. La unidad y totalidad en Hegel. La disolución del objeto en la necesaria fusión con el sujeto.**

En este recorrido epistemológico-ontológico, que pretende dar cuenta de la situación-transformación de las realidades que intervienen en el proceso de conocimiento a través de tres grandes momentos, que ha manera de modelos ejemplares han marcado la forma de entender, de vivir y soportar las estructuras cognoscitivas de los hombres de occidente, brevemente abordemos ahora la estructura y procedimiento hegeliano, los cuales, según el planteamiento metodológico de la presente investigación nos aparecen como la culminación del primer capítulo, es decir del bloque teórico de fundamentación, que curiosamente, es coincidente con la culminación –real o ideológica alemana- de la etapa moderna de la Filosofía, según la clasificación de las etapas de la Filosofía que ha implementado-impuesto la visión europea de corte mayormente germánica.

¿La realidad cognoscible es realmente existente, objetivamente diferente de la realidad antropológica cognoscente? ¿Mantienen su independencia y diferencia ontológica en dicho encuentro de conocimiento, o terminan identificados mediante tal proceso, o más aún, siempre están integrados en una unidad-totalidad cosmológica?

#### 4.1. La Filosofía en la primera mitad del s. XIX.

El panorama filosófico moderno ha culminado en la escena occidental europea con las expresiones, manifestaciones y aportes del pensamiento filosófico de Immanuel Kant. El 1804, año de la muerte de Kant, ha permeado todos los caminos de reflexión filosófica de la tradición greco-europea. Después de Kant, parece imposible *caminar filosóficamente* sin la guía del maestro de Königsberg, ya sea para debatir con él, estando en desacuerdo con aquello de *la cosa en sí*, con su acientificidad de la metafísica, para apreciar y profundizar en su planteamiento epistemológico, para dinamizar el giro copernicano o finalmente para continuar-perfeccionar-redimensionar la obra de Kant, precisamente sobre ello nos expresa Copleston:

En el mundo filosófico alemán de la primera mitad del siglo XIX surge uno de los más extraordinarios florecimientos de la especulación metafísica que se han producido en la larga historia de la filosofía occidental. Nos encontramos con una sucesión de sistemas, de interpretaciones originales de la realidad y de la vida e historia del hombre, que poseen una grandeza que difícilmente puede discutirse y que son aún capaces de ejercer, sobre algunas mentes por lo menos, un extraordinario poder de seducción<sup>106</sup>

Por otra parte, si bien es cierto que ya desde el 1842 estaba la máxima expresión de literatura positivista, la obra de Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva*, en la Alemania de la primera mitad del s. XIX no había encontrado aún el escenario de actuación e influencia como en otros lugares, sin embargo, es pertinente situar que en este momento, el contexto ideológico conducía a abordar y resolver las relaciones ciencia-filosofía e incluso, en el seno del idealismo alemán, las relaciones ciencia-filosofía-teología.

En el desarrollo de las ideas y conformación paradigmática de la modernidad y específicamente del idealismo, téngase en cuenta que ya Kant, había realizado el paso fundamental, el llamado giro copernicano, volver ahora atrás, al pensamiento

---

<sup>106</sup> COPLESTON Frederick, *Historia de la filosofía*, vol. 7. (Ariel, Barcelona 2004) p. 15

y estructura cognoscitiva del s. XVII es improcedente, ni Fichte, ni Schelling, ni Hegel lo contemplan, sino por el contrario, se imponía como necesario seguir adelante y en continuidad, completar la obra de Kant, por lo tanto, si un tema pendiente en Kant lo constituía la cuestión nouménica de la cosa-en-sí, que permanecía como un reducto de incapacidad humana por aprehenderlo intelectualmente, entonces, es necesario eliminar tal cuestión de la cosa-en-sí, ya que en el idealismo -de suyo abstracto, profundo y omni abarcante- no hay lugar para una entidad oculta e incognoscible al espíritu humano, así: *...la filosofía crítica debía convertirse en un idealismo consistente; y esto significaba que las cosas tenían que ser consideradas en su totalidad como productos del pensamiento.*<sup>107</sup>

La dinámica del idealismo alemán, de esta manera tiene como presupuesto a la filosofía crítica de Kant y consideró la evolución natural de ella al idealismo alemán, se consideró a sí mismo, el desarrollo naturalmente lógico, aceptando la necesidad de convertir la filosofía crítica en idealismo, dado que, era necesaria la concepción más allá del criticismo, donde el mundo en su totalidad y unidad tendría que ser considerado como el producto del pensamiento o razón creadora.

Precisamente aquí encontramos a George Wilhem Friedrich Hegel (1770-1831) con quien:

...el idealismo alemán alcanza su punto culminante. Con un portentoso y universal dominio del saber en el campo de la naturaleza y en el de la historia, con una profundidad de pensamiento genuinamente metafísico y con un tono de radicalidad muy característico en él, Hegel acomete la empresa de mostrar el ser, en su totalidad, como una realidad espiritual y como una creación del espíritu.<sup>108</sup>

## **4.2. El idealismo alemán.**

De impronta kantiana, se encuentra todo un movimiento intelectual-cultural en la Alemania de finales del s. XVIII y sobre todo, principios del s. XIX; la impronta

---

<sup>107</sup> Ibid., p. 17

<sup>108</sup> HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la filosofía, II.* (Herder, Barcelona 1986) p. 256

y continuidad aludida, se evidencia dado que es idealismo, pero no idealismo trascendental –el propio de Kant-, sino, idealismo denominado metafísico o denominado por los círculos de ese momento histórico, idealismo alemán, por la circunstancia geográfica mayormente y por la exposición de los autores, a saber:

- Johann Gottlieb Fichte (1762-1814). Rammenau, Sajonia.
- Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1884). Leomberg, Württemberg, Suabia.
- Franz Von Baader (1765-1841) Munich.
- Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Breslau
- George Wilhem Friedrich Hegel (1770-1831) Stuttgart.<sup>109</sup>

Grupo de autores y planteamiento-corriente filosóficos que va a pretender notablemente conformar una visión filosófica sistemática, coherente y que a diferencia de Kant, afirma y soporta tal visión en el fundamento del ser, centrando tal visión en la totalidad del ser, como principio y elemento unitario de la existencia.

El movimiento aludido, apuesta por la metafísica, estableciendo las relaciones de la metafísica con las ciencias, supera en profundidad y fuerza especulativa los grandes sistemas del s. XVII y XVIII, recibe la denominación de <filosofía alemana> y se torna en una filosofía del espíritu, eminentemente especulativa y abstracta, inspirada por un alto idealismo ético y metafísico, con elementos incluso conservadores, como la pretensión del reposicionamiento de los viejos valores de la verdad, de la moralidad y de la religión, dada la conciencia personal-grupal de ser continuadora de la tradición filosófico-espiritual de occidente.<sup>110</sup>

### **4.3. Notas hermenéuticas acerca de Hegel.**

Una de las grandes pretensiones de responder-explicar la problemática de la realidad, la cuestión de la existencia misma, lo constituye la pretensión-propuesta

---

<sup>109</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 225-252

<sup>110</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 161

filosófica hegeliana. Un pensamiento oscilante entre la abstracción-complejidad y la pretendida explicación desde la unidad-totalidad. Una de las expresiones más agudas, atractivas y sugerentes de la filosofía, es la filosofía de Hegel, considerado por algunos –con toda la carga ideológica que ello significa- *el más importante idealista alemán y uno de los primeros filósofos occidentales*.<sup>111</sup>

Independientemente de la adhesión y/o conformidad con el pensamiento filosófico hegeliano que pueda tenerse, se impone como necesario evidenciar los elementos innegables del mismo, efectivamente, las notas de genialidad, sistematicidad y originalidad, son tres notas que encarna brillantemente Hegel en su planteamiento, exposición y pretensión filosófica. Quizá la sistematicidad y coherencia lógica sea un elemento que derive en complejidad y cierta obscuridad para el acceso cognoscitivo del pensamiento de Hegel, a lo cual se une la genialidad y profundidad para abordar la pretendida explicación totalizante de la realidad desde la perspectiva, nada ligera, de la metafísica. Todo ello culmina en la construcción de un sistema filosófico creativamente original, donde convergen elementos varios del saber, mismos que esbozamos a continuación.

Primeramente, elementos lingüísticos. Una gran importancia en la formación de Hegel, posee el conocimiento lingüístico, recordemos que Hegel recibe una rica formación lingüístico-literaria en su infancia. Efectivamente, contando con apenas cinco años, es incorporado a la Escuela de Latín e inmediatamente después de 1780 a 1788, con apenas 10 años, frecuentó el Gimnasio, donde adquirió conocimientos sobre las lenguas antiguas, específicamente griego y latín, además de conocimientos literarios y conocimientos en los distintos campos del saber.<sup>112</sup>

Secundariamente, elementos teológicos. Después de su estancia en el Gimnasio, contando con 18 años, Hegel ingresó al Seminario de Tubinga, donde cursó dos años de estudios filosóficos y tres años de estudios teológicos.<sup>113</sup>

---

<sup>111</sup> COPLESTON Frederick, *Historia de la filosofía, vol. 7* ... p., 129

<sup>112</sup> Cfr. CORETH E., EHLEN P., SCHMIDT J., *La Filosofía del siglo XIX*. (Herder, Barcelona 1987) p. 63

<sup>113</sup> Una nota, que curiosamente presentan todos sus biógrafos es que, con él entró también al Seminario, Hölderlin y dos años después se les unió Schelling, trabando entre los tres una estrecha amistad estudiantil.

Es hermenéuticamente necesario, detenernos aquí, para precisar un elemento de importancia central para la adecuada comprensión de Hegel, a saber, Hegel fue teólogo, piensa como teólogo y su fondo teológico en ningún momento está fuera de su planteamiento filosófico, ni político, ni jurídico; por supuesto que ello no resta valía, seriedad ni científicidad a su planteamiento intelectual, quizá por el contrario, dinamice y otorgue la creatividad-originalidad aludida en páginas anteriores. Evidenciamos un elemento de tal aseveración acerca de la incidencia teológica.

Como es sabido, la Biblia cristiana, se divide en dos grandes partes, Antiguo testamento y Nuevo testamento, el Nuevo Testamento a su vez, según el análisis y crítica literaria, se subdivide en Libros históricos, Libros didácticos y Libro profético; los Libros históricos del Nuevo testamento se subdividen en cuatro Evangelios y el libro de los Hechos de los apóstoles; ahora bien, según la Tradición y Teología bíblica cristiana, el evangelio de Mateo fue escrito por una escuela de formación judía donde posiblemente participaba el apóstol Mateo, por lo cual la autoría comunitaria eligió el nombre de Mateo como autor del evangelio tal y teniendo como destinatarios del mismo a la comunidad judeo-cristiana y algunos griegos siriacos; el evangelio de Marcos en cambio, es escrito por Juan Marcos, un discípulo de las predicaciones de Pedro, teniendo como destinatarios a los cristianos gentiles perseguidos en Roma; el evangelio de Lucas, por su parte, es escrito por un sujeto con el mismo nombre, de profesión médico, quien redacta con base en la predicación del apóstol Pablo, teniendo como destinatarios a los griegos y gentiles; por último, el evangelio de Juan es escrito por el apóstol que lleva el mismo nombre, junto con la comunidad de Alejandría y teniendo como destinatarios a la comunidad griega culta, conversa al cristianismo.<sup>114</sup>

De estos cuatro evangelios (y por ello la mirada expositiva a estos elementos bíblico-teológicos), evidentemente el preferido de Hegel, es el evangelio de corte intelectual, el evangelio de Juan, recordemos que el apóstol Juan, es muy posible,

---

<sup>114</sup> Cfr. JUNCO GARZA Carlos, *Escucha Israel*. (UPM, México 1995) pp. 74-75; LEÓN DUFOUR Javier, *Lectura del evangelio de Juan*. (Sígueme, Salamanca 2001) p. 15; BOFF Leonardo, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. (Sal Terrae, Santander 1985) pp. 19-20

haya tenido cierta formación filosófica en la Escuela de Alejandría –en aquel siglo I, todavía con cierta pujanza-, y sobre ello, algunas cuestiones parecen ser de radical importancia hermenéutica en torno a Hegel, siendo una de ellas, la siguiente, el prólogo del evangelio de Juan inicia con un tono literario análogo al Libro del Génesis, (primer libro de la Biblia), haciendo alusión a otro nuevo principio, al renacer de la historia, inicia así: *En el principio existía la Palabra, la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios* (Jn 1,1)<sup>115</sup>. En esta parte, el evangelio aludido retoma toda la riqueza de la figura del Logos (traducida como Palabra en el texto joánico) de la antigua Escuela de Alejandría, misma que parece ser, atrae la atención del intelectual Hegel en su juventud y estancia en Tubinga, al grado de que es fundamental la presencia de la categoría implícita del Logos en el sistema hegeliano, específicamente lo que deriva del texto y hermenéutica de Jn 1,14: *Καὶ ὁ λόγος ξαρχ ἐγενετο*<sup>116</sup>

Precisamente esta idea del Logos que adviene a la existencia humana parece impactarle a Hegel, recordemos que el sistema hegeliano, inicia con una Idea que sale de sí misma, se integra al devenir histórico, en un proceso dinámico, pasando por la Lógica, la Filosofía de la Naturaleza y los tres momentos de la Filosofía del Espíritu para buscar finalmente retornar a sí misma, puede decirse, a semejanza del Logos del evangelio que sale del seno del Padre, se hace carne y redimiendo-retomando consigo a la humanidad, regresa al Padre. Es por ello que, precisamente se afirma que Hegel está profundamente imbuido por la incidencia teológica, específicamente por la teología joánica del Logos. Elemento que para una pretendida cabal comprensión de Hegel debe tenerse presente.

En tercer lugar, elementos científicos. En el principio de siglo XIX, el común social piensa desde parámetros científicos, el fenómeno eminentemente atractivo de la ciencia permea todos los estratos y estructuras cognoscitivas del hombre en su última expresión de la etapa moderna; los autores idealistas del espacio alemán no son la excepción, ya insinuábamos al exponer la filosofía kantiana, que pareciere

---

<sup>115</sup> *Biblia de Jerusalén*. (Desclee de Brower, Bilbao 1975) p. 1500

<sup>116</sup> “Y la Palabra se hizo carne”, el texto continúa “... y puso su morada entre nosotros...”

no encontrábamos un autor-filósofo moderno, que no estuviese afectado por la visión científica, y en varios casos, con mayor precisión, científicista. Ello tiene razones y motivos históricos que nos lo explican, situemos.

El principio del siglo XIX está situado ideológica, histórica y epistemológicamente después de siglo XVIII, del siglo XVII y de siglo XVI, es decir, está después de Giordano Bruno, Copérnico y Kepler, así como de Galileo y Newton. Efectivamente, un nuevo paradigma, el paradigma científico se empezó a entretener durante el siglo XVI, asimilando-superando-desechando la cosmovisión aristotélica-ptoloméica heredada de la tradición, se apostaba ahora por el heliocentrismo, Copérnico (1473-1543) dedujo que la tierra giraba alrededor del sol y no al revés, Giordano Bruno (1548-1600) afirmó la infinitud del universo y Kepler (1571-1630) demostró que el movimiento planetario no es circular sino elíptico. Por su parte, Galileo (1564-1642) contribuyó con explicaciones cosmológicas, desencantadas del ingrediente teológico, solamente con explicaciones naturalistas, y finalmente, este nuevo paradigma, llamado científico llega a la madurez con la teoría mecánica de Newton (1643-1727).<sup>117</sup>

Sin embargo, junto a esta conformación neo-paradigmática, una teoría que probablemente haya influido mayor y directamente en Hegel, es la Teoría evolutiva, misma, que si bien, ordinariamente es atribuida a Charles Darwin (1809-1882), es una teoría que se inicia en el siglo XVIII por un grupo de investigadores naturalistas y que se sistematiza y publica primeramente por Linneo (1707-1778) en el año de 1735, bajo el título de *Sistema Naturae*, teoría que siguió desarrollándose posteriormente, apareciendo el concepto de *clasificación natural*, a propósito de la selección natural de las especies animales, a través de autores como Buffon (1707-1788) y Lamarck (1744-1829) entre otros, así fue avanzando la teoría evolutiva, logrando una exposición sistemática.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Cfr. MANSOUR Verónica, “El nacimiento de las ciencias naturales en la época clásica” en línea: <https://prezi.com/.../el-nacimiento-de-las-ciencias-naturales-en-la-epoca-clasica/> Consultado el 25 de noviembre de 2016

<sup>118</sup> COLLADO GONZÁLEZ Santiago, “Teoría de la evolución” en línea: [www.philosophica.info/voces/evolucion/Evolucion.html/](http://www.philosophica.info/voces/evolucion/Evolucion.html/) Consultado el 25 de noviembre de 2016

Precisamente, si bien es cierto que aun cuando Darwin es contemporáneo, pero mucho menor a Hegel, también es cierto que, contemporáneos a él son Buffon y Lamarck y además, que la teoría evolutiva, constituía una idea que a manera de nube, deambulaba por toda Europa, estacionándose mayormente en los círculos intelectuales y aún con mayor aceptación-admiración por los intelectuales ilustrados. Por ello es que, un elemento hermenéutico, detonante en la filosofía hegeliana es la visión evolucionista de la existencia, efectivamente, para Hegel, nada es estático, todo está en movimiento, de hecho, la idea –como elemento central de su sistema dialéctico- es dinámica, más aún –en sintonía con Heráclito-, ella, la idea, es el movimiento, es decir, el ser, en el fondo, es el movimiento.

Finalmente, elementos filosóficos. Algunos elementos filosóficos, son necesarios para la adecuada comprensión del pensamiento filosófico de Hegel. Por supuesto, hay que tener en cuenta los elementos del ingrediente filosófico de corte eminentemente kantiano, en correspondencia-diálogo-discusión con Fichte y Schelling y proyectando, así como siendo de alguna forma, parte de la corriente – ya contemporánea- denominada existencialismo.

El existencialismo es una corriente del pensamiento filosófico que se sitúa entre los siglos XIX y XX, mayormente en este último. Varios son los autores y temas específicos de esta corriente, más que presentar tales temáticas y autores en la presente investigación, se evidencia la relación temática de Hegel, con la dinámica del existencialismo, sólo en un punto que dinamiza y nos permite comprender mejor la filosofía hegeliana.

Hegel, en sentido estricto no es, no está en el existencialismo, sin embargo, la idea de la esencia que adviene a la existencia previa y dada, soportante y posibilitante esta última de aquélla, ya está presente en Hegel; la idea de que el humano no tiene una esencia que le determine a ser o a comportarse de una manera concreta, sino que él mismo es *su propio hacerse*, su propio existir, ya está incipientemente en Hegel. Así se conjunta una visión evolutiva y auto-perfectiva en la dinámica existencial de la dialéctica hegeliana.

#### 4.4. El sistema hegeliano.

Dos notas parecen ser imprescindibles para entender el pensamiento, sobre todo, el sistema hegeliano.

- a) La Dialéctica. La palabra dialéctica en Hegel tiene una connotación muy específica. Para Hegel *Dialéctica* es, la estructura de lo real y no un método cualquiera; el pensamiento filosófico es dialéctico porque representa *lo real*<sup>119</sup> al exponerlo discursivamente. La dialéctica no es la lógica entendida como estudio del uso correcto del pensamiento, sino que la lógica es dialéctica en tanto que muestra el movimiento de las estructuras esenciales de lo real. Por lo tanto, para que una filosofía sea verdadera o <científica> debe expresar lo real tal y como es, no adecuar lo irracional de la realidad a tal o cual idea de la verdad, a tal o cual método previamente establecido.

El método dialéctico, debe consistir en la reproducción conceptual del proceso real y esto, es un movimiento de lo abstracto a lo concreto:

Esto implica que el pensamiento debe comenzar por la formulación de los conceptos más abstractos del fenómeno, servirse de éstos como guía para unificar y organizar los materiales empíricos y, finalmente, presentar el resultado rico y articulado en conceptos concretos. Este movimiento puede representarse formalmente –y ésta es la formulación que ha corrido con mejor suerte en los manuales de filosofía-, como tesis-antítesis, síntesis,

---

<sup>119</sup> Lo real contiene efectivamente lo ideal, que es su racionalidad; la filosofía para Hegel no tiene que “explicar” la realidad, desde fuera y con conceptos extraños; la tarea del filósofo es más bien captar y explicar esa racionalidad de lo real. Este es el sentido del famoso aforismo de Hegel: “lo que es racional es real”. Hegel G. F., *Filosofía del Derecho*. (UNAM, México 1975) p. 14

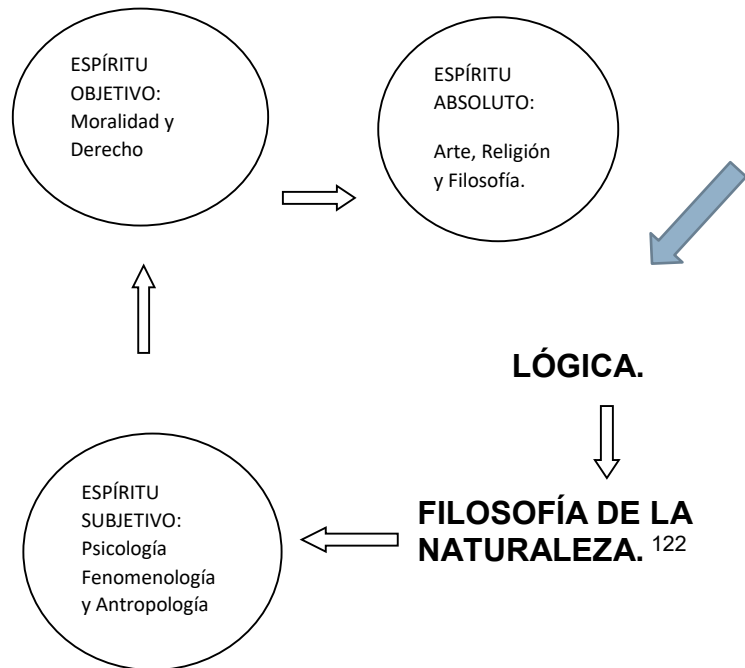
Aquí también, es preciso recordar la concepción hegeliana de “la idea”, en sintonía con la nota de los elementos teológicos, que expresábamos en los inmediatos elementos hermenéuticos anteriormente expuestos, recordemos que, construyendo una analogía con el inicio del Evangelio de San Juan (En el principio era el Verbo, el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios...), también la idea “es en el principio”, es espíritu y es Dios, se encarna en la naturaleza, “sale de sí”, es la luz y vida del mundo y, recogiendo en sí al mundo entero, lo hace retornar a Dios. Cfr. HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la Filosofía*, t. II. (Herder, Barcelona 1986) p. 262

Estas son dos ideas-temas clave en la filosofía hegeliana; todo el sentido de la filosofía hegeliana se encuentra bajo estas frases.

pero es evidente la pobreza de esta expresión que, por otra parte, pasa por alto el significado real de la filosofía hegeliana<sup>120</sup>

- b) Unidad y Totalidad. Hegel ve el espíritu<sup>121</sup> y su dialéctica a través del concepto de vida y totalidad, esto no se debe entender en un sentido figurado, metafórico o kantiano (en el sentido creador de la forma subjetiva-trascendental) sino, en el sentido de que, el espíritu mismo está fundido e identificado con el proceso vivo de la naturaleza: él mismo es el proceso, por ello, el ser y el pensar son ahora una misma cosa.

Representando el sistema hegeliano con el siguiente esquema basado en Kaufmann, pasamos posteriormente a esbozarlo en sus generalidades:



#### 4.4.1. La Lógica.

<sup>120</sup> GARZÓN BATES Juan, “Prólogo” en: HEGEL G. F., *Filosofía del Derecho*. (UNAM, México 1975) p. XVI

<sup>121</sup> El espíritu es la unidad de la diversidad, es lo real en su conjunto, en tanto es, a la vez, la sustancia o el en sí que deviene para sí en el proceso de constitución del mundo. Cfr. *Ibíd.*, p. XVIII

<sup>122</sup> Cfr. KAUFMANN Walter, *Hegel*. (Alianza Editorial, Madrid 1968) p. 23. Los tres círculos representan la *Filosofía del Espíritu*.

La lógica de Hegel, no es, una repetición del *Organón* aristotélico, sino que, pretende ser la línea de exposición del pensamiento puro, el método absoluto del conocer, <el espíritu que piensa su ser>. Ya antes en la fenomenología, Hegel había descrito la conciencia en su avance progresivo, desde la oposición inmediata de conciencia y objeto, hasta el saber absoluto. Todo ello, era el movimiento en las esencias puras. Estos elementos son ahora, el contenido de la lógica, por eso la lógica se concibe como el sistema de la razón, como el reino del pensamiento puro. Hegel divide la lógica en tres partes: lógica del ser, lógica de la esencia y lógica del concepto.

#### **4.4.2. La Filosofía de la Naturaleza.**

Hablar de filosofía de la naturaleza en Hegel, es hablar de naturaleza como evolución<sup>123</sup>, así, la naturaleza es la autoalienación de la idea, que en términos teológicos se habla del *logos* que se ha exteriorizado a sí mismo en la naturaleza, ha tomado carne en ella, nosotros hemos visto su gloria y ahora, a través de su luz, de la luz de la idea, hemos de tornarnos espíritu, para que todo pueda volver al absoluto.<sup>124</sup>

La naturaleza es entonces para Hegel, una parte del proceso universal; no la mira tanto en su dimensión estática sino en cuanto a su estructura dinámica. La idea de la evolución es uno de los pilares del pensamiento hegeliano, siendo Hegel uno de los fundadores de este método que atiende al proceso dinámico. Por lo tanto, la naturaleza es, para Hegel, la historia, es evolución; sin embargo es una evolución iluminada por un sentido y un fin.

---

<sup>123</sup> Recordemos que en Hegel, la dialéctica se realiza gracias o mediante el devenir histórico, como se va constituyendo la idea que vuelve al Absoluto.

<sup>124</sup> En este apartado de la filosofía de la naturaleza, es donde queda totalmente evidenciado el panteísmo hegeliano.

#### 4.4.3 La Filosofía del Espíritu.

La filosofía del espíritu es la continuación de la filosofía de la naturaleza, lo cual es lógico puesto que, el espíritu es la meta del proceso mundano. El fin de la naturaleza es la aniquilación, es matarse a sí misma, para resurgir rejuvenecida, de esa exteriorización, en forma de espíritu. Por eso, el espíritu es el <ser dentro de sí> de la idea, es la idea retornada a sí misma.<sup>125</sup> La filosofía del espíritu se divide en:

- El Espíritu subjetivo. Explicitado mediante la Antropología, la Psicología y la Fenomenología.
- El Espíritu objetivo. Este constituye el fondo del derecho, la moralidad y la eticidad.
- El espíritu absoluto. El cual se desarrolla en el Arte, la Religión y la Filosofía.

#### **I.4.5. Culminación moderna de la relación sujeto-objeto: la conjunción. La realidad que se funda con la racionalidad.**

En la exposición del sistema hegeliano, específicamente en la dinamicidad de la dialéctica hegeliana, pareciere que el proceso queda fundido con el fondo cognoscitivo, es decir, en el acto del devenir, se funde la causa del devenir con el acto deviniente, efectivamente, la idea constituye la causa del movimiento, es quien origina el movimiento, pero también es el objeto que transita a través del movimiento. Revisemos esta cuestión posible en el análisis directo de la obra de Hegel y discurremos al respecto.

#### **4.5.1. Análisis doxográfico de *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*.**

Tomando en consideración la evolución intelectual de Hegel a través de sus obras y desarrollo profesional en la docencia e inter-universidades, es en Berlín y su universidad, donde encontramos la culminación intelectual, fama y madurez del pensamiento filosófico de nuestro autor, por ello puede ser mayormente viable la

---

<sup>125</sup> Cfr. HIRSCHBERGER Johannes, *O.C.*, p. 270

revisión epistemológica del planteamiento ontológico sujeto-objeto en las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*.

En el **Prólogo**, el autor, deja claro el propósito y la forma del libro, realizar una posterior ampliación, de carácter sistemática de los conceptos fundamentales de ésta parte de la filosofía, inicialmente expuestos en la Enciclopedia de las ciencias filosóficas.

El método que anuncia empleará en la obra, es el método filosófico, que describe como especulativo en general, en el cual, todo descansa en el espíritu lógico, puesto que, según el autor, *se puede poner la tarea del escritor, especialmente la del filósofo, en descubrir verdades, en decir verdades, en difundir verdades y conceptos correctos*<sup>126</sup>

Expresando, acerca de la forma y contenido en la filosofía política, Hegel, enfatiza la antigüedad de la verdad sobre el derecho, la eticidad y el Estado, expuesta ampliamente tanto en las leyes públicas, en la moral pública como en la religión, así, la filosofía política, en contraste con la realidad del Estado, debe descubrir y suministrar una teoría sobre el mismo, teoría nueva y singular.

Es precisamente en el prólogo, dónde Hegel, expresa un concepto de filosofía: *por ser la averiguación de lo racional, precisamente por eso es la comprensión de lo actual y de lo real, y no la exposición de un allende que sabe Dios dónde habría de estar*<sup>127</sup>

Parece curioso, que junto a esta conceptualización de filosofía, inmediatamente después aparezcan dos referencias –invocaciones a Platón (y otra un poco más adelante), e inmediatamente, presente el famoso aforismo de la racionalidad de lo real, *lo que es racional es real, y lo que es real es racional*.<sup>128</sup> Por lo tanto, la

---

<sup>126</sup> HEGEL G. W. F., *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. (Fontamara, México 2015) p. 47

<sup>127</sup> *Ibid.*, p.57

<sup>128</sup> *Ibidem*.

comprensión de *lo que es*, constituye la tarea de la filosofía pues *lo que es*, es la razón. Así, la comprensión racional constituye la *reconciliación* con la realidad, garantía de la filosofía para quienes han sentido la íntima exigencia de comprender y de conservar la libertad subjetiva.

Sin embargo, para Hegel, la verdadera filosofía conduce a Dios, e igualmente pasa lo mismo con el Estado; efectivamente, *en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y se hace cargo de éste mundo mismo en su sustancia, erigido en la figura de un reino intelectual.*<sup>129</sup>

Pasando a la *Introducción*, en ella el autor presenta, explícita y fundamenta prácticamente la Filosofía del Derecho, para después, en las tres partes conformantes de la obra sólo desarrollar los grandes apartados. Por lo tanto, los temas-problemas de Filosofía del Derecho que presenta son los que se exponen a continuación.

Primeramente, identifica el objeto de la Filosofía del Derecho: la idea del derecho, el concepto del derecho y su realización. Hegel, expresa que la filosofía tiene que ver con ideas y que el concepto es lo único que tiene realidad, y ello de tal modo que se la da a sí mismo. Esto implica algunos supuestos, como por ejemplo, que la ciencia del derecho es una parte de la filosofía y que el concepto de derecho cae por tanto, según su devenir fuera de la ciencia del derecho ya que su deducción se presupone aquí y es necesario aceptarla como dada.<sup>130</sup>

Otro apartado que aborda, es el problema de la fundamentación de la teoría del derecho inmediatamente a partir de <hechos de conciencia>, precisamente Hegel revisa la posibilidad teórica de convertir en fuente de derecho al sentimiento (propio pecho y entusiasmo), es decir, el procedimiento de la conciencia inmediata y del sentimiento, lo cual –evidencia como fundamentación deficiente- pues se instituyen

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>130</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 67-68

como principio la subjetividad, la contingencia y el capricho del saber; más bien, el procedimiento científico de la filosofía, para la fundamentación metódico-teórico del derecho se sitúa en la lógica filosófica.

Un elemento semántico que nos presenta también es el de derecho natural y derecho positivo, dónde nos expresa que el derecho es positivo en general:

- a) Por la forma
- b) Según el contenido:
  - Por el especial carácter nacional de un pueblo
  - Por la necesidad de aplicación
  - Por las determinaciones últimas.

Sobre este tema, Hegel es consciente que la fuerza y la tiranía pueden soportarse en un elemento de derecho positivo, sin embargo, especifica que ello es algo contingente y no está referido a la naturaleza del derecho. Igualmente expresa, existe ninguna contradicción entre derecho natural y derecho positivo:

Constituiría un gran equívoco confundir el hecho de que, por ser el derecho natural o derecho filosófico diferente del positivo, habrían de ser opuestos y contradictorios entre sí; más bien aquel se encuentra respecto a éste en la relación en que están las Instituciones con las Pandectas<sup>131</sup>

Un elemento central en la teoría jurídica hegeliana, es el tema de la libertad, al respecto sitúa el ámbito del derecho en general, en lo espiritual, con mayor exactitud, en la voluntad, en una voluntad libre y es aquí, donde Hegel pronuncia lo conceptualización-definición jurídica: *...el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza*<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> Ibid., p.80

<sup>132</sup> Ibid., p.96

En esta exposición temática, Hegel, nos presenta la temática clásica de su autoría, el ser-en-sí o ser-para-nosotros, y ser-en-sí-y-para-sí; nos expresa que *la finitud consiste en que lo que es algo en sí o según su concepto es una existencia o apariencia diferente de aquello que es para sí; así por ejemplo, el espacio es en sí la abstracta dispersión de la naturaleza, mientras que el tiempo lo es para sí*<sup>133</sup>. De esta manera, la separación del ser-en-sí y del ser-para-sí que existe en el mundo finito constituye al mismo tiempo su simple *existencia* o su *aparición*.

Junto al tema anterior y utilizando ese concepto de en-sí y para-sí, integra el tema de la libertad, desarrollando en su método lógico-filosófico, lo que no es la libertad, para culminar en la libertad jurídica y ética.

Primeramente, expresa que el arbitrio es, libertad de la voluntad, en donde se contiene una libre reflexión, que se abstrae del contenido y de la materia, así el arbitrio es el término medio de la reflexión entre la voluntad como simplemente determinada por los instintos naturales y la voluntad libre en sí y para sí.

Por ello, Hegel critica fuertemente la idea de la libertad de que se puede hacer lo que se quiera, pues ello es la gran expresión de una total carencia de formación del pensamiento, en la cual no existe aún idea de la auténtica visión de la libertad ni de ella en el derecho y la eticidad, lo que él llama, la libertad en sí y para sí<sup>134</sup>. Precisamente, aquí sitúa la metafísica wolfiana –dura crítica-, la cual bajo el tema de libertad, dice Hegel, realmente habla del arbitrio.

Posteriormente a las expresiones parciales de libertad, Hegel, concluye sobre la misma, como la universalidad que se determina a sí misma, la voluntad que se auto-determina. Seguidamente, se plantea el problema de la libertad en el derecho, expresando en efecto que el derecho es en general, la existencia de la voluntad libre, es la libertad en cuanto idea, misma que se despliega sobre sí misma

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>134</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 126

y que explica, interponiendo y recordando en una inclusión literaria el concepto de Derecho kantiano: *la limitación de mi libertad o arbitrio para que pueda coexistir con el arbitrio de todos según una ley general*<sup>135</sup>. Continúa ahora, explicando el despliegue de la idea de libertad en el derecho, el cual siendo algo sagrado en general, nos dice Hegel, es la existencia del concepto absoluto, de la libertad autoconsciente, este se presenta en el despliegue del concepto de libertad, dado que, recordemos, cada uno de los momentos y determinaciones de la idea constituyen un momento evolutivo de la misma, así, cuando se dice de la contraposición de la moralidad, de la eticidad, frente al derecho, se entiende el derecho en su sentido formal, en su personalidad abstracta, en otro sentido, la moralidad, la eticidad, el interés del estado, cada uno de ellos es un derecho peculiar en cuanto figura, determinación y existencia de la libertad.<sup>136</sup>

Ahora solo hace falta el concepto-método-estructura de fondo, la dialéctica, la cual es el principio que dinamiza el concepto y no sólo ello, sino que es el productor de toda la dinámica; por lo tanto, dialéctica:

- no es en el sentido de que disuelva, confunda o traiga de acá para allá un objeto, una proposición, etc., a nivel de sentimiento o conciencia.
- ni aquello que tiene que ver con derivar a partir de su contrario, forma negativa.

La forma adecuada de concebir la dialéctica es mediante la concepción y realce de la determinación no sólo como límite y oposición, sino, a partir de ella, la concepción y realce del contenido positivo y el resultado donde la idea es únicamente despliegue y progreso inmanente. Por lo tanto, la dialéctica no radica en un hacer exterior de un pensar subjetivo, sino en el alma propia del movimiento, del contenido, la idea que se despliega sobre sí misma, y aquí es precisamente donde

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 156

<sup>136</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 158

está el espíritu en su libertad, la más alta cumbre de la razón autoconsciente que se da realidad y se forma como mundo existente.<sup>137</sup>

Pasemos ahora a esbozar, las tres grandes partes de la Filosofía del Derecho de Hegel:

- 1) El Derecho Abstracto. La primera parte es la esfera del Derecho abstracto o formal, donde sitúa, consecuentemente el problema del fenómeno jurídico en su abstracción y la existencia del mismo, como una cosa inmediatamente exterior.

La libertad es aquí el concepto fundamental y el punto de partida de la filosofía del derecho, pues en el desarrollo del espíritu objetivo se desarrolla justamente el reino de la libertad. Hegel describe fenomenológicamente las diversas formas de libertad. Primero, hay una libertad, como capacidad general de querer del hombre (libertad natural); hay otra libertad, como facultad de decidirse por éstos o aquellos objetos materialmente ofrecidos, a impulsos de la inclinación o el interés, con una determinación propia, pero en dependencia de las cosas; y finalmente, la libertad en que se superan el querer natural y el capricho individual en lo universal, en lo idealmente bueno y justo.

En torno al concepto de derecho, nos dice Hegel, un primer paso hacia la libertad es el derecho, tomado primeramente como conjunto de leyes; limita ésta tan solo el capricho no la libertad.

Juntamente con lo anterior, esta primera parte del derecho, tratará de la propiedad (o derecho abstracto), la cual consiste en que, para subsistir, el hombre necesita bienes elementales; esos bienes y esos objetos son su posesión y mediante ella se afirma. Sin embargo, la desventura de esta actitud reside en el hecho de que, a fin de cuentas, son los objetos los que poseen al hombre, más que éste a aquéllos. Posteriormente desarrolla con la debida amplitud el tema del contrato.

---

<sup>137</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 162

- 2) La moralidad. En la segunda parte, se encentra la voluntad reflejada en sí a partir de la existencia exterior, lo cual se manifiesta como individualidad subjetiva determinada frente a lo universal. Esta parte está dedicada consecuentemente a realizar una crítica de la moral kantiana. El fundamento de la moralidad está constituido por el principio de autodeterminación, en cuanto que la voluntad no está determinada por un objeto exterior, sino por uno interior –voluntad subjetiva-.

Hegel denuncia las contradicciones de esta moralidad: su realidad no rebasa el círculo de los sujetos de buena voluntad, y éstos, precisamente, son los que no tienen necesidad de moral.

Hegel evidencia y critica el carácter abstracto y perfectamente indeterminado del deber kantiano; menciona que Kant pretende fundar ese deber en la simple razón *a priori* y, de hecho le da un contenido arbitrario.

- 3) La moral realizada, también llamada eticidad. En esta tercera parte, Hegel proyecta la unidad y la verdad, de los dos momentos anteriores, el momento abstracto del derecho y la abstracción de la ética formal kantiana, es decir, la idea pensada del bien, misma que consiste en la realización de la voluntad y que se refleja de alguna manera en sí y en mundo exterior. Bajo esta dinámica, se encuentra en este tercer momento la libertad como sustancia y existe como realidad y necesidad, igualmente que como voluntad subjetiva, es decir, y precisamente aquí se sitúa la unidad y totalidad, aquí existe la idea en su existencia universal en sí y para sí, lo que en el pensamiento hegeliano, se concibe como eticidad.

Efectivamente, los dos puntos anteriores constituyen los momentos abstractos y después de ellos llegamos, según Hegel, a la <moral realizada> donde se realiza la reconciliación del individuo con la sociedad. Esta moral realizada se desarrolla en tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado. Cuando el ser humano llega a este término, el deber del hombre ya no se entiende como un imperativo

formal y vacío, sino como la participación en la sustancia moral; es decir, en las instituciones y en la vida pública.

Al abordar la familia, Hegel dice que ésta, está constituida por los hijos, quienes son la exteriorización de la interioridad de los padres, son su espíritu viviente; esta primera etapa constituye sin embargo, una unidad demasiado particular, que no puede satisfacer todas las necesidades de los hijos y, por ello, su aniquilación resulta necesaria.

Para la descripción de la sociedad civil, Hegel se inspiró en las teorías económicas de su tiempo, particularmente las de Adam Smith. Aquí, Hegel expresa que la sociedad civil es la selva del egoísmo: cada uno es su propio fin, negando los intereses de los demás; por ello, el tiempo de la sociedad civil es el de la miseria, el tiempo de la mayor riqueza y de la más grande pobreza.<sup>138</sup> Por supuesto, esta sociedad civil no es el término del derecho.

El Estado, es la última parte –y la parte culminante- de la etapa de la eticidad en la Filosofía del Derecho y debemos decir con Jean Michel Palmier que, *la concepción hegeliana del Estado es, ciertamente, la clave de la Filosofía del Derecho*.<sup>139</sup> Hegel reconoce al Estado como la realidad eficaz de la Idea moral por oposición a la sociedad que no podía realizar más que la posibilidad vacía y formal de la libertad. El Estado es, por lo tanto, la moral realizada, pues él expresa la voluntad del pueblo sobre el cual vela y que lo ha constituido. Es la Razón en sí y para sí, y representa la racionalidad más elevada que pueda esperarse de la vida social. Es, en el seno del Estado donde los individuos alcanzan la libertad en su más alta expresión.

---

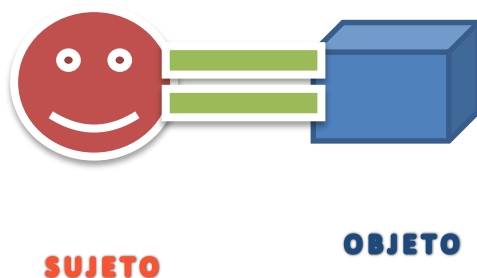
<sup>138</sup> Esta descripción de la sociedad nos suena bastante adecuada con la realidad actual, incluso, quizá el extremo del salvajismo capitalista que Hegel conoció en sus inicios y que, desgraciadamente, según varios autores – principalmente latinoamericanos-, fue un sistema que de alguna forma él justificó.

<sup>139</sup> PALMIER Jean-Michel, *Hegel*. (F.C.E., México 986) p. 95

#### 4.5.2. El aforismo hegeliano, como expresión de la conjunción sujeto-objeto.

El planteamiento ontológico idealista de G. W. F. Hegel, es el tercer momento de indagación y soporte de la presente investigación, en la cual, culmina el recorrido y revisión epistemológica de los tres momentos ideológicos fundantes que, precisamente posibilitan el acceso al segundo bloque capitular de la aludida investigación.

La dinámica sujeto-objeto que genéricamente se ha venido presentando, llega a un punto culminante en Hegel, dado que el elemento ontológico real, existente en otro momento de la historia –quizá cuando se pensaba que la verdad existía independientemente de la percepción-captación por parte del sujeto- es subsumido e identificado de alguna manera con el sujeto, cuando Hegel fusiona la idea con el devenir de la idea en la existencia histórica, es decir, se realiza una fusión integradora de la entidad ideal, en cuanto única substancia (la idea-entiéndase, sujeto) y la realidad existencial de esa idea, o encarnación de esa idea, a través de la historia (Naturaleza, el ser en devenir-entiéndase objeto). Por ello, el ser y el pensar, ahora son lo mismo, dado que, *lo que es racional es real y lo que es real es racional*, según se observaba en el aforismo hegeliano, que se reportaba situado en el Prólogo de la obra, motivo del análisis doxográfico. Conforme al siguiente esquema:<sup>140</sup>



Efectivamente bajo el principio de unidad-totalidad hegeliana, culminamos en el acontecimiento de la identidad, donde las partes se suman, o mejor dicho son

---

<sup>140</sup> Esquema de elaboración propia.

absorbidas, integrando la unidad substancial única, pretendida por Hegel, - recordemos que para Hegel, sólo una es la substancia existente-, asistimos a la fusión del proceso (elemento formal) y del contenido (elemento material) en una sola realidad, substancial y dinámica existencial. Por lo tanto, en la búsqueda de la pretensión de la presente investigación parecen evidentes los elementos para afirmar la extinción del elemento ontológico, el objeto, integrado y asumido en la subsunción por la realidad racional del sujeto.

## **CONCLUSIONES CAPITULARES.**

En el planteamiento de Santo Tomás puede encontrarse una situación y realidad de paralelismo respecto del sujeto y el objeto, dado que, en el plano epistemológico, por ejemplo, el resultado -es decir, la verdad-, viene a ser la consecuencia del encuentro cognoscitivo del sujeto y el objeto, donde el objeto es real, existente y determinante para explicitar la expresión de la verdad, al grado de que, para que algo sea verdad, tiene que ser conforme a la objetualidad existente del dato-objeto cognoscible y, por otro lado, en tal encuentro cognoscitivo, el otro elemento, el sujeto, también es un elemento igualmente real, existente y determinante para explicitar la aludida expresión de la verdad, dado que, para que algo sea verdad, en este plano cognoscitivo, tiene que ser manifiesto por el sujeto humano.

Así pues y con base en el esquema del numeral I.1.5 la verdad se establece y se soporta bajo una relación de igualdad sujeto-objeto, donde la expresión lingüístico-intelectual del sujeto es expresión fiel y clara que transparenta la realidad ontológica del objeto, y en el momento que no corresponde con ésta, adolece de no-ser-verdad, puesto que no existe relación de correspondencia entre el decir y el ser, del sujeto y del objeto respectivamente.

Como puede apreciarse, por lo tanto, en el planteamiento de Santo Tomás, no se encuentra la pre-eminencia o prioridad ontológica de ninguno de los dos

elementos presentes en el fenómeno cognoscitivo, lo cual posibilita el conocimiento construido por el sujeto cognoscente, con base en –y de alguna manera determinado por- el objeto cognoscible. Nótese que, ni el sujeto construye arbitrariamente su propio objeto de conocimiento, ni el objeto se impone como tal al sujeto que conoce, sino que se implementa la *adaequatio*, es decir, la relación de adecuación o conformidad, entre el sujeto racional que implementa la intelección y el objeto aprehensible con toda su apetecibilidad ontológica.

En el planteamiento kantiano, la relación sujeto-objeto, no se extingue, dado que, habiendo entendido Immanuel Kant, el antecedente histórico-epistemológico medieval, bajo el esquema del objeto en el centro y el sujeto en la periferia, conforme al esquema del numeral I.3.4, ahora él, pretende superar tal objetivismo craso y reivindicar el sujeto humano, entonces, si bien es cierto que, el objeto no es extinto, si es notablemente disminuido, dado que, al situar al sujeto humano como centro, el objeto pasa a ser y estar en la periferia y además, dado el planteamiento filosófico trascendental, dicho objeto pasa a ser un constructo epistemológico constituido categorialmente mediante la <apercepción trascendental>, ontológicamente constituido por el sujeto cognoscente, es decir, el objeto es parcialmente desvanecido, dejando puerta abierta a la preponderancia del sujeto, del cual ahora dependerá la definición y apreciación de lo que es y de lo que no es, por lo tanto, la verdad dependerá del sujeto. Es aquí, donde el soporte ontológico de la verdad, da paso a un soporte epistemológico de la verdad, y precisamente el planteamiento epistemológico es aquel elaborado por el sujeto humano y por ello depende de él, sin referencia ontológico-objetual alguna, pues si el objeto ya ha sido disminuido y de alguna manera constituido por el sujeto, dicho sujeto humano, no tiene por qué atenerse a objeto alguno independiente del pensamiento humano, es así que, la objetividad ontológica se desvanece.

Culminando con el planteamiento hegeliano, puede encontrarse que la dinámica centrada en el sujeto, iniciada por Kant, es culminada por Hegel, pues al identificar sujeto-objeto en el proceso epistemológico, realmente y en el fondo, Hegel está confirmando a Kant, centrando todo en la *ratio humanae*, pues todo va

a estar a expensas del pensamiento del sujeto humano, el decidirá lo que es, lo que no es y definirá como criterio último, la verdad, el bien y por lo tanto toda realidad, o elemento que pretenda ser real.

Ahora bien, expuesta esta dinámica ideológico-histórica, están sentadas las bases estructurales de la cultura occidental, y en nuestra investigación, está preparado el escenario ideológico-hermenéutico-epistemológico para el análisis, exposición y advenimiento de la cultura “post”, “transmoderna” de finales del s. XX y principios del s. XXI.

Metodológicamente, están sentadas las bases teórico-conceptuales, ideológicas e históricas de la presente investigación y el elemento primero que nos permitirá dilucidar los argumentos a evidenciar mediante la comprobación correspondiente.



II.

EL FENÓMENO-CULTURA DE LA POSMODERNIDAD.  
HACIA LA BÚSQUEDA DE UN REFERENTE MÍNIMO DE  
CIMENTACIÓN ONTOLÓGICA

## 1. El problema del inicio “postmoderno”: entre el arte y el pensamiento filosófico.

De frente al tema-problema-realidad de la posmodernidad, dos dificultades que encontramos son precisamente la contextualización y delimitación histórica, efectivamente, nos incorporamos a un terreno resbaladizo cuando intentamos precisar en el tiempo y el espacio, la realidad y/o condición posmoderna, más aún, cuando se intenta conceptualizar, delimitar, qué sea la posmodernidad; esbochemos algunos elementos sobre el primer problema en este primer apartado y dejemos para el segundo bloque de este segundo capítulo el segundo, ya enunciado.

Aun cuando la situación histórica del fenómeno propuesto, va a estar en relación directa con la connotación semántica del mismo, atisbemos en torno a la demarcación temporal del fenómeno postmoderno. El término posmodernismo o postmodernidad, designa genéricamente un amplio número de movimientos artísticos, culturales, literarios y filosóficos del siglo XX, convergentes –y por ello identificados de esa manera-, en distintas vertientes y maneras, por su oposición y visión de superación de la modernidad, su proyecto y cosmovisión. Por otra parte, en sociología, la noción postmoderno y posmodernización se emplean para hablar del proceso cultural que se presenta-observa en muchos países en las últimas décadas, partiendo de principios de los 70’s y utilizando para ello también el término postmaterialismo.<sup>141</sup>

Parece ser pertinente, explicitar que cuando se habla de postmodernidad, no se habla de una expresión unívoca y de una sola corriente, sino que hay diferentes expresiones de este fenómeno y de varias corrientes *ad intra*, que bajo el nombre de posmodernidad son integradas. Precisamente, estas diferentes corrientes del movimiento postmoderno, aparecieron durante la segunda mitad del siglo XX, corrientes diversas, con un elemento común, a saber, la idea de que el proyecto modernista fracasó en su intento de renovación radical de las formas tradicionales del arte, la cultura, el pensamiento y la vida social, sobre todo, fracasó en aquella

---

<sup>141</sup> Cfr. FULLAT Octavi, *El siglo posmoderno*. (Crítica, Barcelona 2001) pp.15-20

pretensión de mejoramiento de la vida humana a través de la implementación del progreso anunciado en la Ilustración y prometido en el Positivismo.

La cuestión acerca de la demarcación continúa y ante ello, téngase en cuenta, que por un lado, Octavi Fullat, en la obra recién referida, pretendiendo situar el fenómeno aludido, habla del siglo posmoderno, refiriéndose al siglo XX, es decir, situando la posmodernidad entre los años 1900 y 2000. Por otro lado, el filósofo español, Carlos Díaz, director del Instituto Emmanuel Mounier de la Universidad Complutense de Madrid, España, en sus cursos y conferencias, propone el año de 1989 como marco de inicio del fenómeno de la posmodernidad, diciendo que la caída del muro de Berlín que separaba real e ideológicamente a las dos Alemanias (la oriental comunista y la occidental capitalista), marcó el inicio de una nueva etapa de la humanidad, donde nos encontramos con el mundo posmoderno, con el mundo de Narciso -dice el Dr. Carlos Díaz-.<sup>142</sup> Parece ser que el campo de la arquitectura y las artes son pioneros en el uso del término posmoderno y ahí, se ha constituido en un término referente y de uso común, buscando una fecha de inicio al respecto, encontramos la cita del italiano Paolo Portoghesi:

...En el curso del último decenio, el adjetivo posmoderno ha viajado con diversas fortunas por el campo de las ciencias humanas. Utilizado sistemáticamente por primera vez en 1971 por Ihab Hassan, que lo empleaba a propósito de la literatura, ha ganado enseguida el campo de las ciencias sociales, la semiología, la filosofía, después la arquitectura donde ha encontrado un fértil terreno cultural y ha tomado una trayectoria que, de la crítica y de la historiografía, lo ha proyectado en la práctica, y donde se ha convertido finalmente en la etiqueta común de una serie de tendencias, de proposiciones teóricas y de experiencias concretas<sup>143</sup>

Intentando situar el referente de la paternidad, tenemos que situar varios referentes ideológicos y disciplinares para atisbar a ello, y en esa dinámica, puede

---

<sup>142</sup> Cfr. DÍAZ Carlos, *Curso: Autonomía y heteronomía de la Ética –Apuntes-*. (Dictado en la Universidad Pontificia de México, México, Septiembre 1995); ROJAS Enrique, *El hombre light*. (Temas de hoy, México 2001) p. 155

<sup>143</sup> PORTHOGESI Paolo, *Le Post-moderne*. Citado por: VATTIMO Gianni, *En torno a la Posmodernidad*. (Anthropos, Barcelona 2011) p. 54

pensarse una paternidad de índole filosófica a cargo de Friederich Nietzsche y algunas incidencias del último Heidegger, así como una paternidad pragmática anglo-cultural, a cargo de Charles Sanders Peirce y William James, así como también, una cierta paternidad pragmático educativa a cargo de John Dewey.

A propósito de ello, nos dice Vattimo:

Un discurso sobre lo posmoderno en filosofía, si no quiere ser tan sólo una busca rapsódica de los rasgos de la filosofía contemporánea...se llama con este nombre..., según creo, por un término introducido por Heidegger en la filosofía, *Verwindung*. *Verwindung* es la palabra que Heidegger usa... El primer filósofo que habla en términos de *Verwindung*, aunque naturalmente no usa esta palabra, no es Heidegger, sino Nietzsche. Se puede sostener legítimamente que la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche y precisamente en el lapso que separa la segunda consideración inactual (*Sobre la utilidad y la desventaja de los estudios históricos para la vida*, 1874) del grupo de obras que en pocos años se inaugura con *Humano, demasiado humano* (1878) y que comprende también *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882)...Nietzsche expone por primera vez el problema del *epigonismo*, es decir, del exceso de conciencia histórica que encadena al hombre del siglo XIX (podríamos decir al hombre de comienzos de la modernidad tardía) y le impide producir verdadera novedad histórica.<sup>144</sup>

## **2. El problema semántico y ontológico de la posmodernidad. ¿Qué se entiende por, y qué es la posmodernidad?**

Parece ser que, sumarnos al diálogo y expresión del tema de la posmodernidad, equivale a integrarnos a un espacio complejo, polisémico, problemático, entre otras cosas, pero sobre todo, a-sistemático. Efectivamente, pareciera ser que una nota central de identidad de la posmodernidad, es la no definición, es decir, no puede circunscribirse o delimitarse el concepto-fenómeno de la posmodernidad<sup>145</sup> a un

---

<sup>144</sup> VATTIMO Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. (Gedisa, Barcelona 1987) p. 145

<sup>145</sup> Recordemos que, definición deviene de la etimología latina *definitio-onis*, la cual a su vez se deriva del verbo, *definio-definis-definire*... cuya significación es definir, delimitar, poner límites.

espacio semántico determinado, pues lo posmoderno no cabe dentro de los límites, siempre los trasciende, de hecho quizá lo posmoderno, en parte consista en ello, en no definir, circunscribir, delimitar una realidad.

Lo anterior podría llevarnos a pensar en la imposibilidad de la demarcación semántica, espacio-temporal de la posmodernidad, sin embargo, siendo conscientes de ello, en el presente instrumento, se enfrenta el riesgo de situación del fenómeno-cultura posmoderna, efectivamente, eso es posible, dado que el sustrato epistemológico y ontológico que no parte de la posmodernidad, supone la posibilidad de la existencia de la realidad y por lo tanto de la verdad, y si ello es así, por lo tanto la realidad puede describirse científicamente y justificarse filosóficamente.

Precisamente la complejidad del fenómeno posmoderno, debe conducirnos a desmenuzarlo para intentar captarlo y explicarlo en la dinámica de fidelidad a su existencia y realidad. Ante ello, empecemos identificando la posmodernidad como una realidad manifiesta en tres expresiones, es decir, la posmodernidad en tres caras, a saber:

- La <posmodernidad ortodoxa>. Situada en los años 70-80, la cual encarna la crítica radical a los mitos totalizadores de la racionalidad moderna.
- La <posmodernidad tecnológica>. Situada hasta nuestros días, en la cual, la razón subjetiva se convierte en una omnipresente razón instrumental tecnológica.
- La <posmodernidad crítica>. Es simultánea en el tiempo con la posmodernidad tecnológica, se caracteriza por cuestionar las dos anteriores y retomar los postulados ilustrados, siendo por esto último, considerada una neo-modernidad.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Cfr. GARCÍA HERNÁNDEZ Fernando Rubén, “Las tres hijas de la razón: las post-modernidades” en: *Sociedad y Utopía*, nú. 17-2001 (Edición de la Facultad de Ciencia Políticas y Sociología León XIII-Fundación Pablo VI, Madrid 2001) p. 17

Las tres, de alguna manera, hijas de la misma madre, la razón moderna.

Con cierta simplicidad, en algunos tiempos y espacios se ha entendido la pos-modernidad como *la Crítica a la Modernidad y las Ideologías en las que ésta se basa*<sup>147</sup>, sin embargo, ese tipo de visiones y demarcaciones de lo posmoderno, desde los mismos años 80's se ha venido situando críticamente y superando.

Hoy en día las expresiones en torno a la post-modernidad, suponen la refutación de las respuestas emitidas por la cultura occidental, respuestas tanto a la identidad del hombre, como a la identidad del grupo, es decir, respuestas que integran la creación del concepto de <individuo>, como del concepto <estado-nación>, conceptos propios de la modernidad occidental. Respuestas que se implementaron fuertemente a través de las llamadas ideologías de liberación o emancipación, mismas que en el ámbito filosófico-político-social se concretaron en el Liberalismo, el Anarquismo, el Socialismo utópico y el comunismo; precisamente en estas ideologías-corrientes y movimientos, desde la misma inspiración ilustrada, aparecía el referente mítico de la libertad, la cual, junto con el progreso de la razón, se constituían como únicos medios de auténtica liberación, tanto individual como comunitaria.

Como puede percibirse, en el fondo es una crítica a las estructuras y condiciones sociales, económicas, tecnológicas y morales propias de la modernidad, así como de las ideologías que justifican y expresan la modernidad.

La crítica y cuestionamiento aludidos, se recrudece en los momentos finales de la segunda guerra mundial, cuando efectivamente se replantea-revisa-evalúa, la pertinencia y viabilidad de los presupuestos de la racionalidad moderna, así como de su ejercicio, ello de frente a los deprimentes casos de Stalingrado, Hiroshima, Nagasaki... Situando la crítica y el debate, puede esquematizarse:

- 1950-60: Debate sobre la Razón impuesta por occidente, en relación al resto del mundo: Colonización Imperialista y Comunismo uniformizador.

---

<sup>147</sup> *Ibíd.*, p. 18

- 1960-70: Debate sobre el Positivismo: Popper versus Adorno y Kuhn.
- 1970-80: Debate sobre la Hermenéutica Histórica: Habermas versus Gadamer.
- 1980-90: Debate sobre el significado del Post-Modernismo y su utilidad-validez social. Crítica post-moderna a la Modernidad.
- 1990-2000?: Debate sobre el fin de la historia tras la caída del comunismo: ¿Más allá de la Post-Modernidad: una historia sin fin, con la meta del Neo-liberalismo ya siempre presente? ¿Una nueva Post-Modernidad: la Tecnológica o la razón de las máquinas? ¿Una crítica a este estado de cosas desde las Modernidad?<sup>148</sup>

## **2.1. La Postmodernidad anti-racionalista, denominada Post-modernidad ortodoxa.**

Esta es la posmodernidad inicial, el momento ortodoxo de la misma, es el período crítico de la modernidad, situada entre los años 70-80's, son los autores considerados, primeros o estrictos posmodernos, entre ellos, Lacauze, Foucault, Derrida, Feyerabend, Lyotard, Vátimo, son precisamente los pensadores críticos de los años 70-80.<sup>149</sup> Autores contrarios a la razón moderna y algunos de ellos en pro de una razón emocional.

La crítica principal a la modernidad, por parte de estos autores, tiene que ver con evidenciar el fallido de las pretensiones e ideales de la modernidad, sobre todo el gran ideal de la misma: el hecho de que todo está determinado por la voluntad humana, auspiciada y expresión de la figura de la razón. Ante lo cual, los postmodernos manifiestan la inconsistencia e inexistencia de los grandes postulados de la razón moderna y declaran la inexistencia o irrealidad del soporte ontológico-antropológico encarnante de la voluntad-razón moderna, es decir, declaran la inexistencia de la idea del sujeto, eliminando la idea del soporte del sujeto libre, responsable, objetivo, etc. Por ello es que a la posmodernidad se le

---

<sup>148</sup> *Ibíd.* P. 19

<sup>149</sup> *Cfr. Ibíd.*, p. 21

puede caracterizar como aquella que realiza la muerte del sujeto y de la razón y a la vez, que tiene como pretensión fundamental la crítica a los fundamentos de la modernidad. Estos pueden constituir los elementos centrales de la postmodernidad ortodoxa, elementos que pueden explicitarse bajo los siguientes cuestionamientos a la modernidad:

- *Crítica a la unidireccionalidad moderna del progreso.* Ante la visión optimista del progreso continuo y la unidireccionalidad de la visión lineal de la historia, propias de la modernidad, acontece el nihilismo nietzscheano y se opta por el pesimismo de los ciclos y ante la unidireccionalidad del tiempo, se opta por la circularidad, rompiendo con la visión de la historia lineal. El postmoderno ortodoxo, pone en entredicho la visión moderna de la realidad, específicamente de lo real y de la connotación lineal, lógica, jerárquica de la temporalidad, apostando mayormente por la irracionalidad de la realidad, en algunas ocasiones extinguiéndola (Jean Baudrillard) e igualmente por la irracionalidad del tiempo y su imposibilidad de reducirlo a categorías lógicas y lineales.
- *Crítica al Progreso como meta y al absolutismo de la técnica.* Ante la visión de la modernidad del progreso como única meta de la humanidad, lo cual se logra mediante la implementación de la técnica, el posmoderno ortodoxo, va a criticar los excesos humanos a los que ha conducido esta visión centrada en el progreso, excesos que tienen que ver con destrucción, ecocidios y genocidios, ante ello, va a optar por el término del proyecto moderno centrado en el desarrollo de la técnica que expresa, falazmente, nos conduciría al progreso, propiciando un tipo de desarrollo que integre varias dimensiones de la persona humana.
- *Crítica al universalismo moderno.* Si bien es cierto que la postmodernidad de alguna manera continua entendiendo al hombre como sujeto con personalidad y singularidad únicas y radicalmente libre de toda determinación, también es cierto que la postmodernidad critica fuertemente la concepción antropológica de la modernidad centrada en la exacerbación

de la razón, aquella idea del ente racional, llevada a ciertos extremos en su aplicación social y política.

- *Crítica a los límites y a la pretensión moderna totalizadora de la realidad.* Las obras de los postmodernos ortodoxos, buscan integrar al lector en sus obras, donde aquellos experimenta cierto tipo de protagonismo en las obras, mismas que por lo tanto no son obras cerradas, sino cuestiones abiertas permanentemente al lector, a través de estos y otros elementos, los postmodernos, introducen y afirman el elemento del relativismo de la realidad, donde la realidad no es única y no posee el universalismo pretendido por los modernos, más bien, la realidad depende de la percepción y perspectiva de cada sujeto humano, en el caso de las obras literarias, de cada lector, que reconstruye y va cerrando, mediante su interpretación, cada una de ellas.
- *Crítica a la propiedad y cambio del sentido de la misma.* El ícono de la modernidad en su sentido socio-económico, la propiedad, se desvanece ante los postmodernos, modifica su sentido, dado que nada puede ser ya individual, nada puede ser ya de uno solo, sino que todo ahora es de propiedad comunal; precisamente ésta es una gran crítica al concepto de Estado moderno como ente legitimador y garante de la propiedad individual, y constituye una gran crítica también a las restricciones de índole política a la libertad individual.<sup>150</sup>

### **2.1.1. Connotación semántica de posmodernidad en Jean Francois Lyotard.**

Jean Francois Lyotard, en el año de 1986, publica la obra, *La Posmodernidad (explicada a los niños)*<sup>151</sup>, con ella pretende precisamente exponer la problemática principal de los llamados postmodernos, ya antes, en 1979, había escrito, *La Condición posmoderna*<sup>152</sup>, donde planteaba originariamente la problemática

---

<sup>150</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 25-26

<sup>151</sup> LYOTARD Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a los niños)*. (Gedisa, Barcelona 2005)  
Traducción del original en francés: *Le posmoderne expliqué aux enfants* (Galilee, París 1986)

<sup>152</sup> LYOTARD Jean-Francois, *La Condición Posmoderna*. (Cátedra, Madrid 2006)

posmoderna, sin embargo la obra que hoy, aquí se retoma, constituye de alguna manera, la respuesta a críticas y comentarios sobre la posmodernidad, enfocándose de manera directa a responder a cuestiones pendientes al respecto y sobre todo, a responder la pregunta principal, ¿qué es lo posmoderno?, precisar los sentidos de “post”, entre otras cuestiones.

La parte que puede considerarse más importante para los efectos de la presente investigación es el punto número uno, denominado, *respuesta a la pregunta: ¿qué es lo posmoderno?*, donde primeramente, busca plantear adecuadamente una pregunta, para ello, inicia situando que el tiempo actual, es genéricamente, un tiempo de relajamiento, donde encuentra –dice-, historiadores, arquitectos, filósofos, teatrólogos, hablando de posmodernidad, coincidentemente, bajo el referente del posmodernismo, pretenden todos ellos, desembarazarse del proyecto moderno que ha quedado inconcluso, es decir, del proyecto de las luces. Integra al diálogo a Jurgen Habermas, quien:

Piensa que si la modernidad ha fracasado, ha sido porque ha dejado que la totalidad de la vida se fragmente en especialidades abandonadas a la estrecha competencia de los expertos, mientras que el individuo concreto vive el sentido <desublimado> y la <forma desestructurada> no como una liberación sino en el modo de ese inmenso tedio...<sup>153</sup>

Por lo tanto, es necesario buscar una solución a esa parcelación de la cultura, pues es necesario, que las artes y la experiencia según Habermas –en el decir de Lyotard-, sean capaces de establecer un puente de unidad entre el discurso del conocimiento y el discurso de la ética y la política, conformando de esa manera la unidad de la experiencia.

Precisamente, aquí es dónde emerge la pregunta ahora de Lyotard:

¿A qué tipo de unidad aspira Habermas? ¿El fin que prevé el proyecto moderno es acaso constitución de una unidad sociocultural en el seno de la cual todos los

---

<sup>153</sup> LYOTARD Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a los niños)*... p. 12

elementos de la vida cotidiana y del pensamiento vendrían a encontrar su lugar como en un todo orgánico? ¿O es que el pasaje que se ha de franquear entre los juegos de lenguaje heterogéneos, el conocimiento, la ética, la política, es de un orden diferente de éstos? Si es así, ¿cómo haría para realizar su síntesis efectiva?<sup>154</sup>

Inmediatamente después, Lyotard, bajo el título de, *el realismo*, continúa la problemática, expresando que, entre todas las expresiones multiformes, que propician la suspensión de la experimentación artística, dado que en ella es donde se manifiesta mayormente el caos posmoderno, precisamente en todas esas invitaciones multiformes, se escucha un mismo llamado, el llamado al orden; existe un deseo de unidad, de identidad, de seguridad, de popularidad (en el sentido de encontrar un público). Ante ello un referente común, está constituido por la liquidación de la herencia de las vanguardias, que es precisamente la impaciencia imperante en el llamado “tranvanguardismo”.<sup>155</sup>

Aquí es donde se inserta el otro gran problema posmoderno, el problema de la realidad, pues, *el capitalismo tiene por sí solo tal poder de desrealizar los objetos habituales, los papeles de la vida social y las instituciones, que las representaciones llamadas <realistas> solo pueden evocar la realidad en el modo de la nostalgia o de la burla, como una ocasión para el sufrimiento más que para la satisfacción*<sup>156</sup>, por lo tanto, la realidad está eminentemente desestabilizada que no hay lugar para la auténtica experiencia, en todo caso, puede sondearse y abrirse a la experimentación (reproducción de un hecho).

En esta apartado, Lyotard insiste en la importancia del realismo, manifiesto en el reclamo de realidad, es decir, en el reclamo de unidad, de simplicidad, de comunicabilidad; por ello es que, en esa búsqueda, el cine y la fotografía deben imponerse sobre la pintura y la novela para buscar estabilizar el referente, ordenarlo, darle un sentido reconocible.

---

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 13

<sup>155</sup> En Lyotard, puede decirse que el concepto de “transvanguardia”, es sinónimo de Posmodernidad, aplicado sobre todo al ámbito de la experiencia artística.

<sup>156</sup> *Ibíd.*, p. 15

Una interesante descripción que elabora sobre el mundo posmoderno es:

El eclecticismo es el grado cero de la cultura general contemporánea: oímos *reggae*, miramos un *western*, comemos un MacDonald a mediodía y un plato de la cocina local por la noche, nos perfumamos a la manera de París en Tokio, nos vestimos al estilo retro en Hong Kong, el conocimiento es materia de juegos televisivos. Es fácil encontrar un público para las obras eclécticas... El artista, el galerista, el crítico y el público se complacen conjuntamente en el qué-más-da, y lo actual es el relajamiento. Pero este realismo del qué-más-da es el realismo del dinero: a falta de criterios estéticos, sigue siendo posible y útil medir el valor de las obras por la ganancia que se puede sacar de ellas. Este realismo se acomoda a todas las tendencias, como se adapta el capital a todas las <necesidades>.<sup>157</sup>

En el apartado, *lo sublime y la vanguardia*, Lyotard expresa una de las condenas propias de las postrimerías de la modernidad y en la propia post-modernidad a saber, que la regla de la existencia de objetos y pensamientos que han emergido de la comunidad científica y de la economía capitalista, solamente podrán darse si dicha existencia-realidad es atestiguada por un consenso entre los socios correspondientes “ad hoc”, sobre tales conocimientos y compromisos; es decir, la existencia de tales objetos y pensamientos sólo puede ser posible, si la comunidad especializada, en forma consensuada los define-acepta como tal, sin ello, su existencia y realidad no se da.

Culminando este primer bloque sobre la pregunta, pasa Lyotard, al breve título de “*lo posmoderno*” y precisamente parte preguntando ¿Qué es pues lo posmoderno?

Lo posmoderno sería por lo tanto, aquello que argumenta lo impresentable de lo moderno e incluso su presentación misma y que consecuentemente se niega a la consolación de las formas bellas o al mero consenso de un gusto que permitiría experimentar conjuntamente la nostalgia de lo imposible. Consistirá entonces lo

---

<sup>157</sup> *Ibíd.*, pp. 17-18

posmoderno en la comprensión del horizonte de la paradoja del futuro (post) anterior (modo):

...Es preciso dejar en claro que no nos toca *de realidad* sino inventar alusiones a lo concebible que no puede ser presentado... Bajo la demanda general de relajamiento y apaciguamiento, nos proponemos mascullar el deseo de recomenzar el terror, cumplir la fantasía de apresar la realidad. La respuesta es: guerra al todo, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos, salvemos el honor del nombre<sup>158</sup>

En un segundo bloque de exposición de la presente obra, Lyotard, lo titula, *Apostilla a los relatos*, donde nos recuerda que esta problemática de los relatos ha sido una cuestión ya desarrollada por él en 1970, en la obra, *La Condición Posmoderna*, en efecto, ahora a manera de apostilla, manifiesta que los metarrelatos, son aquellas narraciones legitimantes o legitimatorias, que tienen como finalidad por lo tanto, legitimar las instituciones y prácticas sociales, políticas, legislaciones, éticas y maneras de pensar. Los grandes relatos son efectivamente, aquellos que han marcado la modernidad:

- Emancipación progresiva de la razón y de la libertad.
- Emancipación progresiva o catastrófica del trabajo.
- Enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista.
- Incluso (si se cuenta al cristianismo, dentro de la modernidad) la salvación de las creaturas por medio de la salvación de las almas, por aquello del amor crístico.<sup>159</sup>

Aquí es donde Lyotard. Presenta su argumento central:

El proyecto moderno (de realización de la universalidad) no ha sido abandonado ni olvidado, sino destruido, <liquidado>. Hay muchos modos de destrucción, y muchos nombres le sirven como símbolos de ello,

---

<sup>158</sup> *Ibíd.*, p. 26

<sup>159</sup> *Cfr. Ibíd.*, p. 29

<Auschwitz> puede ser tomado como un nombre paradigmático para la <no realización> trágica de la modernidad.<sup>160</sup>

Finalmente, en la revisión de la obra en cuestión, en el apartado siete, conviene retomar algunos elementos, donde Lyotard, titula-plantea, *Nota sobre los sentidos de post*, donde pretende especificar agudamente, sobre el sentido *post* de post-modernidad. Tres elementos parecen ser pertinentes:

- El primero, tiene que ver con la distinción de oposición del postmodernismo con el modernismo o Movimiento Moderno en arquitectura (1910-1945), la cual consiste en la inexistencia actual de aquel lazo íntimo de relación que se establecía entre el proyecto arquitectónico moderno con el ideal de realización progresiva de la emancipación social e individual en la escala de la humanidad. Tal vinculación, ante los ojos del hombre posmoderno en arquitectura, no existe.
- La visión de decadencia o detrimento del hombre postmoderno occidental ante la idea-principio del progreso general de la humanidad.
- El punto central de la connotación *post*, se manifiesta en las expresiones del pensamiento, a saber, en el arte, literatura, filosofía y política, donde el prefijo *post* de postmoderno, no se entiende en un campo semántico de continuidad, de regreso o de repetición, sino más bien, está la idea de análisis, anamnesis, de anagogía y de anamorfosis, que se manifiesta en una idea general de “<olvido inicial>, efectivamente de olvido del proyecto moderno y sus macrorrelatos.<sup>161</sup>

### **2.1.2. La semántica del <pensamiento débil> de Gianni Váttimo.**

El pensamiento de Váttimo se centra en una revisión del papel de la filosofía en nuestra sociedad y la transformación del pensamiento, de las funciones y efectos

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 30

<sup>161</sup> *Cfr. Ibid.*, pp. 89-93

sociales del pensamiento en las prácticas cotidianas. Para Váttimo, hemos entrado en un escenario, el de la postmodernidad, donde la comunicación y los medios adquieren un carácter central, sin embargo, esa abundancia de medios comunicativos no aporta una visión contextualizada e independiente. Nos encontramos así en una <babel informativa> que más que aturdir y violentar, puede abrir caminos a la libertad, a la pluralidad y se escapa de las visiones unitarias de la racionalidad moderna.

La posmodernidad marca la superación de la modernidad dirigida por las concepciones unívocas de los modelos cerrados, de las grandes verdades, de fundamentos consistentes, de la historia como huella unitaria del acontecer. Constituye, el paso del pensamiento fuerte, metafísico, de las cosmovisiones bien perfiladas, de las creencias verdaderas, al <pensamiento débil>, a una modalidad de <nihilismo débil>, a un ‘pasar’ despreocupado. *Para Nietzsche... nihilismo es la situación en la que el hombre reconoce explícitamente la ausencia de fundamento como constitutiva de su propia condición (lo que, en otros términos, Nietzsche llama a la muerte de Dios).*<sup>162</sup> Finalmente, puede entenderse como ese proceso en el que, al final, <del ser como tal no queda más nada><sup>163</sup>.

Váttimo está convencido, de que el paso de lo moderno a lo posmoderno, se configura como el paso de un pensamiento <fuerte> a un pensamiento <débil>:

“...Un rasgo tradicional del discurso filosófico... sea un modo, tal vez <débil>, de hacer la experiencia de la verdad, no como objeto del cual uno se apropia y como objeto que se transmite, sino como horizonte y fondo en el cual uno se mueve discretamente”<sup>164</sup>

Como ‘pensamiento fuerte’ (o metafísico), Váttimo concibe un pensamiento que habla en nombre de la verdad, de la unidad y de la totalidad; como ‘pensamiento débil’ (o postmetafísico) concibe un tipo de pensamiento que rechaza las categorías

---

<sup>162</sup> VÁTTIMO Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. (Gedisa, Barcelona 1986) p. 105. Y para Heidegger, quien se opone al nihilismo, lo entiende como “ese proceso que no sólo pierde el ser como fundamento sino que olvida el ser” *Ibíd.*, p. 106

<sup>163</sup> *Ibidem*

<sup>164</sup> *Ibíd.*, p. 20

fuerzas y las legitimaciones omnicomprensivas, es decir, un tipo de razón que, junto a la razón-dominio de la tradición, ha renunciado a una fundación única, última, normativa.

El pensamiento débil se presenta explícitamente como una forma de nihilismo:

El pensamiento débil no es un pensamiento de la debilidad, sino del *Debilitamiento*: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia de la ontología; el debilitamiento del ser (de la noción del ser), el darse explícito de su esencia temporal –también, y sobre todo, de su efimeridad, nacimiento-muerte, trans-misión marchita, acumulación anticuarial- repercute profundamente sobre nuestro modo de concebir el pensamiento y el *ser-ahí* que es su ‘sujeto’. El pensamiento débil querría articular estas repercusiones, y preparar así una *nueva ontología*; no superadora, normativa, edificante, sino abierta a la caducidad que hace posible toda experiencia del mundo.<sup>165</sup>

En la visión y pensamiento de Váttimo, los creadores del posmodernismo son Nietzsche y Heidegger. De Nietzsche, hereda el anuncio de la <muerte de Dios>, es decir, la teoría de la ausencia de los valores absolutos metafísicos:

Ahora bien, ¿cuál puede ser el curso de la historia del ser tras la *muerte de Dios* y la profunda crisis del pensar fundacional –es decir, de la metafísica en todos los órdenes epistemológicos y experienciales-? No otro, piensa Váttimo, que el de un trayecto nihilista, de disolución, de liquidación, debilitamiento y mortalidad del ser y sus categorías *fuerzas*, violentas (las *causas primeras*, el *sujeto responsable*, la voluntad de poder entendido como *dominio*, la evidencia que se *impone* como verdadera...), que poco a poco se han ido debilitando, justo en la misma medida, cree el filósofo italiano, siguiendo también en esto a Nietzsche, en que las condiciones de vida del hombre menos extremas han ido permitiendo prescindir de tan aplastantes seguridades. Así pues, no el ser fuerte de la metafísica, sino un ser débil, despotenciado, que deviene, nace y muere, se da ahora a nuestra experiencia epocal

---

<sup>165</sup> OÑATE Teresa, Introducción a: Váttimo Gianni, *La sociedad transparente*. (Paidós, Barcelona-España 1998) p. 38-39

y al pensar como única indicación posible: 'Experimentar el nihilismo como la única posible vía de la ontología'.<sup>166</sup>

De Heidegger hereda la concepción epocal del ser, es decir, la tesis, según la cual <el ser no es, más acontece> y el convencimiento consecuente, según el cual, el acontecer del ser no es más que el abrirse lingüístico de las varias aperturas histórico-destinales. Esta ontología epocal comporta, según Váttimo, una temporalización radical y un debilitamiento estructural del ser.

Así, el proceso de debilitamiento del ser, el fin de la metafísica y el triunfo del nihilismo son fenómenos profundamente interconectados y dependientes.

El individuo post-histórico y post-moderno es aquel que, después de pasar a través del fin de las grandes síntesis unificantes y a través de la disolución del pensamiento metafísico tradicional, logra vivir <sin neurosis> en un mundo en el cual Dios es nietzschianamente muerto, es decir, en un mundo en el cual ya no existen estructuras fijas y garantizadas, capaces de una fundación <única, última, normativa> para nuestro conocimiento y nuestra acción.

En otros términos, el individuo postmoderno es el que, no necesitando ya la seguridad extrema de tipo mágico que era dada por la idea de Dios, ha aceptado el nihilismo como posibilidad 'destinal' y ha aceptado vivir sin ansias en el mundo relativo de las 'medias verdades', con la conciencia de que el ideal de una certeza absoluta, de un saber totalmente fundado y de un mundo racional cumplido es sólo un mito 'asegurante' para una humanidad todavía primitiva y bárbara.

El fin de la modernidad, termina enunciando conclusivamente tres elementos característicos de la Posmodernidad:

- a) Un pensamiento de la fruición. Donde la ontología hermenéutica, requiere más de una ética de bienes y del disfrute que una ética de imperativos.

---

<sup>166</sup> Ibid., p. 43

- b) Un pensamiento de la contaminación. Donde la empresa filosófica hermenéutica, heredada de Nietzsche y Heidegger, no buscaría enderezar el pasado, sino abrirse a todos los campos contemporáneos del saber, desde la ciencia y la técnica hasta el arte y ese <saber> presente en los *mass media* hasta reconducirlos a una unidad, que nada tiene que ver con la visión dogmática de la metafísica ni de la verdad.
- c) Un pensamiento del *Ge-Stell*. Donde la experiencia de la muerte de Dios, es decir, de la ausencia e inexistencia de fundamento, se asocia causalmente con la nueva situación de relativa seguridad y la existencia individual y social se soporta ahora en la organización social y el desarrollo técnico, es decir, se presenta la organización total de la tierra por obra de la técnica.<sup>167</sup>

## **2.2. La Postmodernidad tecnológica. La afirmación de la razón tecnológica.**

La segunda cara de la posmodernidad, la posmodernidad tecnológica, constituye el producto o maridaje entre la posmodernidad ortodoxa y la tecnología, es la faceta de la posmodernidad propia de los años 90's, la cual conlleva la afirmación de una Modernidad Hiper-tecnologizada, donde la tecnologización fagocita la razón moderna y la razón emocional y transforma todo de esa manera en cuantificación. Entre los autores mayormente representantes de esta expresión posmoderna, pueden encontrarse a Punset, Fukuyama, Masuda y su computopía, son los autores conocidos también como <optimistas> tecnológicos, quienes utilizan la razón para legitimar la tecnología.

La gran crítica de la posmodernidad tecnológica a la Modernidad, consiste en la falta de decisión, atribuida a los modernos por no subordinarse a la razón, específicamente a la razón como instrumento o tecnología. Así la tecnología se constituye en la Ciencia del instrumento, surgiendo la perspectiva instrumental y cuantificada.

---

<sup>167</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 155-158

La posmodernidad tecnológica, filial de la crítica posmoderna ortodoxa y del desarrollo-avance tecnológico, puede esquematizarse-conceptualizarse bajo las siguientes características:

- *Progreso sin tiempo*. En la modernidad, existía presente y futuro, donde este último siempre era mejor dado el progreso en el tiempo, en la posmodernidad, no puede distinguirse el presente y el futuro, pues el desarrollo y avance tecnológico permanente no posibilita establecer puntos normativos comparativos entre pasado y presente, en todo caso, existe un progreso sin tiempo.
- *Progreso técnico como única meta*. Aun cuando la posmodernidad ortodoxa ha criticado el progreso técnico como idolatría, éste constituye un aspecto esencial que define a la posmodernidad, en ese sentido hay que identificar notables críticas a la posmodernidad, como una ideología justificadora del poder de la tecnología (Aubach y Martín Serrano).
- *Universalismo de las máquinas*. En la posmodernidad tecnológica surge nuevamente el universalismo, pero no el universalismo humano, sino de las máquinas; el universal no es la persona y sus derechos, sino los referentes de las herramienta, bienes y servicios-productos, mismos que deben llegar a todos los lugares existentes. De ahí el elemento mercadotécnico-laboral de <recursos humanos>.
- *Realidad relativa, pero total por el instrumento*. Donde los instrumentos son el medio total de expresión de lo real (Internet, televisión), esto último puede ser perfectamente modificable y adaptable, dado que la realidad es relativa y va a depender de cada uno (Sartori, *Homo videns*).
- *Propiedad-identidad sin límites, pero sometida a las características del instrumento utilizado para buscar sentido*.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> Cfr. GARCÍA HERNÁNDEZ Fernando Rubén, “Las tres hijas de la razón: las post-modernidades” en: *Sociedad y Utopía*, ... p. 26-30

### **2.3. La Postmodernidad contraria a la razón emocional y a la razón tecnológica, denominada Post-modernidad moderna o neo-modernidad**

La tercera cara de la posmodernidad, lo constituye la posmodernidad moderna, que pretende definir los límites y lograr que la razón se restablezca de la aniquilación de las otras dos post-modernidades, para que finalmente se logre el proyecto ilustrado y la razón guíe-ilumine al hombre para su liberación. Es la posmodernidad propia de los años 90-2000... Precisamente, varios son los intelectuales que critican los excesos de la época actual, a la que denominan Posmoderna, entre ellos hay que citar a Bruckner, Sartori, Saúl Ralston y el grupo de intelectuales de *Le Monde Diplomatique*, así como a Jurgen Habermas.<sup>169</sup>

Los posmodernos-modernos, conciben la posmodernidad como la época actual, misma que se ha modernizado por encima de lo que sus mismos teóricos pensaron, sin embargo, es necesario recuperar-retomar de nuevo, la verdadera razón moderna-ilustrada y criticar la razón emocional y la razón tecnológica, eminentemente presente en la sociedad y al servicio de la tecnología. En este sentido a la posmodernidad moderna, se le denomina también Posmodernidad crítica.

Esta concepción posmoderna, no ignora los grandes mitos de la razón moderna, y afirma que aceptar los planteamientos moderno no implica aceptar <modernistamente> que por entero son perfectos, no, efectivamente, se van a aceptar los grandes Principios modernos (progreso, desarrollo humano, afirmación del sujeto y del grupo...), pero se van aceptar sólo como eso, principios, guías de acción, discursos..., sin embargo, lo que en fondo va a buscar el neo-moderno, consiste en la búsqueda de un rumbo y un sentido, basados en el más poderoso instrumento natural que posee el ser humano, la razón, cuyo ejercicio puede tener efectos destructores extremos, pero también es el único potencial del ser humano para vivir y convivir, así como elaborar excelsas obras de arte.<sup>170</sup>

---

<sup>169</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 22

<sup>170</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 32-33

### 2.3.1. El proyecto incompleto de la Modernidad, según Jürgen Habermas.

Jürgen Habermas, es un autor que, desde el principio que hemos venido abordando el tema de posmodernidad, nos ha venido apareciendo, ya cuando planteábamos la connotación posmoderna en Lyotard (numeral 2.1), hacíamos – desde él- referencia a Habermas, y nos aparecía como el autor que asume la defensa de la modernidad ante el –llamado por él- movimiento neoconservador.<sup>171</sup> Ahora bien, ¿qué entiende Habermas sobre posmodernidad, y en qué sentido se le sitúa como posmoderno-moderno?

En un breve artículo, Habermas, nos expresa que:

<La posmodernidad se presenta claramente como antimodernidad>. Esta afirmación describe una corriente emocional de nuestro tiempo que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual, colocando en el orden del día teorías de postilustración, posmodernidad e incluso posthistoria.<sup>172</sup>

Un elemento que parece ser de vital importancia hermenéutica consiste en expresar que, Habermas, minuciosamente distingue y contextualiza el concepto de modernidad, en relación con el Renacimiento, la modernidad del s. XVII, el devenir de este concepto entre la antigüedad, el presente y lo novedoso a lo largo de toda la llamada etapa moderna, enfatizando el sentido específico de modernidad en la ilustración francesa, en el modernismo romántico y en el nuevo concepto de modernidad emergido del espíritu romántico y gestado durante el curso del siglo XIX.

Precisemos esos tres conceptos sobre Modernidad; primero, para el ilustrado, consiste en la actitud de voltear a mirar a los antiguos y valorar fehacientemente, las creencias y las formas de pensar, inspirados-influidos por la ciencia moderna, en el progreso infinito del conocimiento y el avance-mejora de la vida social y moral. Segundo, el romántico moderno del s. XIX, en cambio, donde la modernidad se

---

<sup>171</sup> Cfr. LYOTARD Jean-Francois, *La posmodernidad (explicada a los niños)*... p. 12

<sup>172</sup> Cfr. HABERMAS Jürgen, “La Modernidad, un proyecto incompleto” en: FOSTER Hal, *La Posmodernidad*. (Kairós, México 1988) p. 19

oponía a los ideales de la antigüedad clásica y buscaba una mejor época, la cual encuentra en una ensoñación e idealización de la desprestigiada edad media, lo cual expresa en el arte y demás elementos culturales. Sin embargo, y este es el tercer concepto, al que ahora importa hacer explícita alusión:

En el curso del XIX emergió de este espíritu romántico la conciencia radicalizada de modernidad que se liberó de todos los vínculos históricos específicos. Este modernismo más reciente establece una oposición abstracta entre la tradición y el presente, y, en cierto sentido, todavía somos contemporáneos de esa clase de modernidad estética que apareció por primera vez a mediados del siglo pasado. Desde entonces, la señal distintiva de las obras que cuentan como modernas es <lo nuevo>, que será superado y quedará obsoleto cuando aparezca la novedad del estilo siguiente.<sup>173</sup>

Precisamente y ante tales cuestiones, que Habermas considera de imprecisión e inadecuada comprensión-valoración de la modernidad, distingue también entre una modernidad cultural y modernización social, con las cuestiones específicas del proyecto de la modernidad, a saber, aquel esfuerzo de los filósofos de la ilustración por conformar una ciencia objetiva, una moralidad y leyes universales, así como una expresión de arte autónoma y auténtica, con la pretensión de desarrollar todas las posibilidades cognoscitivas de estas áreas del saber y liberarlas de visiones esotéricas y al mismo tiempo, enriquecer la vida humana mediante la organización racional de la vida social.<sup>174</sup>

Ante todo ello, la propuesta de Habermas, gira en torno a no abandonar el proyecto de la modernidad, por supuesto que él está pensando inequívocamente en el proyecto de la modernidad de la ilustración, por lo cual, es necesario aprender de los errores de los proyectos de la modernidad cultural y social, así como de los programas extravagantes que han tratado de negar la modernidad. Esta propuesta moderna-posmoderna, debe ser dirigida en una dirección diferente a la modernización social y sobre todo, debe buscarse el poner límites, manifiesta

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 20-21

<sup>174</sup> *Cfr. Ibid.*, p. 28

Habermas, a los imperativos de un sistema económico casi autónomo y su administración, aun cuando el escenario internacional sea nada óptimo para ello, dado que el mundo occidental, hoy en día ha apostado por reforzar los procesos de modernización capitalista y la implementación de una ingenua y acrítica modernidad cultural. Ello aunado a ciertas negaciones y <fracasos> del arte y la filosofía.

### **3. Fenomenología de la cultura-sociedad posmoderna.**

Ya en el numeral II.2.1.1, del presente trabajo se decía que Lyotard, en su obra de 1970, plantea originariamente la problemática de la posmodernidad, Iniciemos, presentando la revisión descriptiva que realiza Lyotard precisamente acerca de la cultura-sociedad posmoderna.

La condición posmoderna designa al estado de la cultura posterior a las transformaciones sociales que han afectado los campos de la ciencia, la literatura y las artes a partir del siglo XIX. En esta cultura posterior, la ciencia está en conflicto con los relatos; los cuales, medidos por sus propios criterios se revelan como fábulas, sin embargo, dado que la ciencia no se reduce a enunciar irregularidades, sino más bien, busca lo verdadero, debe por lo tanto, legitimar sus reglas de juego y precisamente su estatuto de legitimación es la filosofía; cuando ese meta-discurso de legitimación apela a tal o cual otro discurso (gran relato) como *dialéctica del espíritu*, *hermenéutica de sentido*, etc., se utiliza el nombre de *moderna* a la referencia científica empleada para implementar tal legitimación.<sup>175</sup>

Se decide llamar posmoderna a la actitud de incredulidad con respecto a los meta-relatos, al bondadoso efecto del progreso de las ciencias, incredulidad al desuso del dispositivo meta-narrativo de legitimación correspondiente a la crisis de la metafísica, se observa que en la posmodernidad, la función narrativa pierde sus funciones: el gran héroe, los grandes propósitos, los grandes peligros, los grandes

---

<sup>175</sup> Cfr. LYOTARD Jean-Francois, *La condición posmoderna...*, pp. 9-10

periplos se dispersan en nubes lingüístico-narrativas, transitando valencias pragmáticas *sui generis*.

En esta nueva condición, no se forman combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades que se forman no son necesariamente comunicables.

La condición posmoderna es...tan extraña al desencanto como la posibilidad ciega de la deslegitimación. ¿Dónde puede residir la legitimación después de los meta-relatos? El criterio de operatividad es tecnológico, no es pertinente para juzgar lo verdadero y lo justo<sup>176</sup>.

Ante ello, podría pensarse en la propuesta de Habermas, que plantea la importancia del consenso obtenido por discusión, sin embargo, ello violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje y por otro lado, la invención se presenta sólo en el disenso. Así, el saber posmoderno, potencia y emplea nuestra sensibilidad ante las diferencias y fortalece-concientiza nuestra capacidad de soportar y proyectar lo inconmensurable, para ello, no se atiene a la homología de los expertos, sino más bien, los posmodernos, van a apostar por la paralogía de los inventores.

La proyección hipotética que maneja Lyotard, retomando a Alán Touraine en la obra referida, *es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna*<sup>177</sup> Ese saber, es considerado científico, cuando se ordena y estructura mediante un adecuado discurso, así las ciencias y las técnicas, llamadas <de punta>, se apoyan en la elaboración de un correcto, fino y especializado lenguaje, por ejemplo:

- La fonología y las teorías lingüísticas.
- Los problemas de la comunicación y la cibernética.
- Las álgebras modernas y la informática.

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 13

- Los ordenadores y sus lenguajes.
- Los problemas de traducción de los lenguajes y la búsqueda de compatibilidades entre lenguajes-máquinas.
- Los problemas de la memorización y los bancos de datos.
- La telemática y la puesta a punto de terminales <inteligentes>.
- La paradología.<sup>178</sup>

Es de considerable importancia, para todos los campos del saber, la influencia y presencia de estas transformaciones tecnológicas, de hecho, el saber desde esta perspectiva post, adquiere dos principales funciones: la investigación y la transmisión de conocimientos. Cuestión que nos lleva a admitir que, la naturaleza del saber -dadas estas transformaciones tecnológicas y esta connotación de científicidad-, no queda intacta, efectivamente ha sido modificada, se establece ahora, la previsión de que todo lo que en el saber constituido no es traducible o presentable de este modo será dejado de lado, así como, las nuevas investigaciones deben orientarse y subordinarse a la condición de traductibilidad en estos nuevos canales del saber y más aún, los eventuales resultados de dichas nuevas investigaciones deben ser traducibles a un lenguaje de máquina.

Dada la consideración anterior, téngase en cuenta, consecuentemente que, los <productores> y los <utilizadores> del saber, deben y deberán conocer e implementar los medios para traducir a esos lenguajes ya sea, lo que buscan, en el caso de los primeros, o en el aprendizaje, en el caso de los segundos, pues, dada la centralidad hegemónica de la informática, es ineludible y formalmente exigible una lógica, un lenguaje y por lo tanto, un conjunto de prescripciones que deben ser acatados e implementados en los enunciados científicos, para ser considerados, elementos <de saber>. La presente situación descrita, situada ahora con el ingrediente económico-político capitalista, conlleva dos cuestiones de central importancia:

---

<sup>178</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 14

- La finalidad del saber es la venta. En la cultura post, el saber se construye y será producido para venderse, es valorado como el nuevo elemento de producción, por lo tanto se constituye como elemento de cambio. El valor del saber deja de radicar en sí mismo, ya no es su propio fin, ahora se ha convertido en la principal fuerza de producción.
- La mercantilización del saber. El saber se constituye en una mercancía informacional necesaria para la capacidad y potencialidad de la producción. Si bien en cierto que el saber es un elemento central para el poder, se convierte ahora en, quizá el elemento más importante en la competencia mundial por el poder, por lo tanto, así como los Estados-naciones, pelean por el dominio de territorios con la consecuente disposición y explotación de materias primas y mano de obra barata, se prevé ahora, la pelea por el dominio en el área de la información.<sup>179</sup>

Junto a este planteamiento general de la sociedad posmoderna que nos manifiesta la complejidad del fenómeno aludido en este segundo bloque de nuestra investigación, presentemos ahora algunos rasgos y elementos descriptivos de la sociedad-cultura posmoderna.

### **3.1. La posmodernidad: una cultura del consumismo.**

En la cultura postmoderna, el hombre está sumergido en un ambiente consumista, donde prevalece mayormente el deseo de compra que el ejercicio racional de las necesidades, parece ser que importa más satisfacer el ansia-deseo de compra que satisfacer auténticamente las necesidades reales del individuo, familia o sociedad. Nos manifiesta Enrique Rojas:

Todo puede escogerse a placer; comprar, gastar y poseer se vive como una nueva experiencia de libertad. El ideal de consumo de la sociedad capitalista no tiene otro horizonte que la multiplicación o la continua sustitución de objetos por otros cada vez mejores... El consumismo tiene una fuerte raíz en la publicidad masiva y en la

---

<sup>179</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 16-17

oferta bombardeante que nos crea falsas necesidades. Objetos cada vez más refinados que invitan a la pendiente del deseo impulsivo de comprar.<sup>180</sup>

La cultura de otros momentos ha sido notablemente diferente a la cultura postmoderna, así la cultura burguesa en el siglo XIX, por ejemplo, estuvo centrada en el ahorro y la moderación, teniendo siempre la mirada hacia el día siguiente y buscando la posesión de algunos medios de producción; la cultura de nuestros días, en cambio, es el girar dependiente del consumismo, el hedonismo, la permisividad y el culto por el instante transitorio.

Las expresiones del consumismo aludido, son fácilmente constatables con una simple actitud observadora de frente a cualquier centro-plaza comercial, desde una realidad *máxima* bajo la experiencia de compra en las *magnificencias* de un *mall* hasta la experiencia placentera de compra en un supermercado o pequeña tienda departamental. Puede observarse la adquisición de bienes no todos ellos necesarios, algunos eminentemente superfluos o incluso que pudieran necesitarse en otro tiempo, sin embargo, lo importante es la experiencia de comprar, la cual manifiesta un gozo, un placer, y la satisfacción de poseer-tener algo, y por lo tanto, vivir la experiencia de saciedad de comprar, misma que por supuesto constituye *una saciedad insaciable*, pero, puede contrarrestar –en la mentalidad urbana de la sociedad actual- el aburrimiento y la depresión.

### **3.2. La cultura de la comodidad.**

La comodidad es otro de los fenómenos presentes en esta cultura postmoderna, donde encontramos expresiones y anhelos de una vida de confort, una vida más fácil y con el menor esfuerzo posible.

La sociedad actual lo trivializa todo y propugna la ley del mínimo esfuerzo y de la máxima comodidad. El itinerario ha sido gradual: hemos pasado del pensamiento sólido, del paradigma del Jean-Paul Sartre como baluarte del existencialismo, a un

---

<sup>180</sup> ROJAS Enrique, *El hombre light*. (Planeta mexicana, México 2004) p. 23

nihilismo descomunal. La vida ya no tiene los héroes pasados, lo que está de moda es sorprender a los demás con una vida refinada y descomprometida.<sup>181</sup>

Este hombre es un ser débil que no se entrega a nada, es un hombre con un talante que busca la felicidad sin heroísmo, sin esfuerzo, que no quiere sufrir ni lo más mínimo en su existencia. *Un hombre así se va escorando hacia una progresiva debilidad: indigencia, deseos caprichosos, exageración del ideal materialista y esclavitud por la ambición y el hedonismo*<sup>182</sup>. En este sentido, la exigencia de ser del hombre y sus aspiraciones, así como sus proyecciones axiológicas, se van diluyendo en esta sociedad acomodaticia que impositiva, pragmáticamente presenta la idea de bienestar personal, subjetivo, hedonista-individualista, sin una concepción antropológica integral, por lo tanto, sin una idea de realización humana integral, importando por lo tanto, para los individuos de la sociedad postmoderna, una vida fácil que se vive rápida y ligeramente, individuos que son, cada vez más replegados a una cultura de la apariencia.

Vivimos en una sociedad triste, sin ilusión, distraída por cuestiones insustanciales, en la que son necesarias mucha fuerza, tesón e ideas claras para salir de ahí... Hay que proyectar y ensayar un nuevo esquema para escapar de estas redes que hacen mucho ruido, pero que no satisfacen el corazón humano.<sup>183</sup>

La comodidad por lo tanto, ofrece una forma de vida agradable, de la fruición, donde el dolor no tiene importancia ni cabida, donde impera una cultura del mínimo esfuerzo, lo cual puede constatarse en cualquier ámbito de la vida actual, desde la escuela, la familia, la vivencia y compromiso político-social, e incluso la vida y práctica religiosa. Precisamente, esta forma de vida, lleva al individuo y al grupo social a una actitud de ausencia de compromiso y responsabilidades.

En esta dinámica, el bienestar, es un tema notablemente recurrente, junto al *confort*, éstos, se convierten en el anhelo y meta máxima de la sociedad posmoderna, es el *welfare state* de los estadounidenses. Otra cuestión es, si ahí se

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 93

<sup>182</sup> *Ibidem.*

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 94

encuentra la felicidad, en el bienestar, en el confort, en los placeres, seguridad personal, económica y social... o si debe distinguirse entre satisfacción y felicidad, sin embargo, lo que sí es perceptible, hasta este momento, es que la sociedad postmoderna identifica la existencia del bienestar y el *confort* con la felicidad.

### **3.3. La cultura del aburrimiento.**

La sociedad de nuestro tiempo, aparentemente lo tiene todo, puede verse una sociedad satisfecha, con medios de comunicación, como la televisión, música en abundancia, igual que múltiples expresiones de la radio, internet, telefonía móvil, redes sociales..., sin embargo, refleja un cierto vacío y actitud que le genera aburrimiento, estrés y angustia.

El aburrimiento es consecuencia de un exceso de información que al final distrae pero que, estudiado con objetividad durante un cierto tiempo, no aporta gran cosa al hombre. Todo lo más, consigue una plétora de noticias dispersas cuyo argumento es la actualidad<sup>184</sup>

Así pues, el hombre de la sociedad posmoderna, puede tenerlo todo, sin embargo su existencia como humano, no es plena, puede verse satisfecho, porque tiene varios satisfactores, varios elementos de información, que sin embargo no lo forman. De hecho, los *mass media* son eminentemente importantes en la sociedad posmoderna, efectivamente, pueden considerarse, grandes transmisores, presentadores, implementadores de información, información que termina saturando al hombre posmoderno. Al respecto, nos menciona Vattimo:

Lo que trato de defender es lo siguiente: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna, desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más

---

<sup>184</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 76

<transparente>, más consciente de sí, más <ilustrada>, sino como una sociedad más compleja, incluso caótica...<sup>185</sup>.

Recuérdese que la información no forma, la información, con sus fuentes, otorga elementos, contribuye en el entendimiento, ilumina cuestiones oscuras, etc., pero la formación, entendimiento, organización y ordenación del conocimiento es diferente, se requiere capacidad de análisis, discriminación de información, valoración de fuentes, capacidad de síntesis, identificación de matrices culturales, regionales, etc., que posibiliten ir construyendo un pensamiento propio, ordenado, sistemático y coherente. Esto último no se encuentra en dichos *mass media*, en toda esa riqueza de elementos de información. Al no encontrar esos elementos hermenéuticos necesarios y no realizar análisis-síntesis-sistema alguno, el hombre posmoderno, termina hastiado de tanta información, culminando en el aburrimiento y en la indiferencia producida por la saturación de información, de antagonismos y de datos sueltos en los medios y en la mente propia.

Es igual un programa de televisión sobre pájaros tropicales que otro sobre el tráfico de drogas, el mundo de los marginados o un debate social en que se busca la verdad por consenso. Al final, llega el aburrimiento, no por falta de contenidos, sino por sobredosis antitética de casi todo. ¿Quién hará la síntesis?... ¿Y para qué?... si a fin de cuentas lo que vale es lo que a uno le parece, ya que no hay que someterse a ninguna disciplina.<sup>186</sup>

Acerca del aburrimiento, Kolakowski nos recuerda que, las cosas pueden ser aburridas, *porque son repetitivas, bien porque son caóticas, irrelevantes o confusas. También nos aburrimos cuando nuestras experiencias son uniformes y monótonas*<sup>187</sup>. El gran desarrollo tecnológico propio del momento postmoderno, nos posibilita una propuesta de vida mejor, sin embargo, en el hombre de la sociedad posmoderna, ello ha generado aburrimiento, ante lo cual, surge la necesaria cuestión del por qué, y junto a ello parece ser que se tiene que contemplar la

---

<sup>185</sup> VATTIMO Gianni, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En: VATTIMO Gianni et All., *En torno a la Posmodernidad*. (Anthropos, Barcelona 2011) pp. 12-13

<sup>186</sup> *Ibidem*.

<sup>187</sup> KOLAKOWSKI Leszek, *Ensayos sobre la vida cotidiana*. (Paidós, España 2001) p. 77

posibilidad de la humanización de la tecnología, es decir, no puede perderse de vista que la teleología de la tecnología de nuestro tiempo es el ser humano, tanto individual como social y por lo tanto, aquella coadyuva tanto en el bienestar como en la felicidad del hombre y del grupo humano.

### **3.4. La era-cultura del vacío.**

El hombre, en la sociedad postmoderna, es un animal racional descontento que va por el mundo, buscando e intentando construir su propia existencia. Precisamente, este grupo humano que hemos venido presentando, centrado en un consumismo que le genera bienestar, placer y comodidad, pero que sin embargo termina en un aburrimiento:

...no tiene cerca nunca ni felicidad ni alegría; si, por el contrario, bienestar y placer. La distinción...parece importante. La felicidad consiste en tener un proyecto, que se compone de metas como el amor, el trabajo y la cultura; supone la realización más completa de uno mismo, de acuerdo con las posibilidades de nuestra condición; esto es, hacer algo con la propia vida que merezca realmente la pena. El bienestar, por su parte, representa para muchos la fórmula moderna de la felicidad: buen nivel de vida y ausencia de molestias físicas o problemas importantes; en una palabra, sentirse bien y, en un lenguaje más actual, seguridad.<sup>188</sup>

El hombre de la sociedad posmoderna, puede confundir la alegría con el placer y de hecho, en dicho hombre, puede también haber placer sin alegría, pues si en efecto, se ha ausentado la existencia de un proyecto de vida, no se presenta, ni experimenta la alegría auténtica de ir cumplimentando el proyecto o, de ir acercándose a la meta trazada, solo se experimenta un placer determinado y situado específicamente, aislado de un proyecto. Placer que puede sonar hueco y sin consistencia, generando un importante vacío en el individuo y en la sociedad.

---

<sup>188</sup> ROJAS Enrique, *O.C.*, pp. 38-39

En esta realidad humano-social inicialmente descrita, es poco probable que se encuentre con la felicidad, debido a que el hombre en la sociedad posmoderna, está atraído por muchas cosas, atisba curioseando aquí y allá, está envuelto por la intriga y la incertidumbre, lo cual lo lleva a no comprometerse ni vincularse con nada, y a realizar movimientos existenciales centrípetos, que lo conducen hacia sí mismo, constituyéndose egocéntrico y llegando a considerarse el origen y fin de la existencia, concibiendo la posibilidad de que todo lo que existe fue constituido para sí y por lo tanto él, culmina en una ego-teleología. El problema es que, si bien encuentra un soporte en sí mismo, esa mismidad, elaborada a-proyectivamente, sin metas, sin esperanzas, le conduce a la experiencia del vacío y le adviene la sensación de vacuidad de la existencia.

En este sentido, este animal descontento, vaga sin rumbo por la vida, anhelando aferrarse a la verdad y libertad, sin embargo, como él y su contexto postmoderno, *han decidido* que aquellas, o no existen o, dependen de cada quien, le conducen a un dejarse llevar y a veces, ser manipulado por cualquier circunstancia y por ello, viviendo en esta vaguedad, le emerge el sentido natural de la búsqueda de la felicidad y termina apostando por una vida placentera y de bienestar, muy *ad hoc*, con la propuesta del capitalismo tardío de las postrimerías del s. XX y principios del s. XXI.

Ante ello, puede verse en el hombre de la sociedad posmoderna, la ausencia del horizonte de la felicidad, como realización integral de la persona humana, intercambiada por el ideal de bienestar; igualmente la ausencia de proyectos o visiones de realización humana, dado que ellos se intercambiaron por elementos de la inmediatez pragmático-capitalista que ya han resuelto su problemática; igualmente también, puede verse la ausencia de un pensamiento e ideales propios, pues pareciera que no son necesarios, dado que la televisión, la internet y las redes sociales los suplen brillante y creativamente, de hecho, *la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de*

*comunicación (mas media)*<sup>189</sup>. Por lo tanto, cuando este sujeto de la sociedad posmoderna, se interioriza y se observa a sí mismo, viene la desilusión y la confusión existencial del vacío contemplado.

El hombre light no es ni religioso ni ateo, sino que él se ha construido una forma particular de espiritualidad según su perspectiva. Él es quien decide lo que está bien y lo que está mal y su anhelo de infinito empieza por una satisfacción materialista (dinero, poder, placeres...) y termina por fabricarse una ética a su medida.<sup>190</sup>

Uno de los elementos quizá más destacables en esta etapa también denominada, fin de la modernidad, está constituido por la ausencia de las ideologías, efectivamente, en los postmodernos, no hay ideologías definitorias, fuertes, definidas. Como consecuencia del relativismo, de la pluralidad del reconocimiento de las diferencias, de la comunicación en masa y de la vivencia en el mundo en el que “todo se vale”, se han extinguido las ideologías, así encontramos una sociedad, donde surgen y tienen cabida muchas maneras de pensar y por lo tanto, no se encuentra una mentalidad definida, es decir, no se identifica un conjunto de valores e ideas compartidas por un grupo de personas en la sociedad posmoderna.

Aquí es de vital importancia, tener en cuenta las aportaciones implementadas por Gilles Lipovetzky, fundamentalmente en su obra, *La era del vacío*, así como también, *El imperio de lo efímero*.<sup>191</sup>

### **3.5. La edad de las diferencias y la pluralidad.**

Por diferencia, para efectos de la connotación en el sentido postmoderno, puede entenderse la existencia de múltiples identidades culturales o realidades que

---

<sup>189</sup> VATTIMO Gianni, “Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En: VATTIMO Gianni et All., *O. C.* p. 9

<sup>190</sup> ROJAS Enrique, *O.C.*, p. 146

<sup>191</sup> LIPOVETZKY Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. (Anagrama, España 2003) 220 p.; LIPOVETZKY Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades efímeras*. (Anagrama, España 2002) 324 p.

coexisten en nuestro planeta y que se encuentran relacionadas por medio de las comunicaciones, haciéndonos partícipes de su existencia. Precisamente, este reconocimiento de las diferencias genera entre la sociedad posmoderna una conciencia de pluralidad.<sup>192</sup>

La pluralidad se encuentra íntimamente relacionada con la característica anterior, sin embargo se distingue de aquella en que denota una actitud de voluntad política que no se queda en la aceptación o reconocimiento de lo otro como diferente, sino que pretende una comunicación, una relación de coexistencia y voluntad para compartir un mundo en común, trayendo como consecuencia una multiplicidad de racionalidades, es decir, ya no se va a pensar en una razón universal unificadora, bajo el modelo unitario-universalista de la modernidad, sino que en esta realidad-sociedad postmoderna, se va a pensar en múltiples racionalidades, así como, en múltiples maneras de ser y de ver-vivir el mundo.

#### **4. El hombre “light” en la sociedad “líquida”. Fenomenología antropológica postmoderna.**

Parece ser que, para entender un momento histórico, una época determinada, es necesario atisbar comprensivamente en las estructuras de pensamiento, estructuras ideológicas y sobre todo en el conjunto de creencias del ser humano que posibilita la realidad antropológica de dicho momento histórico o etapa. Por ello se impone necesariamente el pensamiento-cuestión, ¿qué móvil ideológico mueve al hombre posmoderno?, ¿qué cree el hombre posmoderno?

La cuestión es compleja, incluso en cierto sentido, podría anticipar en nosotros una actitud nihilista y expresar con coherencia, nada, sin embargo, puede decirse que, los hombres posmodernos, en cualquier expresión de la llamada posmodernidad, tienen una idea clara y contundente, piensan-creen-afirman: la idea

---

<sup>192</sup> Cfr. VATTIMO Gianni, “*Diferencia ontológica e identidad óptica*” en: XIV Congreso internacional de Filosofía (Conferencia), (S/e, Mazatlán, Sinaloa, 9 de noviembre 2007). Curiosamente, el enunciado que encabezó, o que dió nombre a dicho congreso, fue precisamente la expresión: “Identidad y diferencia”, donde los dos invitados internacionales fueron Gianni Vattimo y Jürgen Habermas.

y pretensiones de *la modernidad* fueron *una falacia* y su fracaso tiene expresiones tangibles en los distintos campos de la existencia (social, político, ecológico, económico, cultural...).

El discurso de la modernidad, se centró en el hombre, indagando-demonstrado su capacidad cognoscitiva y en varios momentos presentando una reducción de la entidad antropológica a *la ratio*, desde la caña pensante de Bacon, pasando por la *res cogitans* de Descartes hasta la razón pura de Kant, este sujeto humano racional, soportado y proyectado por el discurso filosófico formal, coherente, correcto de la modernidad, prometió y proyectó las mayores expresiones de realización humana, con la pretensión hegeliana de la plenitud en la reflexión filosófica, en la encarnación perfecta del espíritu en el Estado alemán y en la máxima vivencia-expresión religiosa en el luteranismo del s. XVIII-XIX, así como y sobre todo con la pretensión del progreso ilustrado y final-mayormente con la idea de orden y progreso, propios del positivismo del s. XX. Con todo ello, entre las ideas más destacadas de bonanza y promesas de realización-progreso humano, la modernidad, prometió una vida mejor para todos los hombres. Entiéndase modernidad, al período que tiende desde el s. XVI hasta el s. XX y no sólo la etapa que, en la visión clásica europea, contempla el s. XVI-XVIII. El hecho de situar la modernidad, como etapa conjunta de los cuatro siglos puede ser coherente, dado que el tema-problema de fondo en el pensamiento humano, estuvo constituido efectivamente por el hombre, aunque por supuesto, desde un planteamiento prioritariamente circunscrito al problema cognoscitivo-epistemológico los siglos XVI-XVIII y posteriormente en los s. XIX-XX abierto a ulteriores reflexiones y corrientes, todas ellas también de índole antropológica, como son, el existencialismo, el marxismo, el vitalismo, la fenomenología, la filosofía analítica y del lenguaje, etc.

Las promesas elaboradas y los discursos de la modernidad, no se encuentran plasmadas en la realidad histórica de los pueblos e individuos de occidente, ni del mundo entero, en cambio, el sujeto humano y la sociedad de finales del siglo XX, encuentra un cierto *mundo devastado*: el escenario político, social, cultural y medioambiental, que se encuentra en los años 40's y 50's manifiesta

dramáticamente una realidad completamente contrastante de la idea de *liberte, egalite et fraternite*, y de la idea de orden y progreso de la humanidad pretendida, la expresión posterior al nazismo alemán, al fascismo italiano y al franquismo español, así como, sobre todo, a las dos guerras mundiales, era completamente diferente a las pretensiones de las ideas de la modernidad, si encontraba en cambio, desolación, división, ausencia de la caña pensante de Descartes, extinción de la razón pura kantiana, inexistencia del estado perfecto alemán hegeliano, sobre todo: se encuentra consigo mismo, como humano, con serios problemas de sobrevivencia en algunos lugares-regiones específicos (Hiroshima, Nagasaki...) y en otros espacios con serios problemas para una auténtica realización específicamente humana y con una notable división del mundo en los bloques socialista y capitalista.

En este escenario real del siglo XX, marcado por la muerte de Nietzsche en el 1900, padre de los posmodernos, que fermenta todo el siglo con su pensamiento y que sobre todo, desde mediados del siglo coincide con la reconstrucción europea de la posguerra<sup>193</sup>, pasando por las peripecias competitivas, excluyentes, aniquilantes entre el socialismo y el capitalismo, hasta el año de 1989, donde parece ser, termina dicha dualidad político-social-económica, es donde surge el hombre posmoderno.

El grito reclamante, desafiante del hombre posmoderno, es precisamente, un grito que resuena en todo el occidente europeo, un grito dirigido a los modernos: *¿dónde está el mundo de felicidad y de progreso que prometieron a la humanidad?, solo encuentro un mundo devastado con problemas de sobrevivencia.*

Ahora bien, parece ser que, y esta es una tesis que la presente investigación afirma acerca, precisamente del hombre posmoderno, realicemos tal aseveración e intentemos demostrarla-evidenciarla a lo largo de este bloque numeral, a saber: *el hombre posmoderno nace en la modernidad, crece, se desarrolla en el espacio de la contemporaneidad y hoy en día se le encuentra por todos los rincones de la existencia humana.* Expliquémonos en un breve primer intento, el nacimiento del

---

<sup>193</sup> Cfr. LYOTARD Jean-Francois, *La condición posmoderna*. (Cátedra, Madrid 2006) p. 13

hombre posmoderno, efectivamente se da a través del antropocentrismo de la modernidad, de corte kantiana, específicamente en la dinámica de la filosofía trascendental, cuando, la realidad cognoscitiva y relación sujeto-objeto, se va diluyendo y otorgándole la centralidad y hegemonía de tal relación al sujeto, constituyéndolo, de alguna manera, el centro y soporte del conocimiento, integrando en dicho sujeto, las categorías de espacio y tiempo, acrecentando notablemente la subjetividad, como elemento definitorio en el proceso del conocimiento, así como, mediando la disminución del objeto, el sujeto ahora, es el elemento definitorio del bien y por lo tanto de todo referente ético, dado que la referencia objetual-real ha sido disminuida. Esta dinámica, ha sido continuada en algunas corrientes contemporáneas, como la fenomenología husserliana, hoy reconocida de cierto corte idealista, en el vitalismo voluntarista nietzschiano, así como en algunas corrientes psicológicas contemporáneas, entre otras, hasta llegar, efectivamente a la expresión antropológica posmoderna de nuestros días, misma expresión, de la cual, ahora, esbozamos algunos elementos descriptivos.

#### **4.1. El nihilismo o falta de sentido de la existencia.**

Una de las primeras notas y de las que describen mayormente al hombre en estos tiempos, es precisamente, el nihilismo, recuérdese que tal expresión se deriva del adverbio latino, *nihil*, que significa, nada. Ya anteriormente, habíamos mencionado la influencia de Friedrich Nietzsche en los posmodernos y efectivamente, dicho autor, implementa una teoría nihilista que permea la posmodernidad, en una visión histórico-filosófica, puede decirse que constituye el proceso final del racionalismo, encarnando la voluntad humana que pretende destruir su pasado y proyectar su futuro; constituye la forma extrema de la modernidad, es decir, la culminación del racionalismo ilustrado. A propósito de ello, expresa Daniel Bell:

El problema real...es el de la creencia. Para usar una expresión anticuada, es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de nuevo al nihilismo; a

falta de un pasado o un futuro, sólo hay un vacío... ¿qué queda hoy por destruir del pasado y, quién tiene esperanza en un futuro? <sup>194</sup>

El nihilismo de nuestros días, tiene gran relación con el ámbito del arte, específicamente con la estetización, y falta de criterios estéticos del arte contemporáneo-posmoderno, pues si de cualquier cosa puede decirse que es arte, y ante ello, no suele expresarse por qué razón o motivo, dado que la criteriología de objetividad artística se ha desvanecido, entonces, el nihilismo, cuenta con un gran acompañante y aliado: el esteticismo. Así el excesivo vitalismo, manifiesto en imágenes en el arte posmoderno, conduce en último término a la ignorancia, en la contemplación de algo, que al no identificarse de qué se trata, culmina en el nihil. El problema suele agravarse, cuando del nihilismo esteticista se concreta en un nihilismo existencialista, que por otra parte es una lógica consecuencia cultural, de ello hablaremos más adelante.

Retomemos el nihilismo esteticista, pues, lo que se pretende en la estetización no sólo es la visión tradicional que alude al embellecimiento del objeto en la realidad, parece ser que, en el esteticismo artístico, se pretende ir más allá del embellecimiento de la realidad, pretendiendo, más bien, una re-significación, una re-definición de lo real mismo. Por lo tanto, no se pretende embellecer el objeto real para la finalidad de habitarlo o vivenciarlo mejor, más aún, se trata de crear otra realidad, una realidad virtual que le dé un nuevo significado, el significado que se quiere, conviene o se necesita. Por ello, jamás dejará de sorprender la falta de atención a la “realidad-real” en la sociedad actual, en la sociedad mediática, pues dicha realidad es sustituida por la realidad construida performativamente bajo las conductas e intereses proyectadas por los *mass media*, los cuales a su vez, cada vez son menos fieles reproductores de la realidad y más productores-inventores de realidad. *Este es un punto de inflexión radical en la historia de la cultura, que afecta*

---

<sup>194</sup> Cfr. BELL Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*. (Patria, México 1994) p. 39. En línea: <https://es.scribd.com/.../Las-contradicciones-culturales-del-capitalismo-Daniel-Bell-pdf>

*de modo particular al naciente siglo XXI, pues no solo ha cambiado el punto de vista sobre la realidad, sino que ha cambiado la realidad misma. Y nosotros con ella.*<sup>195</sup>

Esta revolución que vive y desde donde piensa e intelige el hombre en la posmodernidad, es perceptiblemente notoria en la televisión interactiva, dado que ahí se modifica la relación ante la información recibida, se presenta lo que plantea Baudrillard, expresando que se da un pasaje a lo hiperreal, pues el primer signo es el significante de la realidad, posteriormente la oculta y finalmente oculta la ausencia de realidad.<sup>196</sup>

En esta nueva dinámica de la vida actual, *el Homo Aestheticus se convierte en la nueva figura dominante. Es sensible, informado, hedonista, cultivado, racionalista, laico y, ante todo, de gusto exquisito...*<sup>197</sup> En varias fábulas de la televisión actual, puede encontrarse el ideal perdido de la cultura de occidente, manifiesto en ensoñaciones melancólicas y románticas de un nihilismo esteticista que disfruta y cultiva el placer de representar los ideales de occidente perdidos y ahora, motivos de recreación-ensoñación en televisión; es un nihilismo esteticista que vuelve eternamente sobre sí mismo, pero ahora, lo imaginario y recreado en los *mass media*, triunfa sobre lo real. Por lo cual:

Surge así un <pequeño mercado cultural>, para una sociedad bajo mínimos, que demanda éticas y estéticas mínimas, de conducta permisiva y tolerancia amplias, de comida rápida y asistencia urgente, de televisión que entretenga y programas <basura>, de cantantes chabacano y ausencia de sentido del ridículo, de <música> rupestre y fama barata, de culto al presente y a *Internet*, a la moda y a la tecnología, a la diferencia y a la indiferencia. Es una estética que necesariamente conduce a una *anaesthetica*. Es decir, al hombre *anestesiado*, embotado, que sólo rinde culto a este <mercado cultural>.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> KURI CAMACHO Ramón, “Imagen y *Reality Show*”: *Querens* Número 25, enero-abril 2008, Univa, Guadalajara. Jalisco, p. 55

<sup>196</sup> Cfr. BAUDRILLARD Jean, *Cultura y simulacro*. (Kairós, Barcelona 2014) pp. 10-19

<sup>197</sup> KURI CAMACHO Ramón... p. 56

<sup>198</sup> *Ibíd.*, p. 58

## 4.2. El narcisismo antropológico y de las diferencias.

Puede decirse que, cada cultura en cada tiempo y espacio, tiene sus propios héroes y los personajes propios con quienes se identifica, emula y admira, así en México, varias generaciones del siglo XX, crecieron bajo la sombra de admiración de Pedro Infante, el ídolo, el hombre mexicano, el actor popular, etc. Hoy en día, el humano, sobre todo, el joven, se identifica con el personaje mítico, Narciso. Recordemos el derroche de belleza del mítico aludido y téngase en cuenta la actitud egocéntrica extrema del mismo que le lleva a convencerse que nadie le merece, ni las ninfas, ni las mujeres más bellas, todo es poco para él, todo está construido para él, todo existe para él y, él es el centro de la existencia, lo cual le lleva a la propia contemplación, a admirarse a sí mismo, finalmente, a enamorarse de sí mismo, pues en efecto, nada hacía falta, *sólo yo*, piensa Narciso. Así se da la consumación, la auto-consumación, la aniquilación.

El humano de nuestro tiempo, encarna a Narciso, es un joven centrado en sí mismo, divino, egocéntrico y egolátrico:

Este tipo de *hombre light* no se entrega a nada, sólo se reserva para sí mismo y para su disfrute personal: gimnasia, *dietas lights*, sauna, cierto espiritualismo diluido de tradición oriental, incultura, muchos periódicos y revistas –mucho información, pero sin capacidad sintética y sin tiempo para madurar intelectual y personalmente-<sup>199</sup>

Este narcisismo antropológico, vive una tendencia y moda enfáticamente en nuestro tiempo, consistente en enarbolar la diversidad como una de las grandes riquezas de la cultura humana, misma que debe potenciarse y protegerse en sus máximas posibilidades, sin embargo:

Que la apariencia física, los modos culturales y la posición social de los seres humanos son muy diversos es cosa que nadie en su sano juicio puede negar. Y que tal pluralismo no resta a nadie ni un ápice de humanidad plena debería ser igualmente evidente, aunque haya habido o aún perduren doctrinas abominables que lo cuestionen. Durante una gran parte del siglo XX y principios del XXI, la batalla

---

<sup>199</sup> ROJAS Enrique, *O. C.*, p. 93

del ser humano ha consistido en reivindicar la igualdad fundamental más allá de sus diferencias o epidermis, genealogía, sexo, creencias o costumbres... la *igualdad* es precisamente lo que debe ser reivindicado frente a la *diferencia*, porque esta última es sencillamente un *hecho*, mientras que aquella es un *derecho* y, por tanto, una conquista.<sup>200</sup>

Existe en el humano actual, un culto a la identidad y a lo comunitario que se organiza en movimientos que conducen a un narcisismo de las diferencias que compulsivamente se expande y puede encontrarse por todas partes. Así Narciso:

- Exige un aquí y ahora, para expresarse, para ser.
- Tiene derechos y no obligaciones
- Se considera omniderecho-habiente.
- Quiere obrar sólo y porque le apetezca.
- La moral es funcional y dependerá de cada quien.

Ahora bien:

La cuestión radica en saber si este cansancio del <yo> no es una nueva *diferencia* que, en su búsqueda de <hacerse persona> (abastecimiento por el culto al placer y al deleite y una fantasía aplicada a los objetos como prolongaciones del yo), es una expresión de un vacío que, so pretexto de fraternidad con el <otro>, genera una nueva idolatría: el mal de las diferencias. La diferencia que rinde culto a la diferencia, y que por ello mismo ya no *diferencia*. Es decir, ya no *distingue* entre el bien y el mal. Porque la *indiferencia* es el resultado de esta idolatría por las diferencias y, por ende, la *no diferencia* entre el bien y el mal.<sup>201</sup>

#### **4.3. El hedonismo como forma de vida ética.**

La vida humana actual, va a tomar como máxima de comportamiento, el placer, pretende lograr el placer al precio que sea y por lo tanto, pretende la acumulación del mismo, para conformar una vida de bienestar y de comodidad. Esta

---

<sup>200</sup> KURI CAMACHO Ramón... p. 63-64

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 67

idea de placer, propia del hedonismo –recordemos que la palabra placer, proviene del griego εδονή- constituye un modo de ser que se convierte en la justificación cultural del capitalismo de nuestro tiempo, y además, posee pretensiones de otorgar soporte ético al humano posmoderno. Este ethos liberal que impregna la cultura de finales del s. XX y principios del XXI justifica y promueve el impulso posmodernista de la satisfacción y lo justifica ideológicamente como modo de conducta, elevándolo a una máxima de imagen cultural de nuestro tiempo. Esta constituye una de las contradicciones del capitalismo.<sup>202</sup>

El ideal de vida y práctica norteamericanos, como prototipo de la cultura posmoderna, surge, según Daniel Bell:

Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, sólo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental... la falta de un vínculo trascendental, la sensación de que una sociedad no brinda algún conjunto de <significados supremos> en su estructura de carácter, su trabajo y su cultura, dan inestabilidad a un sistema<sup>203</sup>.

El sujeto hedonista de nuestro tiempo, vive en el mundo del no esfuerzo, vive en el mundo de la moda, la fotografía, la propaganda los viajes y los *mass media*, vive por lo tanto, en un mundo de simulación, permanentemente a la expectativa, más para lo que vendrá, que para lo que es y/o se está viviendo.

El hombre postmoderno, quiere sumergirse en la vida, en su propia vida, contemplándola como un goce ilimitado, así, dos nuevos pilares de la vida humana de nuestros días se constituyen por el hedonismo y la permisividad, en ellos se apoyan la vida de quienes quieren vivir la vida intensa y típicamente posmoderna, quienes quieren disfrutar y saborear la vida con un sentido maximalista, con el afán y frenesí de diversión y placer sin restricciones, su maestro es Epicuro.

Según Daniel Bell, dos pilares de la sociedad preindustrial norteamericana, fueron, la llamada ética protestante y el puritanismo, ...*la ética protestante como*

---

<sup>202</sup> Cfr. BELL Daniel, *O. C.*, p. 33

<sup>203</sup> *Ibíd.*

*realidad social y estilo de vida de la clase media fue reemplazada por un hedonismo materialista, y el temperamento puritano por un eudemonismo psicológico.*<sup>204</sup>

Una derivación cultural lógica que acompaña el hedonismo de la vida posmoderna, es aquella consecuencia que, a manera de vector, emerge con fuerza como elemento intermedio indispensable para la satisfacción necesaria, subjetiva del placer: el consumismo. Las cosas, objeto de compra, deben observarse, acariciarse, disfrutarse, escogerse todos a placer, mediante el comprar, gastar y poseer, donde se vive la nueva y auténtica experiencia de libertad; por ello es de vital importancia en esta lógica mercantil de consumo, que haya, cada vez objetos más refinados, para promover la continua sustitución de objetos por otros cada vez mejores.

#### **4.4. El hombre de la imagen.**

Aquella distinción kantiana del mundo del fenómeno y del mundo del *noumeno*, donde según el mismo Kant, solamente podemos conocer el primero, ya que el segundo es inaccesible a nosotros, por lo tanto incognoscible, en cambio, si podemos conocer el mundo del fenómeno, es decir, lo que nos aparece, lo que se encuentra con nuestros sentidos, parece ser sumamente actual en el pensar y actuar del mundo de nuestros días, pues, efectivamente, el ser humano de nuestros días es un ente que vive de la imagen, cuida su imagen y cultiva una imagen que proyecta y a través de la cual quiere, pretende ser conocido, y coherentemente con la distinción kantiana aludida, no se puede saber en el fondo quien es, pero si se puede conocer, saber perfectamente lo que a nuestros sentidos aparece del humano de nuestros días, de ahí que la imagen sea tan importante, pero, no sólo en ese sentido es el ente de la imagen, sino que también, sus procesos cognoscitivos, la dinámica mercadológica, la propuesta educativa, el marketing de manipulación política, etc., están basados en la imagen, dado que la imagen impacta mucho más que un buen texto o reflexión determinada, el humano de

---

<sup>204</sup> *Ibíd.*, p. 78

nuestros días es un hombre de la imagen, bien ha sido llamado *homo videns* por Giovanni Sartori.<sup>205</sup>

En este contexto de la imagen, los *mass media*, poseen un papel de radical importancia, pues constituyen los principales agentes de formación del nuevo paradigma antropológico, por ello es que, las tecnologías comunicativas han sido un factor clave en las transformaciones sociales y culturales de fin de siglo.<sup>206</sup>

La cultura de la imagen, es una forma de vida eminentemente promovida y explotada por los medios de comunicación y es a través de los cuales, se ha potenciado la figura del fragmento, mismo que se da a través de la televisión, videos y algunas producciones cinematográficas, donde la vida, la existencia y el intento de comprensión de la realidad, se proyecta, basados en la fragmentación de la misma a través de la imagen y proponiendo que, en la realidad se presenta el fragmento, no la unidad y, finalmente, obteniendo una identidad humana, no de unidad, sino de fragmentación. Así el humano de nuestros días, es un ente sin capacidad de síntesis –porque la información bombardea sin síntesis alguna- sin organización, es un ser fragmentado<sup>207</sup>, con notables problemas de percepción de la realidad:

...Estoy tratando de proponer una tesis que puede enunciarse así: en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas..., se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del mismo <principio de realidad>.<sup>208</sup>

Lo anterior nos hace pensar en la posibilidad de que, el ser humano, por la presencia e influencia de la imagen, puede concebir la realidad no como un todo

---

<sup>205</sup> Cfr. SARTORI Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*. (Aguilar-Taurus, Argentina 1998)

<sup>206</sup> Cfr. VATTIMO Gianni et All., *En torno a la Posmodernidad*... p. 14

<sup>207</sup> Un claro ejemplo de ello, es la cinta, *Fragmentado-Split* (2016) de M. Night Shyamalan, misma que nos presenta un ser humano fragmentado y consumido por esa realidad de fragmento que de hecho le conduce a una culminación nihilista.

<sup>208</sup> VATTIMO Gianni et All., *En torno a la Posmodernidad*..., p. 15

unitario, sino como un cúmulo de fragmentos y pensar en la posibilidad incluso de la no existencia de la realidad, más aún ello, cuando encontramos que en nuestra cultura las imágenes están en constante cambio, en un rápido movimiento, que nos hace pensar que la vida misma ha sido acelerada, que quizá Kant, tenga razón y el conocimiento de las cosas en sí no pueda implementarse, solo nos quedemos con la imagen, el momento percibido, sin saber en el fondo qué sea aquello. Esta dinámica, constituye buena parte en la dinámica de Narciso.

Parece ser que, en nuestra cultura, lo real ha sido sustituido por el mundo de la imagen, sobre todo, según Sartori, para el humano de la televisión, *el telespectador es más un animal vidente que un animal simbólico. Para él las cosas representadas en imágenes cuentan y pesan más que las cosas dichas con palabras.*<sup>209</sup>

El mundo de la imagen, sobre todo de la imagen televisiva ha conformado nuevos horizontes en la forma de vivir y de entender del humano de nuestros días, ello es motivo de análisis y revisión de las ciencias de la cultura, pues de hecho es algo que en la antigüedad y medievo, Aristóteles y Santo Tomás, ya expusieron, distinguiendo la captación sensitiva y la comprensión intelectual de un objeto, así como la importancia de ambos momentos –no reductibles-, una expresión contemporánea sintética de ello, basada en Ernest Cassirer, preocupa a Sartori: *Al perder la capacidad de abstracción perdemos también la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso.*<sup>210</sup>

#### **4.5. El relativismo y subjetivismo.**

Una notable característica de la forma de pensar del humano de nuestros días es el relativismo, aun cuando es una antigua doctrina, hoy en día es una doctrina epistemológica y ética eminentemente viva. Para el relativismo, no existe una distinción real, de fondo entre lo verdadero y lo falso, sino que esa distinción va

---

<sup>209</sup> SARTORI Giovanni, *O. C.*, p. 26

<sup>210</sup> *Ibíd.*, p. 102

a estar en referencia al contexto y por tanto puede variar en cuanto cambie el contexto personal, social, etc., igualmente hay tantas verdades como contextos se presenten, en otro sentido, puede decirse que la verdad va a depender de varios elementos y puede variar o incluso contradecirse, dependiendo de contextos, opiniones, percepciones e incluso intereses. Gabriel Andrade, explicando el relativismo nos expresa: *En función de ello, personas en contextos divergentes pueden sostener puntos de vista contradictorios y aun así conservar la verdad, pues la verdad es relativa al contexto*<sup>211</sup>

Como una consecuencia del énfasis posmoderno en las diferencias y la también enfática visión de vivir en un mundo plural, deviene lógicamente en el humano posmoderno, la cultura del relativismo, en la cual, lo que cada quien crea y construya, será válido según la cultura o la realidad en que se viva. Como el relativismo absoluto en sí mismo, es insostenible, pues se tiene necesariamente que buscar referentes para soportar ideas, pensamientos, formas de ser-entender, etc., algunos relativistas, han querido implantar un criterio de referencia, sosteniendo que la unidad contextual elemental debe ser el mismo individuo, por lo tanto, la verdad, sería el reflejo de la percepción de cada individuo, actualizando aquel adagio de nuestro tiempo, *todo depende del cristal con que se mida. Así... todos los hombres tendrían su propia verdad; cada hombre sería un cristal con que se mira la realidad, de lo cual se deriva que la realidad es inherente a cada sujeto.*<sup>212</sup> Recordamos y actualizamos así a Protágoras de Abdera con aquella famosa frase que sintetiza su pensamiento centrado en el hombre, <el hombre es la medida de todas las cosas>.

De esta manera, la objetividad quedaría automáticamente extinguida, pues, el relativismo, sería un corolario del subjetivismo y se opondría naturalmente al objetivismo, dado que como se ha afirmado, la experiencia subjetiva de cada individuo, sería la medida de todas las cosas, anulando cualquier posibilidad ontológica o incluso imaginable de verdades objetivas. Igualmente, el relativismo se

---

<sup>211</sup> ANDRADE Gabriel, *El posmodernismo ¡vaya timo!* (Laetoli, Pamplona España 2013) p. 83

<sup>212</sup> *Ibíd.*

nos aparece como una doctrina opuesta al universalismo, que plantea la existencia de verdades universales, así como una escala de valores universales, concepciones e ideas, que por supuesto, no tienen espacio ni cabida en la sociedad plural, donde cada quien define, declara y decide lo que es, así como lo que no es.

La modernidad, en su momento creía entusiastamente en el progreso de la humanidad, presuponiendo hegelianamente el devenir hacia algo mejor, es decir, la modernidad suponía que algunas sociedades eran mejores que otras, el relativismo de nuestro tiempo en cambio, no contempla y niega la existencia de patrones universales que posibiliten el medir y comparar los valores y vicios de las sociedades, tengamos en cuenta que ya se ha afirmado, relativistamente en el presente, que la calificación y distinción entre lo bueno y lo malo es relativa, depende de cada contexto, y más aún va a estar en referencia de cada individuo, cada ser humano, va a dictaminar lo que es verdadero y lo que es falso, lo que es bueno y lo que es malo, más aun, lo que es y lo que no es. Puede percibirse una actitud sumamente cómoda en el relativismo posmoderno, porque coherentemente, no habría institución alguna o valores superiores que orienten o conduzcan el devenir en nuestro tiempo, por ello, *cada quien tiene su propia verdad*, y por lo tanto, *todo se vale*, Si podemos percibir, aparte del criterio y principio de realidad, que en el bloque anterior, veíamos tambalearse, ahora, asistimos a la negación de la existencia de la verdad, pues de hecho, se admite por parte de los posmodernos la inexistencia de la verdad, a propósito de ello, está la obra de Vattimo, *Adiós a la verdad*.<sup>213</sup>

El relativismo, en la historia contemporánea, ha sido y estado muy relacionado con el pragmatismo, sobre todo en su expresión norteamericana, pues si bien, todo depende de cada quien, esa referencia de dependencia, va a estar también en relación con lo útil y el provecho del individuo, por ello, algunos individuos, invocan el provecho y la utilidad como criterio de distinción entre lo verdadero y lo falso. *Este criterio procede del pragmatismo, la doctrina filosófica*

---

<sup>213</sup> VATTIMO Gianni, *Adiós a la verdad*. (Gedisa, Barcelona 2010)

*según la cual lo verdadero es aquello que sirve algún propósito provechoso. Según este criterio, si una creencia trae resultados beneficiosos, entonces es verdadera.*<sup>214</sup>

Algunos posmodernos, implementan este relativismo en el ámbito moral, lo cual, es previsiblemente lógico, pues si la verdad depende de cada quien, igualmente se hará con el bien. Los posmodernos no niegan la existencia y la distinción entre lo bueno y lo malo, al contrario, aceptan dicha existencia, sin embargo, manifiestan que esos valores, sobre todo, los morales, no pueden tener rango alguno de universalidad, es decir, no poseen validez universal y por lo tanto no son aplicables de igual manera a todos los hombres, porque más bien, el problema del bien lo define cada ser humano en ejercicio de su propia voluntad y libertad, otra vez, no aparece cierta relación de origen con el ícono de la modernidad racionalista el gran Kant, iniciador de la vertiente de una ética autónoma, centrada en el sujeto humano, y decimos otra vez, porque precisamente, esbozando esta relación iniciábamos el apartado II.4 del presente capítulo.

Ante este relativismo moral de los posmodernos, parece ser necesario expresar que, si bien es cierto que “...*el relativismo descriptivo sostiene solamente que aquello que se considera bueno y malo es relativo a cada contexto, pero, nuevamente, eso no implica admitir que la distinción entre lo bueno y lo malo sea relativa.*”<sup>215</sup>

Otro elemento presente en este relativismo moral, es que, junto al elemento referencial invocado algunas veces, como soporte de la ética que sería el individuo, además, algunas veces los posmodernos propugnan por la invocación del criterio de la mayoría para distinguir lo bueno de lo malo, por lo tanto si en un contexto determinado y ante una práctica, la mayoría está de acuerdo y/o avala dicha práctica, entonces esa práctica, será considerada buena. La historia, en su devenir ha demostrado lo contrario, baste de ejemplo el caso Galileo Galilei, sin embargo, eso se piensa en la posmodernidad. Sensatamente puede decirse que, *el hecho de*

---

<sup>214</sup> ANDRADE Gabriel, *El posmodernismo ¡vaya timo!...* p. 97

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 145

*que una mayoría acepte como buena una práctica no implica que esta sea buena. Así como el consenso no es un buen criterio para distinguir lo verdadero de lo falso, tampoco lo es para distinguir lo bueno de lo malo*<sup>216</sup>

## **5. Revisión hermenéutico-ontológica del fenómeno del conocimiento y la verdad en la teoría posmoderna.**

Parece ser necesario, para la comprensión exhaustiva del fenómeno del conocimiento en este momento postmoderno, revisar-confrontar a los principales autores-teorías al respecto. Observemos una primera visión, de carácter politológica, seguida de la teoría consensual, típica de la posmodernidad y, finalmente la expresión balbuceante del pensamiento débil que exclama el ¡adiós a la verdad!

### **5.1. El problema de la verdad en Foucault: Saber-Poder-Verdad.**

La primera expresión en torno al problema de la verdad en la posmodernidad, la revisamos desde el análisis de dos obras de Michel Foucault y una tercer obra, a saber, la exposición-revisión crítica que realiza sobre Foucault, Gilles Deleuze.

a) *El binomio verdad-poder en: FOUCAULT Michel, La verdad y las formas jurídicas. (Gedisa, Barcelona 2011) 191 p.*

Michel Foucault, en su obra, La verdad y las formas jurídicas, integra cinco conferencias dictadas en Río de Janeiro, que, bajo el lente inquisitorio del problema de la verdad en el momento posmoderno, parece ser pertinente, analizar-revisar las tres primeras, mismas que nos arrojan datos interesantes sobre la presente disquisición.

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p. 149

En la primera conferencia, Foucault plantea los problemas y pretensiones de su investigación, partiendo de <Nietzsche y su crítica del conocimiento>. Aquí, anuncia su proyecto de investigación de corte histórico, en torno a ¿cómo se formaron dominios de saber a partir de prácticas sociales?, donde, partiendo de lo que llama él, el marxismo académico universitario europeo, se piensa ...*que consiste en buscar cómo las condiciones económicas de la existencia encuentran en la conciencia de los hombres su reflejo o expresión*<sup>217</sup>, lo cual posee –nos dice Foucault- un grave defecto:

El de suponer, en el fondo, que en el sujeto humano, el sujeto de conocimiento, las mismas formas del conocimiento, se dan en cierto modo previa y definitivamente, y que las condiciones económicas, sociales y políticas de la existencia no hacen sino depositarse o imprimirse en este sujeto que se da de manera definitiva<sup>218</sup>.

Planteado el primer problema y ante él, Foucault, se propone mostrar cómo, las prácticas sociales, a diferencia de lo ya expreso, pueden llegar a engendrar dominios de saber, donde no solo aparecen nuevos conceptos, objetos y técnicas, sino que además, pueden nacer formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento, enfatizando la historicidad del sujeto de conocimiento, la relación sujeto-objeto y la historicidad de la misma verdad.

Un segundo tema de investigación de las conferencias aludidas es de corte metodológico y está constituido por el análisis de los discursos, abordándolos ya no como es la tendencia común, como un conjunto de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas sintácticas de construcción, sino más bien, un análisis del discurso como juego estratégico y polémico, de dominación y retracción y también de lucha.

El tercer tema de investigación tiene que ver con una reelaboración de la teoría del sujeto. Al respecto, Foucault expresa que:

Hace dos o tres siglos, la filosofía occidental postulaba, explícita o implícitamente, al sujeto como fundamento, como núcleo central de todo conocimiento, como

---

<sup>217</sup> FOUCAULT Michel, *La verdad y las formas jurídicas*. (Gedisa, Barcelona 2011) p. 11-12

<sup>218</sup> *Ibíd.*, p. 12

aquello en que no sólo se revelaba la libertad, sino en donde podía hacer eclosión la verdad... el psicoanálisis pone enfáticamente en cuestión esta posición absoluta del sujeto. Pero a pesar de que esto es cierto con respecto al psicoanálisis, en compensación, en el dominio de lo que podríamos llamar teoría del conocimiento, o en de la epistemología, la historia de las ciencias o incluso en el de la historia de las ideas, creo que la teoría del sujeto siguió siendo todavía muy filosófica, muy cartesiana o kantiana<sup>219</sup>.

Es por ello, que Foucault se lanza a realizar la crítica radical de la teoría del sujeto, pretendiendo la conformación histórica de un sujeto de conocimiento a partir de un discurso que se toma como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales.

Habiendo planteado las tres pretensiones temáticas, presenta la hipótesis que soporta tales investigaciones, a saber, que en realidad hay dos historias de la verdad, la primera, una historia interna de la verdad, corregible, partiendo de sus propios principios de regulación; y la segunda, que en nuestra sociedad hay otros sitios, en los que se forma la verdad, que es precisamente donde se definen un cierto número de reglas del juego, desde las cuales nacen ciertas formas de subjetividad, dominios de objeto y tipos de saber; misma, que puede considerarse, una historia externa de la verdad.

Las prácticas judiciales expresa Foucault, son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad, para definir tipos de subjetividad, formas de saber, así como relaciones del hombre y la verdad, específicamente las formas jurídicas y su evolución en el campo jurídico penal, porque ahí, está el origen de un determinado número de formas de verdad. Efectivamente, en la Edad Media, aparece la figura de la Indagación, como forma de investigación de la verdad en el seno del orden jurídico, figura utilizada durante toda la modernidad desde el s. XV hasta el XVIII, tanto por la comunidad filosófica como por la comunidad científica (geógrafos, botánicos, zoólogos o economistas) y que perdura como una forma característica de la verdad en nuestras sociedades. Otra forma, surgida durante el

---

<sup>219</sup> Ibid., p. 14

s. XIX, fue lo que Foucault, denomina Examen, ya no indagación. Estas formas, dieron origen a la sociología, psicología, psicopatología, criminología y al psicoanálisis, igualmente, estas formas *nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX.*<sup>220</sup>

Foucault sitúa a Nietzsche como el mejor y más eficaz modelo para implementar tales investigaciones, dado que éste, posee un tipo de discurso, desde donde se realiza el análisis histórico de la formación misma del sujeto, así como del nacimiento de un cierto tipo de saber, sin admitir jamás la preexistencia de un sujeto de conocimiento; igualmente, Foucault, critica el paradigma kantiano de la modernidad, donde el tiempo y el espacio no son formas de conocimiento y la idea respecto de la preexistencia de los mismos al conocimiento, manifiesta que ello es completamente inadmisibles, más bien, espacio y tiempo, son semejantes a los soportes necesarios sobre los cuales viene a fijarse el conocimiento.

El conocimiento, manifiesta, no es parte constitutiva de la naturaleza humana, no constituye el instinto más antiguo del hombre, más bien ha sido un fenómeno inventado que no tiene origen natural en el ser humano, retoma a Nietzsche, diciendo que como lo expresa éste: *el conocimiento está de hecho relacionado con los instintos, pero no puede estar presente en ellos ni ser siquiera un instinto entre otros; el conocimiento es simplemente el resultado del juego, el enfrentamiento, la confluencia, la lucha y el compromiso entre los instintos*<sup>221</sup>. Es precisamente, en esa serie de luchas y confrontaciones donde se batieron fuertemente y finalmente llegan al final de las batallas, donde se establecen compromisos y algo se produce, dice Foucault, ese algo es el conocimiento. Por lo tanto, para el conocimiento, hay que tener como punto de partida los instintos, pero ello, en cuanto los instintos se encuentran enfrentados unos a otros, confrontados. Así el

---

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 17

<sup>221</sup> *Ibíd.*, p. 21

conocimiento constituye la superficie o el resultado de la confrontación de realidades de naturaleza totalmente diversa.

El resultado del análisis del fenómeno del conocimiento en Nietzsche, culmina según Foucault, con una doble ruptura con la tradición filosófica occidental, a saber: la primera se da en el plano de la relación entre el conocimiento y las cosas, donde aquella relación de continuidad entre las cosas y su conocimiento respectivo, que se identificaba como continuidad natural que, incluso –según Nietzsche- tenía como garantía última a Dios, es anulada por la crítica nietzscheana, y afirma por el contrario que no hay relación alguna de continuidad entre el conocimiento y las cosas a conocer, más bien es una relación arbitraria, relación de poder y violencia, así, rota esta relación, se da la ruptura de la tradición occidental entre la teoría del conocimiento y la teología; la segunda ruptura, se funda en la primera y tiene que ver con que, si es verdad que entre el conocimiento y los instintos se ha dado el rompimiento y solo hay una relación de dominación y subordinación, es decir, relaciones de poder, por lo tanto, quien desaparece de la escena ahora, no es sólo Dios, sino el sujeto en su unidad y soberanía; así por lo tanto, extinguida la unidad del sujeto, puede admitirse, según Foucault, < sujetos >, o bien, que el sujeto no existe.<sup>222</sup>

Otro elemento central de este análisis Nietzscheano, es planteado por Foucault: ¿qué significa conocer?, ante lo cual, responde que:

..No hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación, sino que hay, por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación, sino sistema precario de poder... Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> Bajo estas conclusiones analíticas, estamos asistiendo a dos elementos centrales de la posmodernidad, la muerte de Dios y la aniquilación del sujeto, fundamento de toda estructura de la modernidad.

<sup>223</sup> *Ibíd.*, p. 27-28

Dado lo anterior, viene una acotación de Foucault, donde, exhorta al amante del saber, a aquel que le importa responder al problema de qué cosa es el conocimiento, a aproximarse a esta cuestión no como filósofo, sino como político, puesto que sólo se comprenderá ello, cuando se entiendan las relaciones de luchas y de poder, la manera en que los hombres se odian entre sí, luchan y procuran dominarse unos a otros, estableciendo relaciones de poder unos sobre otros. Por lo tanto, ello, nos conduce también a realizar una historia política del conocimiento de los hechos y el sujeto del conocimiento, así como a la realización de lo que Foucault llama, una historia política de la verdad, desde una visión de conocimiento perspectivístico (cierta relación estratégica en la que el hombre está situado).

La pretensión por lo tanto de Foucault, consiste en demostrar que:

Las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento, en consecuencia las relaciones de verdad. Sólo puede haber ciertos tipos de sujetos de conocimiento, órdenes de verdad, dominios de saber, a partir de condiciones políticas, que son como el suelo en que se forma el sujeto, los dominios de saber, y las relaciones con la verdad.<sup>224</sup>

La segunda conferencia, versa sobre <Edipo y la verdad>, en esta conferencia, Foucault, empleando-narrando la historia de Edipo, llevada al teatro, expresa con claridad la pretensión de su pensamiento, dejando al lado el estructuralismo, menciona que, pretende *hacer aparecer aquello que ha permanecido hasta ahora más escondido, oculto y profundamente investido en la historia de nuestra cultura: las relaciones de poder.*<sup>225</sup> Así, un elemento categorial presente en Foucault, puede expresarse diciendo que, las relaciones políticas, invisten toda la trama de nuestra existencia. En este contexto, precisamente un elemento de demostración lo constituye, Edipo; representativa y en cierta manera instauradora de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre el poder

---

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 32

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 38

político y el conocimiento, relación histórica en la cultura occidental, visión omni-política, que nace con Platón.

Así Edipo, situado entre los dioses y los pastores, no es aquel que no sabía, sino que, por el contrario, es alguien que sabía demasiado, quien unía su poder y su saber de una manera condenable y que por lo tanto su historia, debía ser expulsada. Edipo es el hombre del poder, un hombre que ejerce y pretende cierto poder. En la obra, *Edipo Rey*, Edipo, no defiende en modo alguno su inocencia, más bien, la cuestión es el poder y cómo conservarlo, según Foucault, esta es la cuestión de fondo desde el principio hasta el final de la obra. De hecho, a Edipo no le crea problema alguno la idea de que podría haber matado a su padre o al rey, teme, más bien, perder su propio poder. Por lo tanto la obra, *Edipo Rey*, se convierte en la tragedia del poder y del control del poder político, esquematizando paradigmáticamente un cierto tipo de lo que Foucault llama saber-y-poder, poder-y-saber. Rompiendo el esquema siguiente:

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran Sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado... si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político.<sup>226</sup>

La tercera conferencia, se titula, <de la verdad entre particulares a la verdad pública: el nacimiento de la indagación jurídica>. En esta conferencia Foucault, alude a la elaboración por parte de la cultura griega originariamente, de una determinada forma de descubrimiento judicial, jurídico, de la verdad, la cual constituye la matriz y modelo de una serie de saberes propios del pensamiento griego, a saber, la indagación, olvidada después de su nacimiento, pero retomada y notablemente enriquecida en el período medieval. La indagación, nos expresa Foucault, no es un contenido, sino una forma de saber, situada en la conjunción de

---

<sup>226</sup> *Ibíd.*, p. 61

un tipo de saber y ciertos contenidos de conocimiento. Así la indagación se manifiesta como una forma política de gestión, de ejercicio del poder, misma que mediante la institución judicial, se convirtió en la cultura occidental en una forma de identificación, transmisión y autenticación de la verdad.

b) *Verdad, poder y sujeto en: FOUCAULT Michel. Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral. (Biblioteca nueva, Madrid 2016) 264 p.*

Esta obra, pretende poner fin a la incompletitud y dispersión de los cursos de Foucault, recopila los trece cursos impartidos en el *College de France* desde el año 1970 hasta su muerte en 1984, con una rica introducción-edición a cargo de Jorge Álvarez Yágüez; en el presente apartado de nuestra investigación, realizamos algunas acotaciones semánticas y conceptuales foucaultianas primeramente y seguidamente, discurrimos a propósito de los cursos que respectivamente aportan elementos de respuesta a la problemática epistemológico-veritativa en Foucault.

Primeramente, téngase en cuenta que, bajo el tema de la verdad en Foucault, no se plantea un problema o cuestionamiento en torno al contenido de la verdad, sino más bien, la cuestión de la voluntad de verdad, por lo tanto, no es una cuestión semántica, sino pragmática acerca de la verdad, que constituye, una idea central en el pensamiento de Foucault, la relación que de otra manera la plantea él: saber-poder, y por lo cual, se le puede denominar sencillamente genealogía de la verdad.<sup>227</sup>

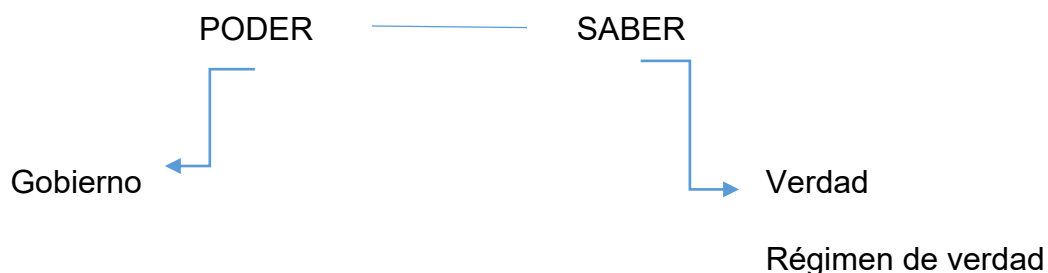
Para Foucault además, la relación saber-poder, jamás es una relación estática, sino más bien, constituye una entidad eminentemente dinámica, en la que se presenta un particular tipo de acción, ya que el poder sólo se constituye en acto, en ejercicio, es precisamente una acción que no opera directamente sobre un sujeto, sino sobre la acción actual o eventual de un sujeto que tiene distintas posibilidades de actuación, por lo tanto, es un cúmulo de acciones sobre acciones

---

<sup>227</sup> Cfr. ÁLVAREZ YÁGÜEZ Jorge, “Introducción” en: FOUCAULT Michel. *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral.* (Biblioteca nueva, Madrid 2016) p. 22

posibles, constituye precisamente lo que la hace simplemente posible, o la vuelve muy improbable, la transforma en hábito, la limita, la potencia. Por ello es que Foucault, encuentra en el concepto de <conducta>, la expresión más adecuada de la acción de poder, fundiendo así las categorías de gobierno y poder.

Una evolución del binomio poder-saber, puede esquematizarse de la siguiente manera:



Precisamente, por ello es que, el nexo entre verdad, poder y sujeto atraviesa de principio a fin toda la obra de Foucault. Menciona al respecto Álvarez Yágüez:

Toda la larga reflexión tenida a lo largo de estos cursos sobre el poder, sin duda su hilo más continuado, hallaba aquí su punto capital, el momento en el que una verdad anexada siempre a un entramado de poder juega como elemento crucial en la génesis de una psiqué, de un hombre determinado, de una moral. La historia política de la verdad venía finalmente a ser la clave en esta especie de nueva *genealogía de la moral* que Foucault nos entregó, una historia política de la verdad como genealogía de la moral.<sup>228</sup>

En el curso de 1980-1981, titulado, <Subjetividad y verdad>, encontramos toda una reflexión teórica sobre esa relación, donde la verdad no recae ya en una esencia oculta en el sujeto, que tiene que ver con su deseo, sino recae más bien sobre un modo de hacer, de tratar con los placeres y respecto a sí mismo; es decir, no se centra en el conocimiento de sí, aunque lo implica, más bien, está centrado en el modo de obrar sobre sí que va unido al despliegue de varias técnicas de

---

<sup>228</sup> *Ibíd.*, p. 100

actuación de vida y tecnologías de comprensión sobre sí en esa actuación. Nos dice Foucault:

<Subjetividad y verdad>, se trata de iniciar una indagación sobre los modos instituidos del conocimiento de sí y sobre su historia: ¿cómo ha sido establecido el sujeto, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como lo ha sido un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable?<sup>229</sup>

En el curso de 1981-1982, titulado, <La hermenéutica del sujeto>, también tratado como la hermenéutica de sí, del griego *epiméleia heautoú* y del latín *cura sui*, expresión-principio que alude a <ocuparse de sí>, <cuidar de sí mismo>. Principio que ha estado presente en varios momentos de la cultura antigua, por ejemplo en la *Apología* de Sócrates, donde se afirma que Sócrates, vela para que sus conciudadanos <cuiden de sí mismos> y expresa tres elementos importantes respecto de por qué realiza ello:

- Es una misión confiada a él por un dios.
- Es una tarea desinteresada.
- Se trata de una función útil para la ciudad, dado que al enseñar a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos, se les enseña también a ocuparse de la ciudad.

Bajo esta misma dinámica, expresa Foucault, se encuentra ocho siglos después, Gregorio de Nisa, quien al hablar de la importancia del cuidado de sí, se refiere al movimiento por el que se renuncia al matrimonio, se pierde el apego a la carne y por el que, gracias a la virginidad del corazón y del cuerpo, se recupera la inmortalidad de la que se nos había desposeído. Así, vemos que el ascetismo cristiano y la filosofía antigua, partiendo de Sócrates y de Gregorio de Nisa hacen del cuidado de sí mismo, un elemento de preocupación central para el ser humano, propiciando hacer de ello, no sólo un principio, sino una práctica constante.

---

<sup>229</sup> FOUCAULT Michel. *Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral*. (Biblioteca nueva, Madrid 2016) p. 230

Un texto de estudio, consagrado al cuidado de sí mismo, según Foucault, es el *Alcibíades* de Platón, donde encontramos tres cuestiones, referentes a la relación del cuidado de sí con la política, con la pedagogía y con el conocimiento de uno mismo. En dicho diálogo, Sócrates concluye este principio del cuidado perpetuo durante toda la vida, donde ocuparse de sí, es una forma de vida. Actividad-dinámica que pedagógicamente requiere:

- <Desaprender> como una de las tareas importantes del cultivo de sí.
- La práctica de sí es concebida como un combate permanente. Hay que dotar al individuo de las armas y del valor que le permitirán batirse a lo largo de toda su vida.
- Este cultivo de sí, tiene una función curativa y terapéutica.
- La relación consigo mismo ha de apoyarse en la relación con un maestro, con un director o, en todo caso, con otro.

Por otro lado, para conservar el dominio de sí frente a los acontecimientos, es fundamental la necesidad de los discursos, entendidos como discursos verdaderos y discursos razonables, es decir, *verídica dicta* (Lucrecio). Ante ello Foucault, enuncia tres cuestiones importantes.

- La necesidad de los conocimientos teóricos.
- En nosotros deben existir los discursos verdaderos, los cuales son indispensables para nuestro porvenir y tenemos que recurrir a ellos cuando sentimos su necesidad. Tales discursos, por tanto deben estar a nuestra disposición.
- En torno a la apropiación de dichos discursos, la memoria juega un papel radicalmente importante. Foucault, nos menciona subsecuentemente tres elementos en esta <ascesis de la verdad>:
  - + Importancia de la escucha. El discípulo ante todo, ha de callar y escuchar.
  - + Importancia también de la escritura. Es indispensable tomar notas sobre la lectura, las conversaciones y las reflexiones que se escuchan o que uno se hace a sí mismo, igualmente, téngase también una libreta

de apuntes sobre temas importantes y actualícese con cierta periodicidad.

+ Importancia igualmente del autoexamen, como ejercicio de memorización de lo que se ha aprendido.<sup>230</sup>

Lo anterior, constituye un cúmulo de técnicas que pretenden vincular la verdad y el sujeto, por lo que hay que comprender adecuadamente, nos dice Foucault:

No se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma el lugar de residencia de la verdad, por un parentesco esencial o por un derecho de origen; tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero... Se trata por el contrario de dotar al sujeto de una verdad que no conocía y que no reside en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y puesta en aplicación progresivamente, un cuasi-objeto que reine soberanamente en nosotros.<sup>231</sup>

c) *La cuestión del saber y la verdad en el archivista que anuncia <la muerte del hombre> (Foucault), según Deleuze en: DELEUZE Gilles, Foucault. (Paidós, México 2016) 170 p.*

Una forma de corroborar y consolidar las aseveraciones sobre el problema cognoscitivo en la posmodernidad, en el caso de Foucault, puede ser la confrontación-revisión con la lectura analítica y crítica de Foucault que realiza Deleuze, en la obra enunciada. Dos grandes partes pueden identificarse de dicha obra.

En el apartado (porque no se capitula la obra), <un nuevo archivista (La arqueología del saber)>, en una primera parte de la obra, Deleuze alude a cierta recepción negativa que ha tenido Foucault, denominándolo, nuevo representante de una tecnocracia estructural, agente de Hitler, ofensor de los derechos humanos y simulador, otros receptores sin embargo, dicen que algo profundamente nuevo ha

---

<sup>230</sup> Cfr. *Ibíd.*, pp. 248-256

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 262

nacido en filosofía. Una de las objeciones que precisamente se le hacen al pensamiento de Foucault, nos dice Deleuze, consiste en que aquel, realiza análisis muy clásicos basados en el contexto cultural y lingüístico, sin embargo ello, denota cierto desconocimiento de la novedad de los criterios que instaura Foucault, precisamente para demostrar que se puede decir una frase o elaborar una proposición sin tener siempre el mismo sentido-emplazamiento en el enunciado correspondiente, sin reproducir las mismas singularidades, por lo tanto, con efectos diferentes.

A propósito de la Arqueología del saber, nos menciona Deleuze:

¿Qué es la conclusión de *La arqueología* sino una llamada a una teoría general de las producciones que debe confundirse con una práctica revolucionaria, en la que el <discurso> activo se forma en el elemento de un <afuera> indiferente a mi vida y a mi muerte? Pues las formaciones discursivas son verdaderas prácticas, y sus lenguajes, en lugar de un universal logos, son lenguajes mortales, capaces de promover y en ocasiones de expresar mutaciones.<sup>232</sup>

Menciona que Foucault, distingue debidamente que, el debate esencial en la actualidad no tiene tanto que ver con el estructuralismo como tal, es decir, con la existencia de modelos y realidades denominadas estructuras, sino más bien, tiene que ver con la posición y el estatuto que corresponden al sujeto en dimensiones que presumiblemente no están totalmente estructuradas; por lo tanto, en la medida en que se contrapone la historia a la estructura, puede pensarse que el sujeto conserva un sentido en cuanto actividad constituyente, aglomerante, unificante.

Foucault, nos dice Deleuze, distingue también, saber y ciencia, donde, el saber posee una amplitud mayor que la especificidad de una ciencia, puesto que, una ciencia se localiza en un campo del saber que de hecho no agota, en una formación y espacio que es de por sí objeto de saber y no de ciencia. *El saber no es una ciencia ni siquiera conocimiento; tiene por objeto las multiplicidades*

---

<sup>232</sup> DELEUZE Gilles, *Foucault*. (Paidós, México 2016) p. 39

*precedentemente definidas, o más bien la multiplicidad precisa que el describe, con sus puntos singulares, sus emplazamientos y sus funciones.*<sup>233</sup>

En el apartado, <Los estratos o formaciones históricas: lo visible y lo enunciable (saber)>, dentro de una segunda parte, Deleuze profundiza en el saber foucaultiano, donde explica los estratos como fenómenos o formaciones históricas, positividad, capas de sedimentos significativos, hechas de cosas y de palabras, de lo que se ve y se habla, de lo visible y lo decible, de campos de legibilidad, de contenidos y expresiones; puede decirse, que son horizontes de lectura, donde se comprende y explica el saber. Foucault, enuncia un nuevo estilo de enunciados en la filosofía, teniendo una gran pasión por lo sensible constituye para él este elemento de la sensibilidad, un elemento de radical importancia en el tema del saber; la voz y los ojos, por ello, buscan, dice Deleuze, enunciar y descubrir los enunciados de los demás. Así, nada hay antes del saber, pues el nuevo concepto foucaultiano del saber, se define por ser esas combinaciones de visible y de enunciable específicas de cada estrato, de cada formación histórica. Por ello:

El saber sólo existe en función de <umbrales> muy variados, que señalan otras tantas láminas, separaciones y orientaciones en el estrato considerado... no basta con hablar de un <umbral de epistemologización>: este ya está orientado en una dirección que conduce a la ciencia y que todavía atravesará un umbral específico de <cientificidad> y, eventualmente, un <umbral de formalización>. Pero en el estrato también existen otros umbrales, orientados de otra forma: umbrales de etización, de estetización, de politización, etc. El saber no es la ciencia.<sup>234</sup>

Así, Deleuze, hace distinguir de Foucault:

- Saber: la unidad de estrato que se distribuye en los diferentes umbrales.
- Estrato: sólo existe como acumulación de esos umbrales.
- Ciencia: una de las distintas orientaciones propias de los umbrales.

---

<sup>233</sup> *Ibíd.*, p. 46

<sup>234</sup> *Ibíd.*, p. 86

Los elementos anteriores, se constituyen a su vez por la particularidad de las visibilidades, las cuales no se identifican con la vista sino que son una complejidad de acciones y de pasiones, de acciones y reacciones, multi-sensoriales que salen a la luz. Por ello es que puede decirse que, cada estrato y/o formación histórica ve y hace ver todo lo que puede en referencia directa de sus condiciones de visibilidad, igualmente todo lo que dice lo hace en referencia de sus condiciones de enunciado, y tales referencias, sobre todo las condiciones, no se reúnen en la interioridad de una conciencia o de un sujeto, sino que son dos formas de exterioridad en las que se diseminan por un lado las visibilidades y por otro los enunciados. Este planteamiento, constituye una gran diferencia con el trascendentalismo kantiano, nos menciona Deleuze, ya que las condiciones son las de la experiencia real y se dan en la exterioridad, como ya se ha mencionado, no son por otra parte, condiciones de toda experiencia posible; las condiciones en el sentido foucaultiano, están del lado del <objeto>, del lado de la formación histórica y no del lado de un sujeto universal.

Retomando el tema referencial que nos ha llevado a la revisión de Foucault, la cuestión de la verdad y el conocimiento, nos expresa Deleuze, que para Foucault, la verdad, es inseparable de un procedimiento que la establece, lo cual evidencia con el análisis comparativo de la <investigación inquisitorial> en el final de Edad Media, con el <examen disciplinario>, modelo de las ciencias humanas a finales del siglo XVIII, así, reiterativamente, hay que entender que lo verdadero sólo se presenta al saber a través de las problematizaciones, problematizaciones que surgen de las prácticas de ver y decir, donde, la revisión metódica de esas prácticas, constituyen los procedimientos de lo verdadero, así se conforma <una historia de la verdad>.

Así también, lo verdadero, no va a estar en la relación de conformidad de lo visible con lo enunciable, o en la elaboración de una forma común, más bien, existe disyunción entre hablar y ver, entre lo visible y lo enunciable. Por lo tanto, las visibilidades y los enunciados, se entrecruzan, enlazándose como luchadores, se fuerzan o se capturan, constituyendo así la verdad.

Otro apartado de la segunda parte, está titulado, <Las estrategias o lo no estratificado: el pensamiento del afuera (poder)>". Mismo que brevemente ahora es retomado, dado que ahí se encuentra una noción fundamental en el pensamiento de Foucault, efectivamente, Deleuze, nos dice, la definición de Foucault, sobre el poder es muy simple, entiende el poder como una relación de fuerzas, o mejor dicho aún, toda relación de fuerzas es una <relación de poder>. De hecho, la fuerza nunca está en singular, dado que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas.

## 5.2. La teoría consensual de la verdad en Jürgen Habermas.

En el cometido de la búsqueda de los elementos epistemológicos en la posmodernidad, nuestra búsqueda conformante y de elaboración del marco teórico no sería tal, sin el acceso al vasto y representativo planteamiento sobre la verdad de Jürgen Habermas. A propósito, parece que pueden distinguirse tres momentos o fases constitutivas en el pensamiento de Habermas:

- a) El primero va de 1961 a 1971, donde se encuentra la tarea de la delimitación del problema central de toda su labor filosófica.
- b) El segundo Habermas, se puede situar a partir de 1971, donde recopila y elabora los materiales que se agrupan en torno a temas como las teorías de la verdad, la interacción social, la pragmática universal, la hermenéutica crítica y el análisis del capitalismo tardío.
- c) El tercer momento de Habermas, se puede situar a partir de la gran síntesis presentada en *Teoría de la acción comunicativa* (1981), donde encontramos un Habermas propositivo que ofrece la propia fundamentación de los antiguos problemas en vista de una teoría de la interacción social.<sup>235</sup>

---

<sup>235</sup> Cfr. URREA CARRILLO Mauricio, *De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en J. Habermas*. (UPM, México 2001) p. 26

Precisamente, de estas fases en el pensamiento de Habermas, el problema de la teoría consensual de la verdad, se sitúa en la segunda fase, específicamente en el texto elaborado en 1972 y publicado hasta 1973, denominado, *Teorías de la verdad*. Para llegar al planteamiento acerca de tal Teoría consensual de la verdad, pueden considerarse dos elementos centrales autoconformativos.

El primer elemento, tiene que ver con su obra de 1971, *Teoría y praxis*, donde Habermas proyectaba como objetivo, desarrollar la idea de una teoría de la sociedad concebida desde una perspectiva práctica; precisamente ahí, menciona Urrea Carrillo que Habermas pretendía encontrar el camino hacia la dimensión práctica de la verdad; de esta manera el pensamiento filosófico del primer Habermas, es decir, la lógica y la pragmática de la verdad, estarán en el resto del pensamiento de Habermas, en función de la realización y exposición de la teoría de la acción comunicativa, donde los términos <verdad> y <acción> son centrales elementos de referencia obligada. Por ello y teniendo la verdad como problema:

...una teoría consensual de la verdad deberá poner en claro el íntimo e ineludible nexo entre discurso y criterio de verdad; deberá explicitar los presupuestos de todo intento de comunicación y las condiciones que los hablantes se reconocen entre sí en el momento de entablar una discusión; finalmente, tendrá que especificar cómo funge una situación ideal de habla en cuanto presuposición y anticipación de todo discurso.<sup>236</sup>

Urrea Carrillo, parafrasea lo anterior de *Teoría y praxis*, de 1971, y asimismo, menciona la importancia de subrayar que ya desde ese inicial momento de su pensamiento, atribuye Habermas una centralidad al concepto de discurso para la posterior elaboración de la teoría consensual de la verdad, misma, que como se verá más adelante, tiene al discurso racional como criterio de verdad.

Otra distinción que parece ser importante tener en cuenta en Habermas, es que, por un lado se encuentra la verdad del discurso, y por otro la objetividad de la experiencia, la segunda, pretende ser compartida de modo intersubjetivo y tiene

---

<sup>236</sup> *Ibíd.*, p. 31

como contrapartida posible la equivocación o la confusión, o sea, experiencia <meramente subjetiva>, en cambio, la primera, una afirmación ya estructurada y tematizada en un discurso está exenta de problema alguno, por ello es que Habermas busca unificar los productos de la razón en todos sus ámbitos y erigir de esa manera la pretensión de verdad como la característica insoslayable de toda afirmación en un discurso.

El segundo elemento aludido, es la Teoría consensual de la verdad. En el año de 1972 Habermas, se dedica a escribir una obra fundamental sobre la concepción de la verdad en términos del consenso, misma que se publica hasta 1973, bajo el nombre de *Teorías de la verdad*, ahí encontramos la anunciada Teoría consensual de la verdad, esta obra se desarrolla en cinco secciones y en la primera de ellas encontramos ordenadamente tres preguntas en torno a la verdad, a las cuales respectivamente responde Habermas:

1ª ¿De qué podemos decir que es verdadero o falso? Ante ello, Habermas responde que, *Verdad es una pretensión de validez que vinculamos a los enunciados al afirmarlos*<sup>237</sup>, como puede observarse, define la verdad como una intención que los actos del habla implican de suyo y, por ello, caracteriza el sentido de la verdad diciendo, “*el sentido de la verdad, puede... aclararse por referencia a la pragmática de una determinada clase de actos de habla*<sup>238</sup>”.

2ª ¿Es innecesaria una teoría de la verdad? En la respuesta a esta pregunta encontramos dos vertientes, en general, parece ser que, una teoría de la verdad parece redundante, dado que en el ámbito de la acción, la observación de innecesaria es atinada, pues la ordinaria cotidianidad, escapa a todo intento consciente de reflexión y soporte teórico acerca la verdad, sin embargo, y esta es la otra vertiente de respuesta de Habermas: *en los plexos de acción comunicativa sería redundante una explicitación de la pretensión de validez entablada con las*

---

<sup>237</sup> HABERMAS Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. P. 129 Citado por: URREA CARRILLO Mauricio, *De la referencia objetiva...* p. 41

<sup>238</sup> *Ibidem*.

*afirmaciones; pero tal explicitación es ineludible en los discursos, pues estos tematizan el derecho que asiste a tales pretensiones de validez*<sup>239</sup>.

3ª ¿Cómo se relacionan los hechos que afirmamos con los objetos de nuestra experiencia? Ante lo cual responde Habermas,

Aquello que justificadamente podemos afirmar lo llamamos un hecho. Un hecho es aquello que hace verdadero a un enunciado; de ahí que digamos que los enunciados reflejan, describen, expresan, etc., hechos. En cambio, las cosas y sucesos, las personas y sus manifestaciones, es decir, los objetos de la experiencia son aquello acerca de lo que hacemos afirmaciones o de lo que enunciamos algo: aquello que afirmamos de los objetos, es un hecho cuando tal afirmación está justificada. Los hechos tienen, pues, un status distinto que los objetos... con los objetos hago experiencias, los hechos los afirmo; no puedo experimentar hechos ni afirmar objetos (o experiencias con los objetos).<sup>240</sup>

Según Mauricio Urrea, por el contenido de las respuestas a estas tres preguntas, Habermas, ha configurado las tres tesis nucleares que constituyen su Teoría consensual de la verdad, a saber:

- Primera tesis: llamamos verdad a la pretensión de validez que vinculamos con los actos del habla constatativos. De este modo, un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones, afirmamos ese enunciado.
- Segunda tesis: cuestiones de verdad sólo se plantean cuando quedan problematizadas las pretensiones de validez ingenuamente supuestas en los contextos de acción.
- Tercera tesis: en los contextos de acción las afirmaciones informan acerca de objetos de la experiencia, en los discursos se someten a discusión enunciados sobre hechos. Las cuestiones de verdad se plantean, por consiguiente, no tanto en lo tocante a los correlatos intramundanos del

---

<sup>239</sup> *Ibíd.*, p. 42

<sup>240</sup> *Ibídem.*

conocimiento referido a la acción, cuanto a los hechos que se hacen corresponder con discursos libres de experiencia y descargados de acción.<sup>241</sup>

Es por ello que Habermas, expresa que es en la pragmática de las afirmaciones, donde está incluido el asunto de la verdad y tal sentido sólo podrá esclarecerse, explicando *qué significa <desempeño o resolución discursivos> de pretensiones de validez fundadas en la experiencia.*<sup>242</sup> Precisamente aquí es donde se inserta el trabajo de la teoría consensual de la verdad, misma que tendrá como hilo conductor, la dinámica de que, un predicado se atribuya a un objeto si, y sólo si, cualquier otro que pudiera entrar en la discusión, aceptase, asintiese tal atribución. Por ello, para los enunciados verdaderos se requiere como condición necesaria el asentimiento universal, así consecuentemente serán verdaderos los enunciados que se pueden fundamentar, *precisamente porque verdadero será lo que a todo mundo aparezca como tal*<sup>243</sup>, efectivamente nos dice Habermas, *la verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho.*<sup>244</sup> Consensual por lo tanto posee una relación sinonímica y de equivalencia con lo verdadero, por lo tanto, un enunciado sólo es verdadero sólo y en tanto pueda generar consenso.

Un elemento de radical importancia en la teoría conceptual de la verdad, lo constituye la situación ideal de habla, mismo que constituye Habermas como el criterio definitorio de verdad. A propósito de ello nos expresa:

Las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación. Y la estructura de la comunicación deja de generar coacciones sólo si

---

<sup>241</sup> *Ibíd.*, p. 44

<sup>242</sup> *Ibíd.*

<sup>243</sup> URREA CARRILLO Mauricio... p. 44

<sup>244</sup> HABERMAS Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*. P. 129 Citado por: URREA CARRILLO Mauricio, *De la referencia objetiva...* p. 44

para todos los participantes en el discurso está dada una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla.<sup>245</sup>

Para la implementación de esta situación ideal de habla, se requiere cumplimentar básicamente cuatro condiciones:

- Primera: la misma oportunidad para todos los participantes, de emplear actos de habla comunicativa, es decir, de hacer uso y toma de la palabra.
- Segunda: similarmente a la anterior, igualdad de oportunidad para hacer interpretaciones, afirmaciones, recomendaciones, dar explicaciones y justificaciones, así como problematizar, refutar o razonar las pretensiones de validez de los demás participantes.
- Tercera: también iguales oportunidades de expresar actitudes, sentimientos y deseos, por lo tanto, manifestar pareceres e intereses personales.
- Cuarta: iguales oportunidades finalmente, para realizar actos de habla regulativos como sería, mandar, oponerse, permitir, prohibir, hacer y retirar promesas, así como de dar razón y exigirla.<sup>246</sup>

La situación ideal de habla constituye un supuesto inevitable y necesario que recíprocamente necesitamos y hacemos en los discursos, constituye una ficción necesaria y operante en el sistema-proceso de comunicación, no es una construcción subjetiva, personal, ni tampoco un fenómeno empírico, podría ser en cambio contrafáctica, sin embargo no hay razones para tal situación. La situación ideal de habla, se impone como una necesidad, como una anticipación, anticipación de la situación de habla, que imprimiría la garantía suficiente a la pretensión de un consenso racional.

---

<sup>245</sup> *Ibíd.*, p. 57

<sup>246</sup> *Cfr. Ibíd.*, p. 57

### 5.3. El problema de la verdad en el pensamiento débil en: VATTIMO Gianni, *Adiós a la verdad*. (Gedisa, Barcelona 2010) 160 p.

Pensamiento débil se le ha venido llamando a la corriente del pensamiento, dentro de la teoría posmoderna a cargo de Gianni Vattimo, identificado con la superación de la modernidad dirigida por las concepciones unívocas de los modelos cerrados, de las grandes verdades, de fundamentos consistentes, de la historia como huella unitaria del acontecer. En este sentido, la posmodernidad constituye, el paso del pensamiento fuerte, metafísico, de las cosmovisiones bien perfiladas, de las creencias verdaderas, al <pensamiento débil>, a una modalidad de <nihilismo débil>, a un 'pasar' despreocupado.

Váttimo está convencido, de que el paso de moderno a lo posmoderno, se configura como el paso de un pensamiento <fuerte> a un pensamiento <débil>. Como 'pensamiento fuerte' (o metafísico), Váttimo concibe un pensamiento que habla en nombre de la verdad, de la unidad y de la totalidad; como 'pensamiento débil' (o postmetafísico) él concibe un tipo de pensamiento que rechaza las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprensivas, es decir, un tipo de razón que, junto a la razón-dominio de la tradición, ha renunciado a una <fundación única, última, normativa>. El pensamiento débil se presenta explícitamente como una forma de nihilismo:

El pensamiento débil no es un pensamiento de la debilidad, sino del *Debilitamiento*: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia de la ontología; el debilitamiento del ser (de la noción del ser), el darse explícito de su esencia temporal –también, y sobre todo, de su efimeridad, nacimiento-muerte, trans-misión marchita, acumulación anticuarial- repercute profundamente sobre nuestro modo de concebir el pensamiento y el *ser-ahí* que es su 'sujeto'. El pensamiento débil querría articular estas repercusiones, y preparar así una *nueva ontología*; no superadora, normativa, edificante, sino abierta a la caducidad que hace posible toda experiencia del mundo.<sup>247</sup>

---

<sup>247</sup> OÑATE Teresa, Introducción a: VATTIMO Gianni, *La sociedad transparente*. (Paidós, Barcelona-España 1998) p. 38-39

Ahora bien, en la obra, *Adiós a la verdad*, del año 2009 y en su versión española de 2010<sup>248</sup>, se encuentra una referencia epistemológica clara al tema de la verdad, en la cual Vattimo afirma que, *los medios mienten*<sup>249</sup>, pues la situación de la cultura de nuestros días, en su vertiente teórica y filosófica, como en la experiencia común, ha dicho paradójicamente adiós a la verdad, dado que precisamente, *todo deviene juego de interpretaciones no desinteresadas y no por necesidades falsas... orientadas según diferentes proyectos, expectativas y elecciones de valor.*<sup>250</sup>

Esta problemática, lleva precisamente al replanteamiento de qué sea la verdad, entre otros ámbitos -y ante el final de la filosofía, cfr. Infra-, en la política y sus actores (los políticos), donde encontramos hoy el fenómeno permisivo de violaciones a la ética e igualmente al deber de la verdad, ello, sin ninguna reacción escandalosa por parte de la sociedad, sino tolerantemente aceptadas, por el hecho de ser una acción en el ámbito de la política.

Así, nos dice Vattimo, *Adios a la verdad, es una despedida de la verdad como reflejo <objetivo> de un <dato> que, para ser descrito de forma adecuada, debe fijarse como estable, es decir, como <dado>*<sup>251</sup>.

Hoy en día, propone Vattimo, la verdad válida en Política, como en todos los campos del saber, no es la correspondencia objetiva, sino aquello que puede heideggerianamente ser llamado, el horizonte paradigmático en cuyo seno y actividad toda correspondencia es verificable; por ello, las condiciones epistemológicas del diálogo social e intercultural, están constituidas por esta verdad de horizonte que la política debe identificar, captar, y por ende, darse a la tarea de explicitar y construir. Así también, las verdades fácticas, objetuales y otras, serán

---

<sup>248</sup> VATTIMO Gianni, *Adiós a la verdad*. (Gedisa, Barcelona 2010) 160 p.

<sup>249</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>250</sup> *Ibidem*.

<sup>251</sup> *Ibid.*, p. 16

válidas en política, dependiendo en relación directa con la legitimación por el horizonte del paradigma.<sup>252</sup>

Por lo tanto, la verdad hoy, es una cuestión de interpretación, de implementación de paradigmas, mismos que, no son objetivos, sino sustentados-soportados en el referente del consenso social.

Vattimo, sitúa este *adiós a la verdad*, como el acontecimiento que constituye el inicio y base misma de la democracia. Conclusión pretendida en la presente obra citada. Expresa que: *a fin de cuentas, es cuestión de entender que la verdad no se <encuentra> sino que se construye con el consenso y el respeto a la libertad de cada uno y de las diferentes comunidades que conviven, sin confundirse, en una sociedad libre.*<sup>253</sup>

El primer capítulo de la obra multicitada, lleva como título, <más allá del mito de la verdad objetiva>, es aquí, donde Vattimo presenta-justifica la propuesta de connotación acerca de la verdad. En un primer momento, va a explicar la verdad en relación con la política, ésta última en cuanto escenario y resonancia óptimos de la cultura de nuestro tiempo, donde, va a afirmar que en la democracia, no hay ni se pretende la verdad, por lo tanto, la política se vive, proyecta y ejerce sin verdad.

En el decir de Vattimo, fueron Nietzsche y Heidegger, quienes con sus enseñanzas, realizaron una exhaustiva revisión y crítica de la idea de verdad como objetividad y quienes sentaron las bases, consecuentemente, para una visión radical de la democracia.<sup>254</sup> Precisamente, citando *El crepúsculo de los ídolos*, de Nietzsche, retoma el título de <cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula> y estructura lo siguiente en la historia:

- Primero. La verdad de las cosas es puesta en las ideas: Platón.
- Segundo: La verdad de las cosas es puesta en el más allá, que conoceremos sólo al ver a Dios en la otra vida: Cristianismo.

---

<sup>252</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 17

<sup>253</sup> *Ibid.*, p. 20

<sup>254</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 23

- Tercero: La verdad reside en la mente, en las estructuras estables con las que la razón organiza el mundo del fenómeno: Kant.
- Cuarto: La verdad es sólo el hecho positivamente verificado por el método experimental: Positivismo comteano.<sup>255</sup>

Conforme a ello, *la verdad es identificada, según Nietzsche, con lo que el hombre hace del mundo desde el punto de vista de la técnica: triunfa el puro subjetivismo y no existe ya ninguna objetividad independiente, ningún <mundo verdadero>*<sup>256</sup>.

En esta dinámica expositiva, interviene el principio epistemológico posmoderno: <no existen hechos, solo interpretaciones>, en el cual se manifiesta la idea de que la verdad, es un hecho interpretativo, donde, menciona Vattimo, intervienen muchas críticas modernas a la mentira social en la que se ha basado la dominación de los fuertes sobre los débiles, precisamente porque se ha utilizado la idea de una verdad interpretativa en el curso de la historia, en favor de algún grupo hegemónico determinado, autoritarismo, totalitarismo, etc.

Conforme a lo anterior, el criterio supremo, en el cual ha de inspirarse en la búsqueda de la verdad, no es en el de la correspondencia puntual del enunciado respecto de las cosas, sino que el criterio supremo lo constituye el consenso sobre los presupuestos de los que se parte para valorar tal correspondencia. Por ello dice Vattimo: *La conclusión a la que quiero llegar es que la verdad como absoluta, correspondencia objetiva, entendida como instancia y valor de base, es un peligro más que un valor.*<sup>257</sup>

Por ello también, donde la política busca la verdad, allí, no puede haber democracia y en todo caso, entendiendo la verdad en términos hermenéuticos, la verdad política deberá ser buscada sobre todo en la construcción del consenso y de una amistad civil.

---

<sup>255</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 23-24

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 24

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 29

La política <moderna> en este sentido ya no rige. Se hace cada vez más evidente la contradicción entre el valor de la verdad <objetiva> y la conciencia de que aquello que llamamos realidad es un juego de interpretaciones en conflicto. Tal conflicto no puede ser vencido por la pretensión de llegar a la verdad de las cosas, ya que esta resultará siempre diferente, hasta tanto no se haya constituido un horizonte común, vale decir, el consenso en torno a aquellos criterios implícitos de los que depende toda verificación de proposiciones singulares.<sup>258</sup>

Si ya Nietzsche y Heidegger, habían planteado el final de la metafísica, manifiesta Vattimo, asistimos ahora al final de la filosofía en la era de la democracia, puesto que en una democracia, no hay detentadores de verdad o de verdades hegemónicas, absolutas y universales que se aplican por el soberano, o que deriven en reglas específicas y autoritarias de comportamiento.

De esta manera asistimos al final de la filosofía y de la tarea política del pensar, donde el filósofo orientaba, asesoraba y apoyaba al soberano sobre modos de conducta, elementos normativos y regulares a implementar, derivados de grandes conocimientos en el monopolio del saber filosófico, ahora, no teniendo ya el privilegio de las ideas, la tarea del pensar después del final de la filosofía, en la era de la democracia, será sobre todo, cercano a la política, lo que Foucault llama y Vattimo retoma, Ontología de la actualidad, consistente en la conformación de un nuevo rol del intelectual que se está definiendo, no científico, no técnico, sino algo más parecido al sacerdote (sin referencia jerárquica alguna) o al artista (quizá incluso artista callejero), una figura relacionada con la historia y la política, que hace ontología mientras reúne las experiencias actuales con las pasadas, en la dinámica del término *lógos*, *discurso*, y que contribuye notablemente a la comunidad, apoyando con nuevos modos de entendimiento.

Por ello, es que la hipótesis de Vattimo, consiste en que, nuestra actualidad filosófica e histórico-social debe transitar de la fenomenología a una ontología de la actualidad, precisamente *...en el doble sentido de la ontología de la actualidad:*

---

<sup>258</sup> Ibid., p. 30

*darse cuenta del paradigma al cual somos lanzados y suspender de éste la pretensión de validez definitiva a favor de una escucha del ser como no dicho.*<sup>259</sup>

Ahora bien, ¿qué pasa finalmente con la relación filosofía-política, donde no puede ya pensarse la política en términos de verdad? Efectivamente, ya sea por el final de la metafísica o por la consolidación de la democracia, hoy día no se plantea la política en términos de verdad, pues la filosofía ya no puede otorgar a la política indicaciones derivadas del conocimiento de las ideas o de las esencias, o de las condiciones de posibilidad, tampoco puede ni debe ser pensamiento fundamental, entonces, la Filosofía deviene en Política, en lo que Vattimo propone, <Ontología de la actualidad>, así:

Hablar aún de ser y de ontología no es una pretensión excesiva, antes bien, es una expresión de modestia de esta filosofía: esta sabe que no debe responder a la verdad, sino sólo a la necesidad de recomposición de la experiencia para una humanidad histórica que vive la fragmentación de la división del trabajo, de la especialización de los lenguajes, de las múltiples formas de discontinuidad a las que nos expone también y sobre todo la rapidez de las transformaciones, tecnológicas en primer lugar, de nuestro mundo.<sup>260</sup>

## **6. El “*nihil*” del objeto, transportado-disuelto en la subjetividad-intersubjetividad.**

La posmodernidad marca la superación de la modernidad dirigida por las concepciones unívocas de los modelos cerrados, de las grandes verdades, de fundamentos consistentes, de la historia como huella unitaria del acontecer. Constituye, el paso del pensamiento fuerte, metafísico, de las cosmovisiones bien perfiladas, de las creencias verdaderas, al <pensamiento débil>, a una modalidad de <nihilismo débil>. Donde:

---

<sup>259</sup> Ibid., p. 50

<sup>260</sup> Ibid., p. 60

El pensamiento débil no es un pensamiento de la debilidad, sino del *Debilitamiento*: el reconocimiento de una línea de disolución en la historia de la ontología; el debilitamiento del ser (de la noción del ser), el darse explícito de su esencia temporal –también, y sobre todo, de su efimeridad, nacimiento, muerte, transmisión marchita, acumulación anticuarial- repercute profundamente sobre nuestro modo de concebir el pensamiento y el *ser-ahí* que es su ‘sujeto’. El pensamiento débil querría articular estas repercusiones, y preparar así una *nueva ontología*; no superadora, normativa, edificante, sino abierta a la caducidad que hace posible toda experiencia del mundo.<sup>261</sup>

única posible vía de la ontología’.<sup>262</sup>

El nihilismo del cual habla Vattimo, no es un nihilismo resentido o nostálgico, es decir, trágico, obsesionado por el derrumbe de lo absoluto y por el pathos del no-sentido. No es tampoco un nihilismo fuerte, tendido a edificar un nuevo absolutismo entre los escombros de la metafísica, es decir, un nihilismo que sustituye la voluntad del hombre a la voluntad creadora de Dios.<sup>263</sup>

Ahora bien, ¿cuál puede ser el curso de la historia del ser tras la *muerte de Dios* y la profunda crisis del pensar fundacional –es decir, de la metafísica en todos los órdenes epistemológicos y experienciales-¿No otro, piensa Vattimo, que el de un trayecto nihilista, de disolución, de liquidación, debilitamiento y mortalidad del ser y sus categorías *fuertes*, violentas (las *causas primeras*, el *sujeto responsable*, la voluntad de poder entendido como *dominio*, la evidencia que se *impone* como verdadera...), que poco a poco se han ido debilitando, justo en la misma medida, cree el filósofo italiano, siguiendo también en esto a Nietzsche, en que las condiciones de vida del hombre menos extremas han ido permitiendo prescindir de tan aplastantes seguridades. Así pues, no el ser fuerte de la metafísica, sino un ser débil, despotenciado, que deviene, nace y muere, se da ahora a nuestra experiencia epocal y al pensar como única indicación posible: ‘Experimentar el nihilismo como

---

<sup>261</sup> OÑATE Teresa, Introducción a: Vattimo Gianni, *La sociedad transparente*. (Paidós, Barcelona-España 1998) p. 38-39

<sup>262</sup> OÑATE Teresa, *O.C.* p. 43

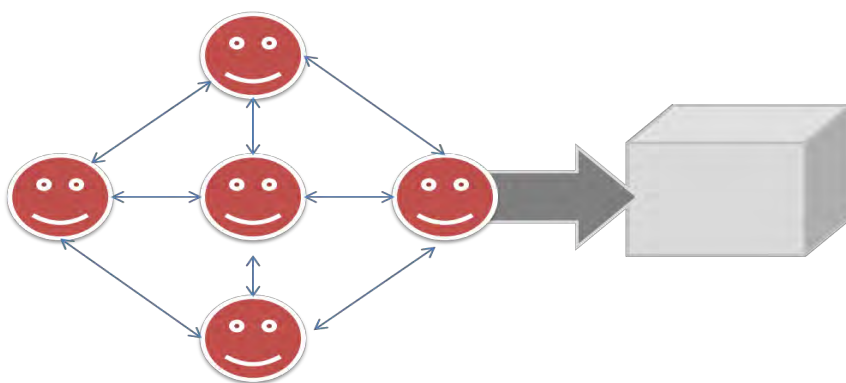
<sup>263</sup> Recordemos que según Vattimo, los creadores del posmodernismo son Nietzsche y Heidegger

la Así, el proceso de debilitamiento del ser, el fin de la metafísica y el triunfo del nihilismo son fenómenos profundamente interconectados y dependientes.

El individuo post-histórico y post-moderno es aquel que, después de pasar a través del fin de las grandes síntesis unificantes, logra vivir <sin neurosis> en un mundo en el cual Dios es nietzschianamente muerto, es decir, en un mundo en el cual ya no existen estructuras fijas y garantizadas, capaces de una fundación <única, última, normativa> para nuestro conocimiento y nuestra acción. En otros términos, el individuo postmoderno es el que, no necesitando ya la seguridad extrema de tipo mágico que era dada por la idea de Dios, ha aceptado el nihilismo como posibilidad 'destinal' y ha aceptado vivir sin ansias en el mundo relativo de las <medias verdades>, con la conciencia de que el ideal de una certeza absoluta, de un saber totalmente fundado y de un mundo racional cumplido es sólo un mito 'asegurante' para una humanidad todavía primitiva y bárbara.

Para Jürgen Habermas, la verdad independiente de los sujetos no existe; existen actos del habla con pretensiones de validez, dado que, un acto de habla es verdadero en la medida en que en él puede corroborarse el asentimiento de cualquier participante racional en una comunidad de diálogo, por lo tanto, para llegar a conformar esa identidad racional de verdad, es necesario consensuarlo entre todos los miembros participantes de la comunidad de discurso racional. Derivándose por lo tanto la disolución del sujeto en la comunidad intersubjetiva de diálogo y el objeto, como una realidad no existente, sino una formalidad que se va construyendo en ese diálogo por los mencionados participantes y que en todo caso, sólo tiene una identidad intersubjetivamente constituida.

Por lo tanto, el conjunto epistémico de conocimientos y afirmaciones (dado que no puede hablarse de verdad), van a ser conformados mediante el consenso, el cual es el resultado del diálogo y discusión de la comunidad hablante, una comunidad racional, con iguales oportunidades de existencia y expresión discursiva. Puede esquematizarse lo anterior de la siguiente manera:



264

Donde efectivamente, puede observarse, la relación sujeto-objeto se ha modificado notablemente, pues si de alguna manera puede hablarse de sujeto, más bien parece pertinente hablar de una comunidad de individuos que hacen, piensan, construyen y consensan, respecto de lo que sea, de lo que no sea, bajo el supuesto de que la realidad –como último reducto posible objetual de la existencia, que no dependa del sujeto, sino que exista en sí misma, independientemente del sujeto creador, constructor- depende de dicha comunidad de hablantes. Por su parte, el objeto, como el mismo esquema lo presenta, es una posible existencia en liquidación, es una posibilidad construida conforme a las percepciones, interpretaciones, perspectivas y sobre todo, conforme al acuerdo de los dialogantes. Por ello, es pertinente el grito ideológico, ya no sólo de Nietzsche, respecto de <Dios ha muerto>, sino ahora me refiero al grito de Foucault: <el hombre ha muerto>.

Efectivamente el sujeto humano, ha sido disuelto también en la posible construcción ideológico-cultural propia de los participantes en la comunidad de diálogo, mayormente de corte e intenciones-inquietudes políticas, dado que la política constituye ahora la cumbre de la expresión cultural de nuestro tiempo, donde precisamente la verdad se diluye y se conforma por dicha comunidad y sus referencias paradigmáticas.

---

<sup>264</sup> Esquema de elaboración propio.

## 7. El Nuevo realismo, propuesta de superación posmoderna-transmoderna.

El panorama cognoscitivo en nuestros días, sobre todo, en las postrimerías del siglo XX -Galán Vélez, denomina esta situación interesantemente, la epistemología contemporánea-, puede decirse, osciló, principalmente aunque no únicamente por un lado, en la expresión-comprensión de la visión científico naturalista, donde encontramos el conocimiento en las ciencias naturales, enfatizando de ellas la Física, y donde, el auténtico conocimiento, debe ser esbozado y soportado sólo en dicha vertiente científico-naturalista; y por otro lado, en la visión del contextualismo radical, donde encontramos, precisamente la radicalización pragmática del giro lingüístico, donde efectivamente vamos a encontrar ya no el reduccionismo científicista-naturalista, sino un pluralismo radical igualador, discriminante de planteamientos carentes de recursos publicitarios intelectuales.<sup>265</sup>

Este referente epistemológico anterior, en su segunda expresión descrita, aparece en el escenario cultural e intelectual del fenómeno artístico e ideológico de la posmodernidad, también llamada transmodernidad o posmodernismo, del cual en las varias páginas anteriores, hemos venido hablando en cuanto objeto-sustrato material de la presente investigación.

Precisamente, como un elemento de contrapartida, de hartazgo intelectual ante el reduccionismo científicista y la subjetividad-relativismo-egocentrismo posmoderno y como un elemento de reposicionamiento crítico intelectual, emerge una posible nueva corriente de pensamiento, autodenominada hoy en día, <nuevo realismo>.

En la primera y segunda década del siglo XXI, acontece tal surgimiento:

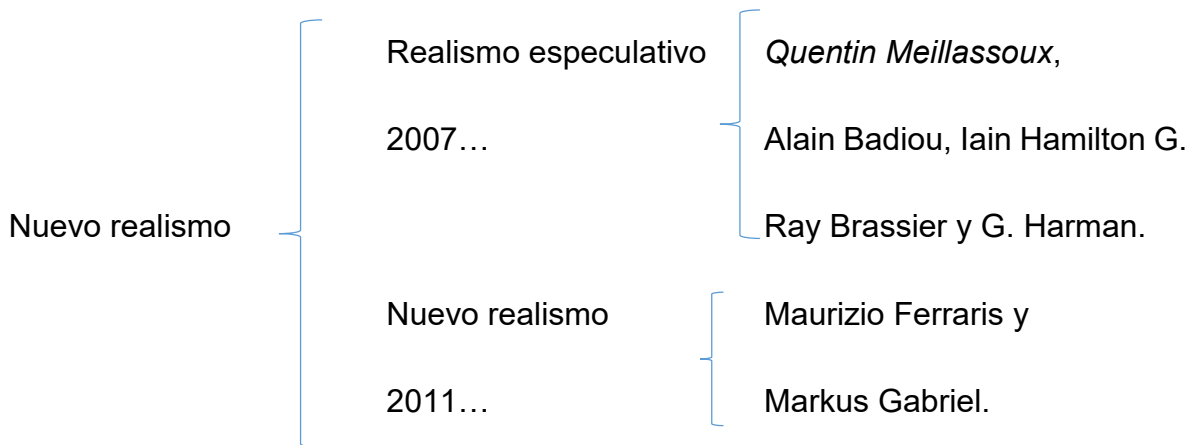
---

<sup>265</sup> Cfr. GALÁN VÉLEZ Francisco Vicente, “El nuevo realismo de Mauricio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico: *Horizontes filosóficos*. Nú. 6 (Universidad Iberoamericana, México 2016) pp. 137-138 En línea: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/horizontes/index>

El nombre <nuevo realismo> es de 2011, Maurizio Ferraris es su autor. Ferraris cuenta que comía con Markus Gabriel, quien quería organizar en Bonn una gran conferencia sobre el carácter de la filosofía contemporánea. Ferraris menciona que sugirió tal nombre para caracterizar la situación actual de cierto cansancio de la posmodernidad, y la idea muy extendida de que todo es socialmente construido, por el lenguaje, los esquemas conceptuales y los *mass media*... Ferraris no sólo es el autor del nombre sino el que más ha contribuido a su difusión, por la enorme cantidad de escritos que ha producido.<sup>266</sup>

Sin embargo, Mauricio Ferraris, hereda gran parte del llamado Realismo especulativo de Quentin Meillassoux, realismo este último que, según refiere Graham Harman, se sitúa en el año de 2007, en aquel momento en que se celebra un evento con el nombre de *Speculative Realism*, en *Goldsmiths, University of London*, en el mes de abril del año citado, evento académico, en el cual convergen Meillassoux, Iain Hamilton Grant, Ray Brassier y el mismo Harman, donde el primero de ellos, impacta enormemente, logrando un gran influjo en el análisis y pretensión de superación de lo que él llamo, la idea del <correlacionismo> de la modernidad, misma que más adelante con cierta brevedad retomaremos en el presente documento.<sup>267</sup>

De esta manera, tenemos dos líneas o expresiones en la historia del surgimiento e identidad de lo que hoy podemos llamar <nuevo realismo>:



<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>267</sup> Cfr. *Ibidem*.

## **7.1. Atisbos de las líneas de pensamiento realista especulativo de Meillassoux. La vertiente ontológica.**

Brevemente, en el presente documento, presentamos dos líneas centrales del pensamiento de Meillassoux, basados en lo que acabamos de manifestar y conforme al esquema inmediato anterior, situando-reconociendo el papel central de dicho autor en este surgimiento, mediante lo que se ha llamado *realismo especulativo* y algunas veces *materialismo especulativo*.

Una de las pretensiones centrales de Meillassoux, pueden identificarse en relación con Badiou, en efecto, junto con él, considera la importancia de la presencia en el pensamiento filosófico de la Ontología, pero a diferencia de aquel, que pretende implementar la ontología, mediante una formulación matemática, Meillassoux, incide y concede importancia frente al pensamiento moderno ty posmoderno, el establecimiento de la posibilidad de la ontología, dado que, considera de vital importancia, la implementación en el saber filosófico de la prioridad del Ser, por encima de la Conciencia, a lo cual le llamará <giro filosófico>, mismo que Badiou, reconoce como auténtico y verdaderamente revolucionario en filosofía.<sup>268</sup>

Una pretensión de la filosofía, consecuentemente según Meillassoux, tiene que ver con que la filosofía, recupere el carácter de discurso racional, verdadero y absoluto, por lo tanto, tiene que ver con que la filosofía vuelva a pronunciar grandes verdades, verdades absolutas. Ello implica deslindarse de forma radical de la mayor parte de las propuestas elaboradas de la historia de la filosofía, enfáticamente de las filosofías de la modernidad y la posmodernidad, igualmente, además:

- Colocar en revisión y tela de juicio a la metafísica tradicional, la fenomenología y la epistemología del siglo XX
- Distinguirse del realismo ingenuo, como de cualquier realismo previo, llámese empirista, positivista o de sentido común.

---

<sup>268</sup> Cfr. RAMÍREZ Mario Teodoro, *El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI*. (S. XXI – UMSNH, Morelia-México 2016) p. 13

- Oponerse a toda forma de idealismo.

El Dr. Ramírez, expresa al respecto:

Con la intención de establecer la posibilidad de un pensamiento acerca de la realidad en cuanto tal o del ser <en sí>, el filósofo francés inicia su exposición en *Después de la finitud* con una reposición de la distinción epistemológico clásica entre cualidades primarias y cualidades secundarias de los objetos... Aboga por un restablecimiento de la posición de que las cualidades primarias (dimensiones, medidas, etc.) son objetivas plenamente (es decir, independientes de nosotros) en la medida en que son matematizables o geometrizables, mientras que acepta que las cualidades secundarias (color, olor, sonido, etc.) son subjetivo-objetivas.<sup>269</sup>

Como puede captarse, Meillassoux, busca rescatar desde un planteamiento ontológico, la posibilidad de la existencia real de los objetos, de manera independiente de la subjetivación que realiza el ser humano, esto conlleva a un problema de fondo, a saber, la posibilidad de la existencia de una realidad independiente del sujeto, por lo tanto, la revisión epistemológico-lingüística de si podemos hablar de una realidad independiente de nuestro pensamiento. En su texto, *Después de la finitud*, lo expresa así:

Tiene sentido pensar como propiedad del objeto en si a todo lo que puede ser formulado del objeto en términos matemáticos. Todo lo que, del objeto, puede dar lugar a un pensamiento matemático (una formula, una traslación a números), y no a una percepción o a una sensación, es lo que tiene sentido convertir en una propiedad de la cosa sin mi tanto como conmigo.<sup>270</sup>

Meillassoux, efectivamente, va a ir en contra de esa actitud-solución moderna, consistente en la constante combinación de realismo e idealismo, a lo que él llama, correlacionismo. A propósito: *por <correlación> entendemos la idea según*

---

<sup>269</sup> *Ibíd.*, p. 14

<sup>270</sup> MEILLASSOUX Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*. (Caja negra, Buenos Aires 2015) p. 26

*la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente.*<sup>271</sup>

La otra idea de suma importancia en el pensamiento de Meillassoux es la noción de la necesaria contingencia de todo lo que existe, es decir, de la contingencia ontológica de la existencia. En contra del planteamiento clásico de Leibniz, en torno a la necesaria existencia de un ser necesario, este filósofo francés, afirma que lo único que existe y con una existencia necesaria es el ente contingente y que además, no hay otro ente que éste, por lo tanto, hay necesario, ningún ser necesario.

## **7.2. Atisbos de las líneas de pensamiento del realismo de Ferrari. La vertiente epistemológica.**

Maurizio Ferraris, es quien le otorga el nombre a la presente corriente de pensamiento y además, es quien ha contribuido mayormente en la difusión de la misma, mediante sus escritos y la discusión de las ideas por varios escenarios intelectuales. Ferraris surge de la tradición hermenéutica del siglo XX con Hans George Gadamer, en su vertiente semántico-lingüística con Jacques Derridá y culminante en ciertos puntos en la posmodernidad de Gianni Váttimo, precisamente por ello y de allí vienen sus reparos e intentos de poner ciertos límites a la llamada <universalización hermenéutica>, manifiesta en las expresiones y cuestionadas consignas de <no hay nada fuera del texto> de Derridá, <el ser que puede comprenderse es lenguaje> de Gadamer, o incluso de las más radicales, <no hay hechos, sino interpretaciones> de Nietzsche. Ferrari va a pretender realizar ciertos acotamientos a estas exageraciones y radicalizaciones del pensamiento subjetivista y relativista de la posmodernidad.<sup>272</sup>

---

<sup>271</sup> *Ibíd.*, p. 29

<sup>272</sup> Cfr. RAMÍREZ Mario Teodoro, *O. C.*, p. 23-24

En contrapartida a los elementos de <universalización hermenéutica> aludida, Ferraris considera que la hermenéutica no puede pretender sustituir a la ontología, pues en ese supuesto, la interpretación misma, carecería-perdería sentido. Por el contrario, es central en todo planteamiento epistemológico, aceptar-reconocer que hay hechos y cosas más allá de nuestras percepciones e interpretaciones, mismas que a su vez, posibilitan tales percepciones e interpretaciones, pues a ellas nos remiten. Estas consideraciones, condujeron a Ferraris a optar por un realismo, que él denominó, <realismo negativo>.

Para buscar soportar esta teoría *realista negativa*, se experimentó conducido a realizar una teoría de los objetos, integrando-clasificando tres tipos de objetos:

- Los objetos físicos. Los cuales existen en el tiempo y el espacio y son independientes del sujeto. Éstos, son los llamados en la historia y tradición filosófica, con el nombre de <objetos>.
- Los objetos ideales Los cuales existen fuera del espacio y del tiempo y son también independientes del sujeto. Éstos están identificados como los objetos lógicos y matemáticos.
- Los objetos sociales. Los cuales, poseen algunos elementos de espacio y tienen un inicio en el tiempo, sin embargo son dependientes del sujeto, en lo que refiere a sus marcos de comprensión e interpretación, y aquí radica uno de los aportes principales de Ferrari, al expresar que éstos objetos, no puede concebirse su comprensión e interpretación con nula referencia a un soporte mínimo de existencia material-real mínima.<sup>273</sup>

Esta teoría acerca de los objetos, específicamente este énfasis de la materialidad mínima de los objetos sociales, conduce a Ferrari a pretender una reformulación realista de la propia hermenéutica, pues piensa que, en la comprensión e interpretación, existe algo más que la pura significación y que eso, no es precisamente significación. Sin ello, podría atenerme a ningún referente ni principio de objetividad. Por ello, él afirma la tesis de que, es el pensamiento el que

---

<sup>273</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 25

presupone la existencia de una realidad previa y no al revés, por lo tanto, la ontología precede a la epistemología, así todo conocimiento está antecedido de la realidad de algunos datos reales cognoscibles, sin los cuales, él mismo sería imposible.

Del realismo negativo mínimamente esbozado, Ferraris, va a buscar avanzar al realismo positivo, es decir, dejando la teoría epistemológico fenomenalista que niega tácitamente la posibilidad de conocer las cosas en sí sino sólo su apariencia, y que por lo tanto sólo alcanzamos intelectualmente lo que construimos o podemos construir –sitúa al constructivismo como la base de todo relativismo-, vayamos, dice Ferraris, a la posibilidad de un realismo positivo, donde, *la realidad se presenta como la condición de posibilidad del conocimiento (y que)... puede recuperar la tradición del emergentismo (el pensamiento como emergencia desde la realidad, por oposición a la perspectiva del constructivismo, que ve en la realidad la construcción del pensamiento).*<sup>274</sup>

### **7.3. Algunos elementos característicos del Nuevo realismo.**

En el horizonte del nuevo realismo, se encuentran vertientes y particularidades diversas, en algunos casos con diferencias fundamentales entre unos y otros representantes, sin embargo, a la par de ello, encontramos una notable convergencia en la preocupación y necesidad de otorgar rumbos adecuados a la filosofía del siglo XX, buscando la renovación y superación de las deficiencias presentes en el siglo XX, sobre todo en la posmodernidad. Siendo conscientes de las varias vertientes y diferencias, existen elementos comunes en los autores del nuevo realismo, el Dr. M. Teodoro Ramírez, enuncia los siguientes:

- Prioridad de la ontología sobre la epistemología. El nuevo realismo implementa un giro realista a la filosofía contemporánea, pretendiendo con tal vuelco a la realidad, reposicionar y restablecer la Ontología como

---

<sup>274</sup> FERRARIS Maurizio, “Realismo por venir” en: RAMÍREZ Mario Teodoro, *O. C.*, p. 65

disciplina fundamental en el saber de todo el sistema filosófico. Estamos frente a una filosofía de la existencia, pero no de corte empirista, ni subjetivista, que afirma la existencia de la realidad y su preeminencia, con una noción de ser (la realidad, la existencia, el mundo del ente), al margen de la conciencia, del lenguaje, de la estructura, del método

- La ontología como base para una filosofía unificada. El siglo XX parece ser que experimenta una gran ruptura en el ámbito del pensamiento filosófico, se conforman en Europa las dos grandes vertientes de entender y exponer el pensamiento filosófico, por un lado la filosofía analítica, para la cual la ciencia es la base de nuestra concepción del mundo y el conocimiento científico es el único conocimiento válido, por otro lado, la filosofía continental la cual a su vez, considera en cambio que nuestra concepción del mundo (fenomenológica, hermenéutica, cultural), constituye precisamente la verdadera base del conocimiento. Conforme a estas dos visiones, la realidad y filosofía tendrían presencia e importancia radicalmente diferentes. Ante ello, el nuevo realismo, pretende el replanteamiento del discurso filosófico sobre la realidad en la forma de una Ontología racionalmente argumentada, que partiendo de la realidad, busca realizar racionalmente una excelente argumentación discursiva, retomando lo mejor de cada una de las dos grandes corrientes, como es la riqueza analítica-lingüística y la comprensión hermenéutico-cultural.
- Filosofía sin ideología. A lo largo de la historia de la filosofía, se ha pretendido que la reflexión filosófica, esté situada más allá de la ideología, es decir, que no se convierta en una herramienta reductiva o utilizada por intereses individuales o grupos regionales o nacionales que no corresponden a criterios de verdad y racionalidad. El nuevo realismo, pretende superar todo tipo de visiones reductivas de carácter ideológico al interior de la filosofía, implementando una permanente perspectiva crítica en el ejercicio filosófico.
- La filosofía como ciencia. El nuevo realismo busca retornar a la filosofía como ciencia primera, como ciencia fundamental, como aquella que posee un valor de verdad real y que a la vez puede erigirse como fundamento y soporte de

las distintas concepciones humanas y prácticas individuales-sociales; retornar mediante el giro ontológico a la filosofía como ciencia de la realidad que opera racionalmente.

- Radicalización ontológica de la posmodernidad. Los nuevos realistas, poseen una común oposición crítica a la posmodernidad, es decir, a la forma característica y generalizada de la cultura y el pensamiento y el pensamiento de las postrimerías del s. XX, consecuentemente, estarán en contra de la defensa de un pluralismo radical y en la renuncia al fin a todo criterio de verdad y racionalidad, así como en contra de la imposibilidad de conformación de algo común, de principios orientadores y reglas compartidas, y jamás se justificará la existencia de un mundo de conflicto irreductibles, fundamentalismos irrefrenables y fanatismos de cualquier tipo. Por ello, el nuevo realismo, ejerce un proceso reflexivo y autorreflexivo, realizando una radicalización ontológica de la posmodernidad, pretendiendo superar la subjetividad y el relativismo y buscando soportarla en algo, otorgarle fundamentos.

Ahora bien, la cuestión justificante de la presencia de este bloque en la presente investigación, es si el nuevo realismo, efectivamente constituye una superación del posmodernismo de finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Ante lo cual, encontramos que efectivamente es indubitable la importancia radical del planteamiento y pretensión de las convergencias de los autores del denominado nuevo realismo, es eminentemente vigente, además de atractiva, la moción respecto de colocar como referente y soporte veritativo a la realidad, cuestión tan añeja y actual, la superación del giro egocéntrico de la modernidad-posmodernidad, el hartazgo de la subjetividad y relatividad posmoderna, más aún la pretensión de re-definir la Ontología, como centro y soporte de toda reflexión filosófica, sin embargo, parece que tenemos que poner en un espacio dubitativo la pretendida superación, pues encontramos aún en el caso del nuevo realismo, todavía la actitud-actividad de que la tarea sigue siendo deconstructiva de los grandes relatos modernos, como en el caso por ejemplo de Ferraris, al pretender romper con la epistemología moderna, sentando las bases desde una visión cercanamente de

carácter posmoderna y donde finalmente el pretendido nuevo realismo no es claro, respecto del paso del realismo negativo, brillantemente planteado, al realismo positivo; así como en el caso del presente autor, no queda suficientemente claro, en qué consisten y por qué son, los juicios verdaderos, como también se encuentra cierta vaguedad en torno al criterio(s) de verdad. Vaguedad también presente en el planteamiento de Markus Gabriel, en lo que respecta al tema de la posible integración de los distintos campos de sentido. En conclusión, debe decirse que hace falta en el nuevo realismo, una revisión a fondo del problema de la verdad y realizar las precisiones necesarias, respecto de la pretensión fundante de una nueva ontología sin epistemología, cuestión que raya en cierto absurdo filosófico.

## **CONCLUSIONES CAPITULARES.**

En la expresión compleja de la postmodernidad, como un elemento propio de la cultura y expresión filosófica del siglo XX, es el espacio y tiempo que la existencia nos otorga para nuestra propia existencia, para construir-apropiar estilos de vida, formas de entendimiento, pautas conductuales, en fin, cosmovisiones. En sentido sartreano, estamos condenados a vivir con-en-desde las coordenadas postmodernas, o por lo menos en lo que queda de dichas coordenadas.

No compete a nosotros declarar la delimitación temporal –inicio y fin- del período aludido, menos aún, definir si estaríamos en la quinta etapa de la historia o si es un momento último de la etapa contemporánea, en esta visión histórico estructural que hegemonícammente ha impuesto Europa occidental como forma de entender el devenir de las ideas y la cultura. Sin embargo, teniendo en cuenta ello, si se impone como necesario el delimitar metodológicamente en nuestra investigación, el cómo-cuándo se entiende este fenómeno cultural, objeto de nuestra investigación.

En efecto, se sitúa genéricamente el siglo XX como el siglo posmoderno, con la especificación correspondiente y puntual de los años 70's en adelante,

precisamente, como fenómeno cultural y de pensamiento que levanta su voz contra la modernidad, que se opone al proyecto ilustrado moderno, o que en todo caso, revisa críticamente el proyecto ilustrado-positivista de la modernidad, ello, con estructuras culturales-conceptuales propias y pretendidamente diferentes a las empleadas por-durante la modernidad.

Ahora bien, en estas nuestras conclusiones capitulares, más que hablar del fenómeno cultural y antropológico de la posmodernidad, que *de facto* está expreso en el desarrollo del presente capítulo, parece ser preferible, recapitular el problema en torno a la verdad y al fenómeno del conocimiento. De entrada y tácitamente se afirma en los teóricos postmodernos, la existencia del proceso de conocimiento en todo humano, y por lo tanto también en el hombre posmoderno, jamás se niega tal proceso, pues ello equivaldría a poner en entredicho la capacidad racional-cognoscitiva del sujeto humano y parece ser que, por el contrario, el teórico posmoderno reconoce y valora enfáticamente la capacidad cognoscitiva del sujeto humano en la posmodernidad, más aún, el sujeto humano en aniquilación –o sus vestigios-, posee tal capacidad cognoscitiva que a su vez, puede construir dialógica-intersubjetivamente objetos de estudio, por lo tanto, no genera problemas procesales de conocimiento, sino que más bien, la cuestión radica en el contenido de ese conocimiento, es decir, qué es lo que se conoce, y junto a ello, la cuestión derivada está en el contenido final de lo conocido, o en el resultado de dicho proceso cognoscitivo.

Precisamente, por esas cuestiones aludidas, se constituye como elemento central, el problema de la verdad en el proceso del conocimiento, el problema de la verdad como resultado último o elemento obtenido al final del proceso cognoscitivo, es decir, ¿qué contiene ese resultado final y, si existe una referencia ontológica – real, objetiva-<sup>275</sup> qué define o determina el resultado final obtenido en el proceso de conocimiento?

---

<sup>275</sup> Ontológica, en el sentido realista aristotélico-tomista, según el cual, la verdad dicha-descubierta por el sujeto humano, posee una relación de adecuación con algún elemento existente en la realidad del objeto en cuestión y en tanto que está ahí, en dicha realidad, puede ser dicho por el sujeto, mediante el lenguaje y en sentido contrario, no es o sería decible, puesto que no se encuentra ningún referente o elemento existente en la realidad del objeto

Pertinentemente por lo tanto, y en busca de responder a esas cuestiones sobre el problema de la verdad en la teoría posmoderna, cerremos esta segundo bloque de nuestra investigación. Tres vertientes de respuesta pueden expresarse al respecto de qué sea, o cómo se entienda la verdad:

- El resultado de la confluencia confrontativa entre los distintos actores sociales, políticos, económicos, culturales, que en la serie de discusiones, imposiciones ideológicas y subconsciente de la colectividad, emerge, como reducto significativo sobreviviente, construido en una colectividad, jamás encontrado-descubierto-develado, sino construido bajo los parámetros ideológico-culturales establecidos como referentes paradigmáticos en un tiempo y espacio.
- Ese reducto significativo, sobreviviente del crisol paradigmático, que encarna y simboliza la verdad en la posmodernidad, ha llegado a ser conforme la aplicación del filtro, ya no de la erguida razón moderna, no, más bien ha llegado a ser mediante la aplicación de la evolución del ideal de la razón moderna, es decir, mediante el ejercicio racional, libre, igualitario del consenso. Así, la verdad sólo es tal, no por relación a algún referente ontológico, sino más bien por ser el núcleo dialógico, el reducto obtenido como resultado del diálogo, discusión y consenso.
- Ese reducto significativo obtenido en una comunidad de especialistas dialogantes, jamás podrá constituir un resultado o conjunto de contenidos contundentes, universales y siempre válidos, puesto que, recordemos, en la posmodernidad los macro-relatos no existen, igualmente las pretensiones impositivas de universalidad, como tampoco y por lo tanto, las grandes verdades, por consiguiente, ese reducto significativo al que hemos venido aludiendo, es decir, la verdad posmoderna, constituye <siempre> un balbuceo que pretende

---

en cuestión. Este planteamiento, nada tiene que ver con el llamado realismo ingenuo, sin embargo, esta argumentación requiere otro espacio y tiempo, no es ahora el momento aun cuando si se considera pertinente deslindar la relación de adecuación mental con la realidad -del planteamiento clásico-, con el llamado realismo ingenuo.

manifestar lo verdadero, mismo al que le es connatural el ser relativo, situado y condenado al progresivo debilitamiento que erige una nueva propuesta epistémica débil, en una progresividad no realizante y auto-perfectiva al estilo hegeliano, sino más bien, en una progresividad nihilista, propia del hombre posmoderno.

En este momento conclusivo, es importante tener en cuenta que, efectivamente el sujeto humano, ha sido disuelto también en la posible construcción ideológico-cultural propia de los participantes en la comunidad de diálogo, donde más que el individuo, cuenta la construcción resolutive de la comunidad especializada respectiva, comunidad regida por el referente del poder, asumiendo que la dimensión política de la vida humana constituye en el mundo posmoderno la cumbre de la expresión cultural de nuestro tiempo, desde donde se conforman las referencias paradigmáticas, referencias marcadas por la impronta hegemónica del interés institucional o del grupo hegemónico en turno.

Precisamente, este planteamiento y revisión diagnósticos, nos conduce a nuevas cuestiones y proyecciones hipotéticas: ¿qué referentes pueden sostener-soportar la cuestión de la verdad ahora y en todo momento de la historia?, ¿tiene que aceptarse esta visión epistemológica posmoderna que la existencia nos ha otorgado *hic et nunc* (aquí y ahora)?, ¿qué referentes ontológicos posibilitan una explicación y justificación diferente?, en el campo jurídico, ¿pueden encontrarse referentes de objetividad (reales y racionales, no solamente legales) en la práctica jurídica o debe aceptarse simplemente el referente de la criteriología de la autoridad jurisdiccional en turno?, ¿entre los escombros del pensamiento moderno, del mito de la libertad, de la extinción del sujeto y el fin de la metafísica, puede encontrarse un –anacrónicamente- fundamento del *ius*? ... Finalmente, ¿debo unirme al unísono post de “Adiós a la verdad” o, debo pretender la conformación-identificación de una búsqueda de soporte veritativo, bajo el supuesto ontológico de la existencia de la realidad, como último reducto de posibilidad de la existencia, determinante a su vez de las percepciones perspectivicas del sujeto humano, sujeto individual o constructo intersubjetivo?



III.

LAS REPERCUSIONES ÉTICO-JURÍDICAS DEL  
FENÓMENO POSTMODERNO. EL PROBLEMA DEL  
DERECHO Y DE LA ETICA DESDE SU A-  
FUNDAMENTACIÓN.

## **A) Revisión hermenéutico crítica de las repercusiones e impacto posmoderno en el ámbito jurídico.**

Nuestro tercer capítulo, lo presentamos en dos grandes partes, la parte jurídica y la parte ética. En la primera parte, nuestro objeto material de estudio posmoderno, lo conducimos ahora a la concreción formal, es decir, al objeto formal de estudio en la presente investigación, la revisión, confrontación de la posmodernidad en el ámbito jurídico, es decir, cuáles son las repercusiones posmodernas en el ámbito jurídico? Por ello, el desarrollo siguiente.

### **1. Revisión fenomenológico-ontológica del Derecho en la posmodernidad: los ius-positivismos del s. XX y principios del s. XXI.**

Realicemos primeramente una revisión, presentación y crítica de la gran expresión del derecho en el siglo XX, la corriente jurídica que en el final del siglo XX acompañó la posmodernidad. Efectivamente, revisemos el positivismo-iuspositivismo pretendiendo identificar la influencia-presencia del pensamiento post en esta área del saber jurídico. Desde lo que se ha llamado la ductilidad jurídica, hasta la legalidad relativa e historicista del Derecho.

#### **1.1. El espíritu positivo y su concreción jurídica mediante el ius-positivismo.**

Parece ser necesario explicitar la complejidad y amplitud del tema que nos ocupa, iniciemos distinguiendo el positivismo general como corriente del pensamiento humano y de ahí, vayamos a la especificidad del positivismo jurídico.

Recuérdese que el positivismo es fundado en la época moderna por David Hume, dadas ciertas relaciones metódicas y concepciones cognoscitivas que lo relacionan con el empirismo inglés del siglo XVIII por un lado y por ciertas influencias epistemológicas del fenomenalismo kantiano, también del siglo XVIII, por otro lado; sin embargo, el positivismo es ya una corriente propia del siglo XIX, por lo tanto, en

la estructura histórica, implementada por el occidente europeo, se sitúa ya en la etapa contemporánea y su principal representante es Auguste Comte (1798-1857) –a quien se le debe el nombre de *positivismo*- para quien, *el positivismo significa... la limitación del conocimiento científico y filosófico exclusivamente al dato <positivo>, a los hechos de la experiencia.*<sup>276</sup>

Según Comte, todas las ciencias se han desarrollado en tres fases a lo largo de la historia, a lo que se le conoce como la Ley de los tres estadios, misma que explica-desarrolla en su obra, *Curso de filosofía positiva*, a saber:

- La etapa *teológica*, en la cual se explica la realidad recurriendo al influjo sobrenatural de dioses o de Dios, atribuyéndoles poderes supremos e incidencia en todo momento en la realidad y existencia humana.
- La etapa *filosófica* o *metafísica*, donde se busca comprender la realidad con base en leyes generales del ser y del acontecer, donde – dice él-, frecuentemente se encuentra uno con conceptos-esencias-problemas de los que todo mundo habla y nadie entiende.
- La etapa *positiva*, la cual, liberada de los prejuicios teológicos de la primera y las especulaciones metafísicas, busca comprender la realidad de una manera objetiva, a través del estudio e investigación científica positiva del mundo.

Así pues, el positivismo es la corriente de pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX que, exigiendo a toda ciencia el partir de hechos tomados en el sentido de hechos perceptibles, dígame, partir de elementos facticos, comprobables, y cuando se dice comprobables, se dice en sintonía con la herencia y actualización de la ciencia moderna, es decir, comprobables empíricamente, más aún, el positivismo exige a toda ciencia, la comprobación puntual de dichos objetos perceptibles, y que sea capaz de enlazarlos con leyes.

---

<sup>276</sup> CORETH E., EHLEN P, SCHMIDT J., *La Filosofía del siglo XIX*. (Herder, Barcelona 1990) p. 147

A propósito del Positivismo, parece ser necesario realizar dos distinciones centrales, en la búsqueda de la comprensión del fenómeno positivista. Primero, *hay que distinguir el positivismo como doctrina, que reduce lo real a lo experimentable, del método positivista, según lo expresan muchos representantes de la ciencia natura<sup>277</sup>*, donde efectivamente, debe subrayarse, la naturaleza del positivismo que enfatiza lo experimentable para la realidad de la ciencia, efectivamente, sólo lo verificable posee importancia en el haber científico, entiéndase, lo científico, solamente puede ser aquello que puede comprobarse en principio por la experiencia sensitiva, precisamente aquí estriba la herencia-presencia del empirismo inglés, con quien ya realizábamos la relación filial (cfr. Supra) y ante ello, el método positivista tendrá que versar en la comprobación puntual de la realidad de verificabilidad del tema o punto en cuestión. Segundo, la otra distinción tiene que ver con que históricamente existen dos formas fundamentales del positivismo, el positivismo social de Saint-Simón, Comte y Stuart Mill, que pretende colocar la ciencia como fundamento de un nuevo orden social y religioso unitario y, el positivismo evolucionista de Spencer, que integra a todas las áreas de la ciencia en un concepto clave y omnipresente, el progreso.<sup>278</sup>

Nicola Abbagnano, nos presenta tres tesis fundamentales del Positivismo, a saber:

- 1) La ciencia es el único conocimiento posible y el método de la ciencia es el único válido; por lo tanto recurrir a causas o principios no accesibles al método de la ciencia, no originará conocimientos y la metafísica que precisamente recurre a tal método carecerá de todo valor.
- 2) El método de la ciencia es puramente descriptivo, en el sentido de que describe los hechos y muestra las relaciones constantes entre los hechos, que se expresan mediante las leyes y permiten la previsión de los hechos mismos( Comte) o en el sentido que muestra la génesis evolutiva de los hechos más complejos partiendo de los más simples (Spencer).

---

<sup>277</sup> BRUGGER Walter, *Diccionario de Filosofía*. (Herder, Barcelona 2000) Voz: Positivismo, p. 434

<sup>278</sup> Cfr. ABBAGNANO Nicola, *Diccionario de filosofía*. (F.C.E., México 1994) Voz: Positivismo, p. 936

- 3) El método de la ciencia, en cuanto es el único válido, se extiende a todos los campos de la indagación y de la actividad humana y la vida humana en su conjunto.<sup>279</sup>

Una especificidad del positivismo, entre otras, lo es, el **iuspositivismo**, el cual va a trasladar la idea general del positivismo francés comteano al ámbito y materia jurídica; en el iuspositivismo ya no encontraremos la reducción a la experiencia de todo conocimiento, sino que ahora, la limitación y exigencia cognoscitiva va a estar expresa en la norma jurídica; el derecho está constituido por la norma y/o la ley, fuera de la cual, no hay derecho.

Eduardo García Máynez, realiza una revisión puntual e interesante al respecto, presentando dos grandes tesis acerca del ius-positivismo. Primero, la Tesis de Norberto Bobbio, según el cual, la connotación del positivismo jurídico puede ser en tres aspectos.<sup>280</sup>

- Como una manera especial de enfocarse al estudio del Derecho; recordemos que Bobbio, en continuidad con una visión dual heredada de la modernidad, hace una distinción entre derecho real o existente (el derecho que es) y derecho ideal (el derecho que debe ser), distinción propia del pensamiento pos kantiano, gestado en el planteamiento de Kant, con sus distinciones fenoménico-nouménicas y del conocimiento científico con base en los juicios sintéticos a priori y del conocimiento posible en el mundo de la facticidad metafísico-moral, distinción (ser-deber ser) que en mayor o menor medida, se hace presentes a lo largo del pensamiento ius positivista, sobre todo en Hans Kelsen. Así, es positivista el sujeto que adopta frente al derecho una actitud no valoradora o aestimativa y para distinguir un precepto jurídico de otro no jurídico se basa, exclusivamente en datos verificables; además, en la definición de derecho, no existen consideraciones de carácter teleológico como serían la justicia, la libertad o el bien común.

---

<sup>279</sup> *Ibíd.*, p. 937

<sup>280</sup> Cfr. GARCÍA MÁYNEZ Eduardo, *Positivismo jurídico, Realismo sociológico y Iusnaturalismo*. (Fontamara, México 2002) pp. 9-64

- El derecho está íntimamente relacionado con el Estado, pues éste es el que aplica sanciones, ejerce la coercitividad necesaria y mediante órganos constituidos crea las normas jurídicas particulares. Puede decirse, la visión politológica del Derecho y hasta cierto punto la visión expuesta y criticada de la dimensión política del Derecho por Marx y el marxismo, donde el derecho, constituye el instrumento de dominación de una clase social sobre otra.
- Constituye una ideología *sui generis* de la justicia, dado que, si el derecho, no va a estar fundado en valores, va a consistir en el cumplimiento de lo establecido e impuesto, y el fin al que sirve, sea cual fuere su contenido.

La segunda tesis, que nos presenta García Máynez acerca del positivismo, es la de Uberto Scarpelli quien busca una definición unitaria sobre el positivismo jurídico, el cual, basándose en la opinión de tres autores contemporáneos, H. L. A. Hart, Mario Cattaneo y el mismo Norberto Bobbio, manifiesta que la característica básica del positivismo jurídico consiste en que sus defensores conciben el derecho como un conjunto de normas puestas e impuestas por seres humanos y en que señalan como tarea a la ciencia del mismo, estudiarlo y a la práctica, aplicar el derecho así concebido. Así Scarpelli, define al positivismo jurídico de la siguiente manera:

Con el concepto de positivismo jurídico... designamos una concepción y definición del derecho como sistema de normas de conducta y de estructura, puestas por seres humanos con actos de voluntad, sistema que está constituido por normas generales y abstractas, coherente o reducible a la coherencia, completo en cuanto exclusivo y de carácter coercible.<sup>281</sup>

Ahora bien, intentando presentar estructuralmente el positivismo jurídico, puede decirse que, tres elementos estructurales de identidad y comprensión acerca del iuspositivismo son:

- La tesis de la positividad del Derecho. Todo derecho es derecho positivo, por lo tanto, creado y eliminado por medio de actos humanos (del órgano “ad casum” correspondiente). Consecuentemente también, no hay más

---

<sup>281</sup> *Ibíd.* p. 46

derecho, que el derecho positivo, *entendiendo por tal el que el poder público, a través de sus órganos, crea, reconoce y aplica.*<sup>282</sup>

- El escepticismo filosófico que conduce a un relativismo moral y en el fondo a un nihilismo moral. Un elemento de fundamentación ius-positivista lo constituye la negación de las cuestiones morales y sus implicaciones en el derecho, como un elemento constitutivo de la realidad jurídica o elemento integrante del ser del derecho; esta negación de las realidades morales, parece ser consecuencia también de la negación a su vez de la existencia y realidad de la filosofía, con fidelidad al gran maestro Comte, por lo tanto, el Derecho, desde la perspectiva positivista es una realidad cognoscible que, en un sentido, se erige en conocimiento sin necesidad ni presencia del conocimiento filosófico, en otro sentido, se afirma el conocimiento del derecho anti-filosófico o con neutralidad filosófica lo cual, implementa consecuentemente también, una neutralidad axiológica. Por lo tanto, en el ius-positivismo, se soporta y conduce a un relativismo moral, pues dada la neutralidad axiológica, la valoración moral de algo, es inexistente o dependerá de alguna persona, acontecimiento o circunstancia, y en último término, el ius-positivismo se soporta y conduce a un nihilismo moral.<sup>283</sup>
- La tajante separación entre descripción y valoración, entre la creación y el conocimiento del Derecho, entre ciencia del derecho y política jurídica. La visión dual de la realidad, heredada de la modernidad, a la que aludimos en la presentación del iuspositivismo por parte de Bobbio (cfr. *supra*).

Conforme a estos elementos estructurales del ius-positivismo, no es necesario que el sistema jurídico se ajuste o que sea coherente con algún tipo de precepto moral para merecer el nombre de Derecho y en cambio, es condicionalmente obligatorio obedecer al Derecho. Consecuentemente el derecho

---

<sup>282</sup> *Ibíd.* p. 20

<sup>283</sup> Cfr. DE LA TORRE RANGEL Jesús Antonio, *Apuntes para una introducción filosófica al derecho.* ((Porrúa, México 2016) pp. 85-86

debe atenerse a los hechos, porque éstos son la materia para una ciencia jurídica; hechos como datos desprovistos de todo carácter axiológico. Incluso, el normativismo en Kelsen, va más allá, puesto que, si el Derecho quiere ser ciencia, los hechos de los que ha de ocuparse no son hechos de la naturaleza, sino hechos de la norma (hechos normativos).

El positivismo jurídico pretende proporcionar una explicación y caracterización del derecho tal como es en realidad (el ser o realidad normativa), en lugar de cómo debe ser (la proyección axiológica). Así, el Derecho se substraerá a todo enfoque axiológico o ético. Los presupuestos que surgen de esta explicación <realista> convierten necesariamente el derecho en norma, la cual es entendida como un juicio lógico, en efecto, el juicio, como proceso mental por el cual se afirma la realidad de una cosa o la realidad de una relación jurídica y se expresa mediante una proposición, la cual a su vez, se define como el enunciado susceptible de ser declarado verdadero o falso; si a éstos enunciados se les aplican las leyes de la lógica, están aptos para ser incorporados a la ciencia del derecho.

Como salta a la vista, por las evidencias planteadas, estamos ante una concepción formalista del Derecho, centrada en la forma o manera en que debe ser realizada una acción para que sea un acto jurídico, y no en su contenido –que sea justo o no-, ni en su finalidad –orientación intrínseca-; es una exigencia sólo de lógica formal, asegurar un razonamiento correcto, coherente con las leyes del pensamiento, sin ninguna referencia ontológico-real, es decir, sin ninguna referencia de lógica material –la cual incluiría que la verdad lógica anterior, la verdad del pensamiento, sea real y materialmente verdadera-, es decir, sin ninguna revisión del contenido real, o en todo caso, de que el contenido que ya formalmente es correcto, sea real y materialmente adecuado, coherente con la facticidad de la existencia, con la realidad.

## **1.2. Un antecedente histórico-ideológico: la escuela de la exégesis.**

Bajo el influjo de la cosmovisión moderna y en sintonía con la idea y preocupación de ciencia de la modernidad, culminante en el cientificismo moderno,

donde Immanuel Kant pretende revisar la cientificidad de la metafísica, bajo los moldes e ideas de científicas experimentalistas de la modernidad, la comunidad jurídica a su vez, en el último tercio del siglo XVIII, pretende también, hacer del derecho, un objeto de la ciencia, o mejor aún, abordar científicamente el derecho; así encontramos, los tres grandes centros de desarrollo de la ciencia jurídica, ya a principios del s. XIX y gestados en la parte final del s. XVIII, a saber:

- La escuela histórica en Alemania, con Karl Von Savigny y otros autores.
- La escuela de la jurisprudencia en Reino Unido.
- La escuela de la exégesis en el espacio franco-belga.

Precisamente, habiendo situado el contexto histórico-científico en el entorno de origen de la escuela de la exégesis, como un producto de la preocupación científicista de la época, solo resta contextualizar un elemento ideológico y abordar algunos elementos de dicha escuela de la exégesis, en cuanto elemento antecedente e influyente del positivismo jurídico del siglo XX.

Efectivamente, dos elementos ideológicos de finales del s. XVII y sobre todo del s. XVIII, que han influido notablemente en la conformación de las tres escuelas aludidas anteriormente y sobre todo en la tercera de ellas, puesto que influyen mayormente en la visión de codificación moderna, son las dos siguiente ideologías.<sup>284</sup>

La primera ideología del derecho, es aquella según la cual, el derecho, o por lo menos el derecho de las sociedades modernas, es derecho arbitrario. Así, *el arbitrio que pone el derecho puede encontrar límites de hecho y puede descubrir límites morales que atañen al alma de quien tiene el arbitrio; pero no puede, por definición, encontrar límites jurídicos, por lo menos en el sentido en que son jurídicas las reglas puestas por el arbitrio*<sup>285</sup>. El principal representante de esta referencia ideológica es Samuel Pufendorf y se relacionaron con ésta, entre otros Thomasius y Voltaire.

---

<sup>284</sup> Cfr. TARELLO Giovanni, *Cultura jurídica y política del derecho*. (F.C.E., México 1995) pp. 39-47

<sup>285</sup> *Ibíd.*, p. 41

Un elemento importante de esta ideología lo constituye el voluntarismo, que en el derecho nos fundamenta que el derecho es voluntad, en esta caso, voluntad de la autoridad suprema y además, siendo la voluntad, mutable en el tiempo, la voluntad de hoy puede ser diferente de la voluntad de ayer, así pues, concebir el derecho como arbitrario, basado en la voluntad, implica concebirlo como algo mutable y desacreditar completamente la idea de un derecho inmutable y permanente que solo cambiaba en apariencias. Por lo tanto, el derecho es tanto más actual y verdadero, cuanto más nuevo es y si el derecho tiene que ver con la voluntad de la autoridad, entonces posee la misma demarcación y esfera de vigencia de la autoridad, es decir, que el Estado.<sup>286</sup>

Otro elemento importante de la ideología pufendorfiana, es el imperativismo, relacionado con el voluntarismo, si el derecho es voluntad de la autoridad, antes que ser un postulado de derecho inserto en la naturaleza humana, el derecho no consta de afirmaciones, sino de mandatos que la autoridad dicta a sus inferiores, lo cual implica que el destinatario de la ordenanza conozca el mandato o precepto. De ahí la naturaleza del derecho de ser comunicado a los destinatarios.

La segunda ideología jurídica de finales del s. XVII y finales del s. XVIII, está constituida por la línea de pensamiento jurídico representada por Godofredo Leibniz y Christian Wolff, la cual entiende el derecho como un dato, un dato más de entre todos los de la realidad, lo cual implica que el conocimiento del derecho es un conocimiento igual que todos los demás, por lo tanto, conocimiento que se implementa mediante el conocimiento general del conocer humano. Dos elementos característicos de esta vertiente ideológica son los siguientes.

El descriptivismo, donde el derecho se entiende como un conjunto de proposiciones jurídicas, más que mandadas y queridas -como en la ideología anterior-, verdaderas, consecuentemente, si el derecho es verdadero, es también coherente, dado que lo verdadero no se contradice a sí mismo, así, entre las proposiciones jurídicas se establecen las relaciones lógicas de las proposiciones en

---

<sup>286</sup> Estamos asistiendo a la tesis de identidad del Derecho y el Estado, misma que pasando y legitimando Hegel, presenta y publicita Kelsen.

general y además, el derecho que aún no se conoce puede descubrirse inductivamente, mediante el análisis lógico partiendo de las proposiciones lógicas conocidas.<sup>287</sup>

La otra característica de la ideología leibniziana, era el sistematicismo, donde se entiende el derecho como un conjunto de proposiciones jurídicas, dispuestas y ordenadas cuidadosamente bajo un sistema, donde cada proposición, está en relación sistemática, lógica y conceptual con todas las demás proposiciones jurídicas, propiciando e implementándose esta relación y estas nociones de relaciones, mediante un concepto adecuado y que refleje tal relación ordenada y sistemática, por ello, el tercer elemento característico de la ideología leibniziana, fue el conceptualismo.

Así, en las postrimerías del s. XVII y XVIII, estas dos corrientes ideológicas, se encontraban y entrecruzaban, en la cultura jurídica, encontrando en la corriente pufendorfiana y voluntarista, un favorecimiento general por la legislación nueva que abrogara la vieja y en la corriente leibniziana y racionalista, el ofrecimiento de instrumentos y técnicas de ordenamiento y sistematicidad del derecho, que en forma breve organizara y proyectara cualquier derecho. Este, parece ser el contexto ideológico cultural, que subyace en la conformación del Código de Napoleón y a su vez, soporta la conformación de la Escuela de la exégesis, ya en el amanecer del s. XIX, que ahora brevemente presentamos.

Iniciemos precisamente, situando-definiendo:

La Escuela de la Exegesis designa, de manera colectiva, a los civilistas franceses y belgas que enseñaban, en el siglo XIX, el Código napoleónico con la técnica del comentario artículo por artículo; designa, además, el método o la técnica de la que se valían aquellos juristas, y las ideas generales o ideologías que les eran propias.<sup>288</sup>

Téngase en cuenta que el Código de Napoleón fue publicado en el año de 1804 y con ello, nacía la Escuela de la exégesis, misma que pretendía, en el Código napoleónico, dar respuesta a los problemas de incertidumbre que se presentaba en

---

<sup>287</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 44

<sup>288</sup> *Ibíd.*, p. 64

la resolución de conflictos, pues éstos se dejaban al capricho y arbitrio del juzgador, por lo tanto era mejor, propiciar la certeza jurídica derivada de un conjunto ordenado, articulado y coherente de normas que sirviera de soporte a la cultura jurídica francesa del siglo XX.

La primera codificación europea, fue precisamente el Código de Napoleón, superando todas las anteriores recopilaciones y constituyendo una entidad con unidad orgánica y con artículos bien ordenados y estructurados. Sin embargo, este tipo de pretensiones utópicas de crear un código ideal, universal, válido para todos los tiempos y lugares, pronto, se presentaron reducciones, exageraciones y expresiones como, la consideración de que el derecho sólo era el Código y fuera de él, no había derecho, o lo que llegó a decir, el jurista M. Bugnet: *yo no conozco el derecho civil, sólo enseño el Código de Napoleón*.<sup>289</sup>

Julien Bonnetcase, en una revisión crítica que realiza sobre la escuela de la exégesis distingue tres momentos o períodos de la misma<sup>290</sup>:

- El primer período, período de formación, se extiende desde la promulgación del Código napoleónico (1804) hasta 1825-1830, aquí encontramos un grupo de juristas, representados por C. E. Delvincourt, A. Proudhon, George Antoine Chabot de l'Allier, Charles B. Toullier y el Conde P. Antoine Merlin.
- El segundo período, período de apogeo, se extiende desde el 1830 hasta el año 1880, aquí encontramos los grandes comentadores del Código Napoleónico, entre los cuales se señala a, Alexandre Duranton, Jean Charles Florent Demolombe, Raymond Théodor Troplong, el belga Francois Laurent, entre otros.
- El tercer período, etapa de decadencia, empieza a percibirse a partir de 1880, aun cuando la escuela todavía estaba en apogeo y se agudiza con los problemas traídos por la revolución industrial, parece ser, sobre todo la

---

<sup>289</sup> Citado por: PÉREZ VALERA Víctor Manuel, *Teoría del Derecho*. (Oxford, México 2009) p. 94

<sup>290</sup> Cfr. BONNECASE Julien, *La Science du droit privé en France au debut du XIX siècle...* Citado por TARELLO Giovanni, *Cultura jurídica y política del derecho...* p. 65; Véase también PÉREZ VALERA Víctor Manuel, *Teoría del Derecho...* p. 95

llamada segunda revolución industrial (1880-1914). Aquí se sitúa el último representante Théophile Huc y Baudry-Lacantinerie.

En lo que respecta a principios ideológicos y características de la escuela de la exégesis, deben enunciarse los siguientes.

- El culto al texto de la ley. Existe la concepción de que el derecho es todo él, creado por el legislador, y por lo tanto, es derecho, sólo aquello creado por el legislador. Es una concepción muy *ad hoc* con el concepción burguesa de la cultura jurídica francesa de ese momento histórico, donde, salirse del texto de la ley, es hacer, crear el derecho, pero ello, es completa y absolutamente inviable, pues, el derecho ya está hecho, y si el juzgador se saliera del texto de la ley, estaría haciendo el derecho y con ello estaría usurpando las funciones del legislador y el poder que la nación y autoridad soberana ha otorgado al cuerpo legislativo. Por lo tanto, los estudiosos del derecho, magistrados y jueces, debían centrarse en el estudio, análisis y aplicación del texto legal, entiéndase, código napoleónico.
- La integridad del derecho positivo. La ideología jurídica de la escuela, considera que el código napoleónico, posee en sí mismo o, constituye una disciplina satisfactoria, completa, que contiene y prevé la resolución de toda posible controversia jurídica. Por lo cual, Demolombé afirma: *el juez no puede pretender legalmente que la ley no le dé los medios para resolver la causa que se le presenta*<sup>291</sup> y a propósito de esta actitud cultica y de integridad, expresa Bonnecase: *Jamás escuela alguna hizo profesión de fe más rígida, más completa y más dogmática, que la escuela de la exégesis*<sup>292</sup>
- Predominio de la intención o voluntad del legislador. La escuela de la exégesis, posee la concepción de la ley como expresión de la voluntad de los legisladores históricos, por lo que la interpretación de la ley nunca podrá ir más allá de la misma, igualmente, la investigación sobre la ley o sobre su

---

<sup>291</sup> BONNECASE Julien, *La escuela de la exegesis*. Citado por: TARELLO Giovanni, *Cultura jurídica y política del derecho...* p. 77

<sup>292</sup> BONNECASE Julien, *La escuela de la exegesis*. Citado por: MUÑOZ ROCHA Carlos I., *Teoría del Derecho*. (Oxford, México 2007) p. 223

significado, retorna a centrar la búsqueda y explicación de la esencia de aquel acto de voluntad de la autoridad legislativa que le dio origen, por lo cual, la explicación de la ley, se implementará mediante paráfrasis y ejemplificaciones de la norma misma, sin recurrir a otros elementos de la naturaleza, elementos racionales o elementos ajenos a la norma.

- La omnisapientia del legislador. Derivadamente de las características anteriores, dado el apego estricto a la ley y ante el no descubrimiento total de la voluntad del legislador mediante el estudio de la norma, la ideología misma de la escuela hace suponer la existencia de un legislador, omnisapiente al que no se le escapa nada, un legislador infalible.<sup>293</sup>

El método de la escuela de la exégesis, consiste genéricamente como se deduce y ya lo hemos dicho, en la explicación e interpretación del Código de Napoleón, ahora bien, según el orden seguido en la explicación, puede distinguirse:

- El comentario. Se desarrolla siguiendo el orden de las materias, es decir, la sucesión de los libros, y en los libros, de los títulos del Código, además, por lo general, seguir el orden de las materias del Código, conllevaba al mismo tiempo, seguir el orden de los artículos conforme aparecían en los títulos, este modelo interpretativo, llevaba el nombre de Comentario y por lo tanto se basaba en el orden organizativo del Código, supone un orden pre-establecido por la propia legislación para resolver cualquier caso por parte de la autoridad jurisdiccional, misma que no requería ir más allá de la reseña analítica de los artículos del Código.
- El tratado. Cuando el orden seguido era el de los títulos, pero no el de los artículos, la obra metódica se consideraba, tratado, sin embargo, este método se consideraba el método propio de la escuela dogmática, por lo cual, era mayormente preferido el método del comentario.

---

<sup>293</sup> Cfr. CARMONA TINOCO Jorge Ulises, “La interpretación judicial del Derecho” en línea: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/867/4.pdf> Consultado el 21 de febrero de 2018

- Principios o elementos. Junto al Comentario y el Tratado, algunas pocas veces existía lugar para una nueva forma de implementar la exégesis, con lo que se le llamó, según la tradición del s. XVIII, los Principios o elementos, que en forma histórico-comparativa se integraban en el ejercicio exegético.

De las tres formas de realizar la exégesis, existió una notable preferencia por la obra en forma de Comentario y de cualquier técnica cercana a la forma de éste, pues se imponía la idea de la máxima adhesión a la letra de la disposición ya codificada, misma que poseía el carácter de no contradictoria y además era o estaba ya en un planteamiento, eminentemente coherente y en sistematicidad con toda la legislación napoleónica.<sup>294</sup>

### **1.3. La vertiente jurídico-racionalista de origen kantiana: el formalismo kelseniano.**

En el análisis o revisión de cualquier positivismo jurídico, se impone como necesario retomar el pensamiento del jurista vienés del siglo XX, Hans Kelsen, considerado el padre y máximo exponente del positivismo jurídico contemporáneo, quien además de sostener que no hay más derecho que el positivo, niega toda validez al problema del derecho natural, e incluso asevera que las normas del derecho positivo podrían tener cualquier contenido.<sup>295</sup>

Iniciemos enfatizando el hecho de que, en el siglo XX, la historia del derecho se encuentra ligada, más íntimamente que antes, a la historia político-social general, por lo tanto, para valorar integralmente el derecho, se requiere hacerlo no desde un punto de vista meramente jurídico, sino también desde una perspectiva política y económica.<sup>296</sup>

---

<sup>294</sup> Cfr. TARELLO Giovanni, *Cultura jurídica y política del derecho...* pp. 70-71

<sup>295</sup> Cfr. KELSEN Hans, *Justicia y derecho natural. Crítica del derecho natural (ensayos)*. (Taurus, Madrid 1959)

<sup>296</sup> Cfr. FLORIS MARGADANT Guillermo, *Panorama de la Historia Universal del Derecho*. (Porrúa, México 2000) p. 409

Precisamente, la historia del siglo XX coloca una huella indeleble en Kelsen, dado que desde la situación político-social de ese momento, recoge la preocupación científicista propia de la época, sobre todo en la vertiente del empirismo lógico, como más adelante expondremos. Cuando hablamos de huella indeleble en Kelsen respecto de este hecho, lo decimos precisamente porque este hecho constituye la pretensión fundamental de Kelsen en *La Teoría Pura del Derecho*: depurar el derecho de todo aquello que no sea esencialmente jurídico, es decir, presentar el derecho en sí mismo, por lo tanto, eliminar toda connotación y elemento sociológico, político, económico..., si nos damos cuenta, a ejemplo de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, pero aquél, en el campo del Derecho.

Acercándonos al tema fundamental que nos ocupa en esta investigación, debemos situar la inmediatez geográfica e ideológica de la Teoría Pura del Derecho, es decir, situemos tanto el lugar, como el pensamiento que presenciaron la llegada de Hans Kelsen.

### **1.3.1. El espacio de origen: Viena y el trasfondo histórico-científico.**

Una cultura brillante es como se ha descrito a Viena en el inicio del siglo XX, algunos la han considerado *la Atenas del siglo*<sup>297</sup>, aunque ello se le pueda aplicar sólo por sus rendimientos culturales, pues su desarrollo social y económico posee una fisonomía totalmente distinta. En Viena, la capital del Imperio Austro-húngaro, permeada de música y arte, surgen las corrientes filosóficas, científicas y artísticas que alimentaron culturalmente al siglo XX:

- La escuela psicoanalítica con Freud y sus discípulos.
- La música dodecafónica de Schönberg, Alban Berg y Antón Webern.
- El positivismo lógico de Moritz Schlick, Otto Neurath, Rudolf Carnap y, de algún modo también, Karl R. Popper.
- Wittgenstein era austriaco.

---

<sup>297</sup> SCHMILL O. Ulises, en la Introducción a: KELSEN Hans, *Problemas capitales de la Teoría Jurídica del Estado*. (Porrúa, México 1987) p. XII

- La Jurisprudencia pura de Hans Kelsen, Adolf Merckl, Alfred Verdross, Franz Weyr, Fritz Sander.
- La termodinámica estadística de Boltzmann.
- En literatura aparece Schnitzler, Rilke y Hoffmannstall.
- La pintura de Klimt, Schiele y Kokoschka.
- Aparecen los precursores de la escuela de Arquitectura del Bauhaus con Adolf Loos y Otto Wagner.
- Surgieron otras figuras ilustres como: Karl Kraus, Fritz Mauthner, Otto Weininger, Robert Musil, Herman Broch, el gran físico y filósofo Ernest Mach, la escuela austriaca de economistas de Ludwig von Mises, Bohm-Bawerk y Menger.

La sociedad vienesa, burguesa y conservadora de principios del siglo XX, constituyó el objeto contra el que lucharon las corrientes culturales enunciadas; y en esta sociedad, de incesante influencia mutua, que reproducía formas de vida y lenguajes varios, la comunicación resultaba compleja y difícil.<sup>298</sup>

En general, los creadores culturales de aquella época, intentaron establecer la unidad entre el pensamiento y la acción, entre el lenguaje y su contenido, entre la moralidad y las formas de vida existentes, en total contraste con las prácticas tradicionales y ornamentistas de la Viena anterior.

La Teoría Pura del Derecho, teniendo determinado su objeto de conocimiento: <derecho positivo>, se inserta por completo histórico-científicamente, en la tradición del positivismo jurídico-estatal, tal como se desarrolla en el siglo XIX en el ámbito cultural vienés y que, según Robert Walter, puede señalarse con el nombre de Laband.<sup>299</sup> Esta vinculación con Laband, debe explicitarse biográficamente: con Laband y Otto Mayer realizó Edmund Bernatzik en Strassburg (1854-1919) un <círculo> de investigación y posteriormente (1894-1919) él se convirtió en la cabeza dogmática vienesa del derecho público; Kelsen fue su

---

<sup>298</sup> Cfr. SCHMILL O. Ulises... p. XIII.

<sup>299</sup> Cfr. WALTER Robert, *La doctrina del Derecho de Hans Kelsen*. ((Universidad Externado de Colombia, Bogotá 1999) p.40

discípulo y se constituyó en su sucesor. Explicitemos la alusión al objeto de conocimiento, <derecho positivo>:

El objeto que la Teoría Pura del Derecho quiere aprehender es aquel que en la tradición de la ciencia jurídica ha sido designado como *derecho positivo*. Ella busca determinar ese objeto más de cerca:

- a) Deben ser prescripciones impuestas por seres humanos, sea por medio de actos de voluntad explícitos o mediante costumbre; no, pues, por reglas atribuidas a autoridades sobrehumanas, como Dios o la naturaleza.
- b) Deben ser prescripciones establecidas para los seres humanos, o sea, destinadas a éstos. Para esbozar un poco esta <destinación> a seres humanos habría de decirse que ella los abarca en cuanto les prescribe una determinada conducta –disponiendo habitualmente de fuerza coercitiva organizada- o les habilita para determinados actos.
- c) El sistema de reglas que ha sido tenido en cuenta ha de ser efectivo, es decir, en general seguido o cumplido.<sup>300</sup>

Sin embargo, la diferencia fundamental de la doctrina de Kelsen y la doctrina del positivismo jurídico-estatal estriba en la base crítico-cognoscitiva de su teoría, lo cual, Robert Walter evidencia con la doctrina de la norma fundamental.<sup>301</sup> De esta forma, el viejo positivismo se convierte en el positivismo jurídico crítico de la Teoría Pura del Derecho.

La Teoría Pura del Derecho, al contrario de lo que frecuentemente se supone, nada tiene que ver con el positivismo filosófico, ni tampoco con el neopositivismo del círculo de Viena próximo a Moritz Schlick.<sup>302</sup> *Sin duda, la Teoría Pura del Derecho se liga con el empirismo lógico en el empeño por el conocimiento racional y la ética de la pureza metódica*<sup>303</sup>.

---

<sup>300</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 31

<sup>301</sup> *Ibíd.* p. 41

<sup>302</sup> Como sabemos, Schlick rechaza por principio una consideración normativa, lo que Kelsen no podía aceptar, sino al contrario, constituye un elemento esencial de su positivismo: la normatividad.

<sup>303</sup> WALTER Robert, *La doctrina...* p. 43

### 1.3.2. Nacimiento y desarrollo de la teoría Pura del Derecho (1905-1939).

En la época de estancia y enseñanza en Viena, Kelsen escribió varias de sus obras fundamentales, partiendo de la famosa *Hauptproblem...* (Problemas Capitales de la Teoría del Derecho Político desarrollados a partir de la teoría de la proposición jurídica) de 1911, sustentó las bases definitivas de su teoría. Con esto, aparece primeramente lo que se llamó, Escuela Normativa del Derecho y luego, Escuela de Viena o, más aún, Escuela de la Teoría Pura del Derecho.

Una verdadera escuela fue la que se constituyó en torno a la Teoría Pura del Derecho –creación original de Kelsen-, que varios estudiosos, así como un núcleo calificado de discípulos, completaron y enriquecieron. En esta escuela distingamos varios momentos:<sup>304</sup>

- El grupo inicial: A. Merckl, A. Verdross, F. Sander, F. Kaufman y F. Schreier.
- Se incorporaron posteriormente: R. Métall, J. Kunz y W. Henrich.
- Participaron también algunos extranjeros: L. Pitamic de Yugoslavia, F. Weir de Checoslovaquia.
- Igualmente, también extranjeros, dos españoles: Luis Recaséns Siches y Luis Legaz y Lacambra. Éstos se incorporaron hacia finales de la década de 1920 y estaban llamados a tener gran influencia tanto en España como en toda la América hispana.

La Escuela de Viena, trascendió notablemente su lugar de origen, sobre todo cuando Kelsen abandonó Viena, su estancia en Ginebra y radicación en Estados Unidos a comienzos de la década de 1940, le abrieron nuevos horizontes de expansión y desarrollo en el mundo de habla francesa y en el ámbito del *Common Law*, es en esta época, cuando ven la luz sus dos obras capitales: La Teoría Pura del Derecho (primera edición en Alemán en 1934) y la Teoría General del Derecho y del Estado (en inglés, 1945).<sup>305</sup>

---

<sup>304</sup> Cfr. CRACOGNA Dante, *Cuestiones Fundamentales de la Teoría Pura del Derecho*. (Fontamara, México 1998) pp. 14-15

<sup>305</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 15

Como ya enunciamos, en América Latina el conocimiento de Kelsen se expandió gracias a Recaséns Siches y Lecaz y Lacambra, quienes tradujeron directamente de sus obras.<sup>306</sup> Otra labor de difusión de la Teoría Pura del Derecho, ha sido constituida por la Escuela Ecológica del Derecho en la Argentina, y la labor del Dr. Luis Recaséns Siches en México. Por otra parte, en los Estados Unidos y países del *Common Law* en general, la influencia de Kelsen ha sido y permanece mucho más limitada.

El desarrollo de la Teoría Pura del Derecho data de 1911 (desde una perspectiva bibliográfica) y más aún, proviene desde 1905 o antes, según veremos.<sup>307</sup>

Los estudios de Bachillerato, le parecían a Kelsen, una enseñanza deficiente y por ello, en sus últimos años le disgustaba la enseñanza tradicional. Sus aficiones académicas se tornaban hacia la Literatura –principalmente las literaturas alemana y austriaca- y después, hacia la filosofía. La filosofía materialista no le satisfizo, pero en cambio, la filosofía idealista alemana hizo la más grande impresión sobre él, impresión decisiva en su vida y su obra. Una honda y marcada impresión dejó en Kelsen la lectura de Shopenhauer, como el mismo lo dijo: *Recuerdo muy bien la conmoción profunda que sentí cuando leí por vez primera que la realidad del mundo externo es problemática.*<sup>308</sup>

Para él, que se rebelaba contra la enseñanza tradicional del Liceo, la concentración sobre el Yo fue sumamente agradable: el enunciado de que es el Yo el que en el pensamiento se crea su objeto.

Nótese: aquí es donde hay que situar el rompimiento y separación de Kelsen con su entorno y realidad. A partir de ese momento, a Kelsen, temáticamente la realidad le aporta elementos de estudio y reflexión, pero *su auténtico objeto de análisis y estudio* él lo crea en su pensamiento, es decir, su pensamiento no está basado en la realidad, sino en el mismo pensamiento lógico, sin que éste implique

---

<sup>306</sup> En español, la primera edición de la Teoría Pura del Derecho fue publicada en Buenos Aires en 1941 y a ella le siguieron muchas otras traducciones, especialmente en México y Argentina.

<sup>307</sup> Cfr. KUNZ Josef L., *La Teoría Pura del Derecho*. (Imprenta Universitaria, México 1948) p. 9

<sup>308</sup> Citado por KUNZ Josef L., *La Teoría Pura...* p. 14

referencia necesaria alguna con la realidad. Influencia clara de Shopenhauer y sobre todo del idealismo Kantiano-hegeliano. En efecto, muy joven, siendo todavía estudiante en el Liceo, Kelsen comenzó a leer a Kant.

Por otra parte, la gran impresión de Kelsen en las conferencias tradicionales fue:

... en primer lugar, la completa falta de exactitud y de fundamentación sistemática, y más aún la terrible confusión en el planteamiento de los problemas, la constante confusión entre lo que es Derecho Positivo y lo que –desde tal o cual punto crítico de valoración- debería ser Derecho Positivo, y la continua confusión entre la cuestión de cómo deben actuar los hombres según el Derecho Positivo, y cómo actúan de hecho. Estas impresiones crearon en Kelsen la idea de una estricta separación entre una teoría del Derecho positivo de un lado, y la ética, la política y la sociología, por otra parte. Creció en Kelsen como tema central la idea de la <pureza del método>, hallada mucho más por instinto que por estudios sistemáticos y filosóficos.<sup>309</sup>

Por todo lo anteriormente enunciado, Kelsen inició a trabajar en su primera gran obra en 1903, dos años antes de terminar sus estudios y, posteriormente, de 1905 a 1911 se dedicó a configurar esa obra. Años en los cuales se sentía *casi embriagado por el pensamiento de crear una obra verdaderamente original, de abrir, por vez primera, sendas completamente nuevas para la ciencia del Derecho*.<sup>310</sup>

El inicio explícito de la Teoría Pura del Derecho, puede situarse perfectamente en el año de 1911, cuando Kelsen publicó su gran obra: Problemas Capitales de la Teoría de Derecho Constitucional<sup>311</sup>. Joseph Kunz en la obra que hemos venido citando, valora los *Hauptprobleme* como la obra más genial de Kelsen –entre todas las demás-, y en donde, según él, ya está claramente delineada la Teoría Pura del Derecho, pues en ella encontramos:

- La base filosófica kantiana.

---

<sup>309</sup> *Ibíd.*, p. 16

<sup>310</sup> *Ibíd.*, p. 17

<sup>311</sup> *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatz.*

- La estricta separación entre los mundos del ser y del deber ser, entre las ciencias naturales y las ciencias normativas, entre causalidad e imputación jurídica, entre ciencia del Derecho y Sociología, entre ley causal y norma.
- La concentración de la teoría en el concepto de la norma jurídica.
- La comprensión de la norma jurídica como juicio hipotético.
- El Derecho como sistema de normas.
- La doctrina de la personalidad jurídica como punto final de imputación jurídica, como personificación de un orden jurídico parcial.
- La idea de la norma básica (fundamental).
- Los primeros comienzos de la doctrina de la identidad del Estado y del orden jurídico nacional.

Es conveniente mencionar que esta gran obra fue escrita, sin contar con un conocimiento profundo de la filosofía kantiana, aunque, como ya habíamos dicho, Kelsen había empezado a estudiar a Kant desde sus últimos años de Bachillerato. Sin embargo, posteriormente se dedicó a estudiar a fondo tal filosofía, pues, en los <Kant-Studien>, se publicó una reseña en donde se hablaba del paralelismo entre las doctrinas kelsenianas y la escuela kantiana de Marburgo. Estos estudios, fueron los que condujeron a un cierto enlace de la Teoría Pura del Derecho, con el método trascendental kantiano y con los conceptos particulares de la escuela de Marburgo. Principalmente los siguientes dos conceptos:<sup>312</sup>

- Siguiendo a Windelband, el <deber ser jurídico> es considerado como un concepto completamente independiente del deber ser ético, como la expresión de la autonomía del Derecho. Se acentúa el logicismo contra el psicologismo.
- Acepta Kelsen la posición fundamental de Cohen, según la cual la dirección del conocimiento determina el objeto del conocimiento, y de acuerdo con la que éste es producido por vía lógica desde su origen.

---

<sup>312</sup> Cfr. KUNZ Josef L., *La Teoría Pura...* p. 19

De esta forma, la Doctrina Pura del Derecho, aparece como un ensayo de aplicación del método trascendental kantiano a la ciencia del Derecho.

En la obra de 1911, encontramos ya los rasgos esenciales de la Teoría Pura del Derecho, sin embargo, constituye sólo el principio de un desarrollo, el punto de partida de una larga evolución, no solamente en lo que respecta al ámbito filosófico, sino también en cuanto al aspecto teórico de su doctrina.

En esta obra de 1911, el planteamiento jurídico de Kelsen, es todavía presentado exclusivamente desde un punto de vista puramente estático. La Teoría Pura del Derecho evoluciona, gracias a dos de los primeros discípulos de Kelsen.

Primeramente, Adolf Merckl, con la doctrina de la Pirámide jurídica. Efectivamente, Merckl, influye decisivamente en su maestro introduciendo el criterio dinámico: el punto de vista de la creación dinámica del derecho, de la auto-creación del derecho. Este punto de vista fue completamente adoptado por Kelsen y transformó la Teoría del Derecho; a esta influencia debemos la doctrina de la pirámide jurídica, sobre la creación del Derecho por escalones o grados, es decir, la afirmación de que todas las normas de un orden jurídico positivo deben ser reducidas y soportarse en la norma fundamental.

La norma básica adquiere además el sentido de que, no es solamente postulado de la posibilidad del conocimiento del Derecho, sino también es, la garantía de la unidad de un orden jurídico positivo, es decir, el común título de validez formal de todas las normas de un mismo sistema de Derecho.

Seguidamente, Alfred Verdross, el famoso internacionalista de la Universidad de Viena, pues, mientras que en la obra de 1911, Kelsen se limita exclusivamente al Derecho nacional, posteriormente, encontramos la influencia de Alfred Verdross, siendo éste, el primero en aplicar la teoría Pura del Derecho al Derecho Internacional, aportación incorporada completamente por Kelsen a la Teoría Pura. A partir de este momento, la Teoría Pura del Derecho, no puede limitarse a tal o cual Derecho Positivo nacional, sino, por el contrario, debe contemplar e incluir la

pluralidad de todos los derechos positivos nacionales bajo la visión y perspectiva del Derecho Internacional.

Precisamente, esta unidad de la pluralidad de los Derechos nacionales está hondamente cimentada en la norma básica del Derecho Internacional, pues, según Kelsen, los Derechos nacionales aparecen como órdenes jurídicos parciales delegados por el Derecho Internacional.<sup>313</sup>

Lógicamente, el planteamiento anterior nos conduce al problema de las relaciones entre el Derecho internacional y los Derechos nacionales, paralelamente también, se plantea el problema de la igualdad jurídica de los Estados soberanos. Los Estados soberanos son considerados iguales, no obstante su enorme y evidente falta de igualdad de hecho, porque están sujetos de igual manera al Derecho Internacional. Todo este nuevo desarrollo condujo en 1920 a la publicación de la obra de Kelsen: El problema de la Soberanía y la Teoría del derecho Internacional.

Sin embargo, en la introducción del Derecho internacional a la Teoría Pura del Derecho, se condujo a otro problema pues, en un principio, Kelsen había tomado en consideración solamente el Derecho que ha alcanzado cierto grado de progreso, pero, respecto del Derecho internacional, se encontró frente a un Derecho primitivo. La cuestión se presentó en los términos: ¿Dónde está la línea divisoria entre un Derecho avanzado y un Derecho primitivo? Donde, después de un largo análisis, cuando la teoría pura del Derecho, explicó el Derecho Internacional, se hizo posible también la inclusión en ella de los Derechos primitivos. En un trabajo que, al respecto elaboró Kelsen, titulado, flaquezas del Derecho Internacional, elaboró una exposición teórica que muestra que las flaquezas del Derecho Internacional son los signos necesarios de un Derecho primitivo, a saber:<sup>314</sup>

- Falta de la división del trabajo.

---

<sup>313</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 22

<sup>314</sup> Cfr. *Ibíd.* p. 25

- Inexistencia de órganos especiales para la creación, la administración y la ejecución del Derecho.
- Inexistencia de tribunales con jurisdicción compulsiva.
- En suma: auto-ejecución del Derecho por los sujetos (llamada guerra y represalias en Derecho Internacional).
- Responsabilidad colectiva, no individual.
- Responsabilidad por hecho, no por falta.
- Validez de los tratados otorgados por la fuerza, como en todo Derecho primitivo; creación de las normas jurídicas tan sólo por vía de costumbre.

Ahora bien, otro elemento de radical importancia es lo que respecta al método en la Teoría pura del derecho, un punto importante de la obra kelseniana de 1911, está constituido por la pureza del método. En ella encontramos dos acciones fundamentales.<sup>315</sup>

La primera *actio finium regundorum* fue dirigida principalmente frente a la Sociología. En el mismo año de 1911, Kelsen publicó su trabajo sobre, los límites entre los métodos jurídico y sociológico, y un poco después, su libro, los conceptos sociológico y jurídico del Estado. Esta división rigurosa entre jurisprudencia y sociología no significa, como algunos críticos han dicho, equivocándose plenamente sobre el sentido de la Teoría Pura del Derecho, que Kelsen niegue la posibilidad científica de la sociología, o su valor. De hecho, Kelsen de alguna forma, también es sociólogo.

La segunda *actio finium regundorum*. Mientras que el libro de 1911 está principalmente dirigido a trazar las fronteras entre jurisprudencia y sociología, hay que añadir que, en la ulterior obra kelseniana, la otra *actio finium regundorum* para con la política y la ética, gana cada vez una importancia más considerable. Se trata del problema del llamado Derecho Natural. Estudios que culminan en su libro de 1928 sobre, Los fundamentos filosóficos del Derecho natural y del positivismo jurídico. En esta obra, Kelsen, según Kunz, tampoco niega la existencia de un

---

<sup>315</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 27

complejo llamado Derecho natural, no niega en modo alguno la inmensa importancia histórica del Derecho natural para la evolución histórica del Derecho, lo único que dice es que el llamado Derecho natural no es Derecho.<sup>316</sup>

Para Kelsen, el llamado Derecho natural no es derecho, sino ética o política, es un proyecto ideal sobre lo que el derecho positivo debería ser, considerado desde tal o cual punto de vista valorativo, por lo tanto, no tiene que ver con el derecho sino, con la justicia, además, no puede servir para la construcción teórica del Derecho, sino para la construcción axiológica del Derecho. La Teoría Pura del Derecho se limita voluntariamente a constituir una teoría del Derecho, no es ni quiere ser una teoría de la justicia.

El desarrollo de la doctrina sobre la Teoría Pura de Kelsen, desde su gran obra de 1911, culminó en aquella época en su gran libro de 1925: Teoría General del Estado; editado originalmente en alemán y cuya publicación en español fue hecha por Luis Legaz y Lacambra.

Esta obra es fundamental en la teoría que ahora nos ocupa, ofrece por vez primera una exposición completa y sistemática de la Teoría Pura del Derecho en la forma concebida en aquel momento. Algo de suma importancia, que hemos venido subrayando a lo largo de este trabajo: Filosóficamente la obra de 1925 significa el apogeo de la conexión entre la Teoría Pura del Derecho y la filosofía neokantiana y el método trascendental.<sup>317</sup>

Junto a lo anterior, esta obra, introduce en la Teoría Pura del Derecho un nuevo pilar, que ha llegado a ser una pieza fundamental: la teoría de la centralización y de la descentralización. Esta teoría auténticamente jurídica reemplaza las exposiciones tradicionales y ambiguas semi-políticas y semi-sociológicas, sobre las formas de organización del Estado.

---

<sup>316</sup> ¿Cuál sería la diferencia entre negar el Derecho natural y, negarle la esencia-existencia jurídica al Derecho natural?

<sup>317</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 31

La tesis muy contemporánea de la identidad del Estado con el orden jurídico, se encuentra magistralmente y con todo rigor, expuesta en esta obra de 1925. Al respecto, expresa Kelsen, *probablemente fue el caso de la vieja Austria el que me sugirió la tesis de la identidad entre el Estado y el Derecho. Y como, esta tesis forma parte integral de la Teoría Pura del Derecho, se puede decir en verdad que esta teoría es una doctrina específicamente austriaca.*<sup>318</sup>

Posteriormente, aparece otra idea nueva, que se constituyó en otro pilar de la Teoría Pura del Derecho: la idea de que el Derecho no puede tomar en consideración, hechos desnudos, sino solamente hechos constatados auténticamente por la autoridad competente.<sup>319</sup>

Con esta adición a la Teoría pura del Derecho, todo parecía que Kelsen, ocupado en estudios de Derecho internacional, sobre los temas relativos a la política y a la técnica de esa rama jurídica, e interesado en problemas de Sociología y de Filosofía, había ya dado la versión definitiva de su Teoría en el breve libro publicado en 1934 (en alemán) y titulado concomitantemente: Teoría Pura del Derecho.

#### **1.4. La vertiente sociológico-jurídica: la escuela escandinava y Ross.**

Una de las grandes expresiones del positivismo jurídico, que en varias ocasiones se ha situado y contemplado en una situación aparte del ius-positivismo, lo constituye el realismo sociológico jurídico<sup>320</sup>, revisemos brevemente los datos centrales del realismo jurídico, su expresión en la escuela escandinava y finalmente, el planteamiento jurídico positivista de Ross, en su teoría del realismo jurídico, todo ello, con la pretensión de nuestro objeto de estudio en este último bloque, el contraste y presencia de la posmodernidad en el ámbito jurídico, en búsqueda de la presencia o preeminencia del sujeto en una actitud posmoderna continuadora del

---

<sup>318</sup> *Ibíd.*, p. 33

<sup>319</sup> Démonos cuenta cómo, inicia Kelsen a evolucionar desde el idealismo kantiano –y con base en él- hacia el formalismo típico expuesto por la doctrina kelseniana –y que posteriormente evidenciaremos-.

<sup>320</sup> Cfr. DE LA TORRE RANGEL Jesús Antonio, *O. C.*, pp. 90-92

antropocentrismo de la modernidad, o la presencia del *nihil*, en una actitud posmoderna de corte nihilista, heredada de Nietzsche como padre en la cultura post.

#### 1.4.1. El realismo jurídico.

El realismo ha constituido una corriente de pensamiento que ha acompañado, la historia misma del pensamiento filosófico de todos los tiempos –en la exposición histórica del occidente europeo–, desde el realismo platónico, donde lo único real y auténticamente verdadero eran las ideas del *topos uranus*, de las cuales, el mundo sensible sólo era expresión, sombra y manifestación, así como el realismo metafísico aristotélico, que centra la realidad de la existencia en la expresión entitativa de los entes reales, existentes en sí mismos y no manifestación de una idea, ni emanados del éter cósmico, sino simplemente de la realidad fáctica y ontológica de los mismos, existen además, a lo largo de la historia del pensamiento, varias expresiones del realismo.

El realismo que ahora nos ocupa, se sitúa en el amplio marco de realismo contemporáneo, pudiéndose situar el inicio del mismo, en el año de la muerte de Nietzsche, efectivamente el 1900, marca la pauta de inicio de una de las grandes corrientes del pensamiento filosófico del siglo XX, inicio asociado con la aparición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900-1901), con *The Principles of mathematics* de Russel (1903) y con las *Principia ethica* y *The Refutation of idealism* de Moore (1903).<sup>321</sup>

Conforme a Bertrand Russel, pueden identificarse debidamente tres características centrales del realismo contemporáneo:

- Primero, la consideración unitaria de la ciencia y la filosofía, donde filosofía y ciencia, no poseen una verdad propia, ni método para llegar a ella, pues simplemente poseen unidad en planteamiento, en método y en alcances, en

---

<sup>321</sup> Cfr. HIERRO Liborio, “Realismo jurídico” en: GARZÓN VALDÉS Ernesto – LAPORTA Francisco J., *El derecho y la justicia*. (Trotta, Madrid 2000) p. 77

una expresión y visión unitaria, desde un planteamiento derivado de la filosofía analítica.

- Segundo, el análisis como método, mediante el cual se pretende determinar las ideas fundamentales de las ciencias y conformar una sistematización coherente de las distintas ciencias.
- Tercero, el pluralismo como metafísica, donde, aquellas visiones filosóficas universales y totalizantes, ya no existen, sino más bien se convive y fundamentan las ciencias en su conjunto, pero partiendo de la especificidad y pluralidad de cada una de ellas, es decir, se parte ontológicamente, no de la unidad del ente sino de su multiplicidad.<sup>322</sup>

La naturaleza anti-idealista propia del realismo contemporáneo, oponente y reaccionaria, contra el idealismo heredado de la modernidad kantiano-hegeliana, va a constituir, además, una característica central del pensamiento filosófico de principios del siglo XX y dicho pensamiento filosófico se va expresar al mismo tiempo en las ciencias sociales y parece ser que con mayor manifestación e intensidad en el pensamiento jurídico.

Precisamente, la problemática en el terreno de la discusión intelectual común a las diversas corrientes y expresiones anti-formalistas y las respuestas elaboradas allí, como, la relación entre validez de la ley y su aplicación efectiva, la relación entre el Derecho y la fuerza o el análisis de la función creadora de derecho por parte de la autoridad jurisdiccional, entre otras, dieron origen a la expresión-conformación-consolidación de dos grandes escuelas bien identificadas y soportadas teórica y espacio-temporalmente de realismo jurídico:

- El realismo jurídico norteamericano.
- El realismo jurídico escandinavo.

En esta noción amplia de realismo jurídico, expresa Giuseppe Lumia:

---

<sup>322</sup> Cfr. *Ibidem*.

El realismo jurídico constituye el encuentro, en el terreno de los estudios sobre el Derecho, de los puntos de vista epistemológicos del neopositivismo con las doctrinas pisco-sociológicas comportamentistas y pragmatistas dominantes en la cultura americana y no extrañas a ciertos ambientes europeos. Del neopositivismo de la Escuela de Viena el realismo jurídico repite los presupuestos metodológicos de la Ciencia del Derecho, pretende, en efecto, borrar de la Ciencia del Derecho cualquier referencia al deber-ser, no sólo en el significado trascendental que a este término daba la doctrina del derecho natural, sino también en el significado que le atribuye Kelsen, de mera categoría lógico-trascendental; e intenta reducir el conocimiento jurídico a términos de enunciados sobre la realidad (*is propositions*).<sup>323</sup>

En la presente investigación, dada la pretensión revisora de los grandes momentos del positivismo en la historia contemporánea y habiendo identificado en ellos en su segundo momento a Alf Ross, nos centraremos en el realismo escandinavo y subsecuentemente en el planteamiento filosófico jurídico de Ross.

#### **1.4.2. El realismo jurídico escandinavo.**

Mencionábamos en supra líneas, el impacto de las ideas del realismo contemporáneo en el ámbito jurídico, enfatizando que, dicha área jurídica constituye el espacio de mayor expresión e intensidad de las ideas en contra del idealismo moderno de inspiración alemana, específicamente del idealismo kantiano-hegeliano.

Es en efecto, en el espacio filosófico nórdico, donde Axel Hägerström y Adolf Phalen, fundan la escuela de pensamiento jurídico, denominada, realismo jurídico escandinavo, específicamente la Escuela de Uppsala, es la que posibilita la expresión de dicha nueva teoría-escuela, al lado de célebres juristas como, Vilhelm Lundstedt, Karl Olivecrona, Alf Ross, Per Olof Ekelöf y Tore Strömberg, bajo la dirección y liderazgo de Hägerström, quien desde su cátedra de Filosofía práctica, abordó y desarrolló con la complejidad y profundidad necesarias, varios problemas de filosofía jurídica, conformando la línea de pensamiento respectiva y

---

<sup>323</sup> LUMIA Giuseppe, *Il Diritto tra le due culture*. (Giuffré, Milano 1974) p. 188. Citado por: HIERRO Liborio, "Realismo jurídico" en: GARZÓN VALDÉS... pp. 78-79

cohesionando el anterior grupo de intelectuales juristas. La escuela de Uppsala, converge considerablemente con el neopositivismo en los siguientes tres puntos:

- La crítica al idealismo, donde converge con Moore y su neorrealismo.
- La crítica a la metafísica propia del círculo de Viena y también abordado por la presente Escuela de Uppsala.
- La negación del carácter cognoscitivo de los juicios de valor, que constituye una actitud general del neopositivismo y que comparte específicamente con el emotivismo.<sup>324</sup>

Ante la disputa histórica y la complejidad del debate filosófico jurídico de todos los tiempos entre el ius-positivismo y el ius-naturalismo, el realismo jurídico escandinavo, surge y se auto presenta como la opción alternativa, bajo la convicción fundamental de que, el positivismo, específicamente el positivismo dogmático construido en la segunda mitad del siglo XIX, empleaba inconscientemente la epistemología y el método del iusnaturalismo racionalista, lo cual le imposibilitaba para realizar una explicación científica del derecho, siendo así, ambas corrientes, positivismo y naturalismo jurídicos, constituían las variantes material y formal respectivamente del idealismo jurídico construido durante el siglo XIX.

El realismo jurídico escandinavo, en oposición total a la teoría y concepción normativista en general y a la kelseniana en particular, se negaba a la concepción reductiva del derecho sólo a normas y no a hechos, y aquí, también difería del realismo norteamericano, que reducía el derecho a hechos sociales, más bien consideraba que: *la inclusión de las realidades psicológicas constituía la aportación específica del realismo escandinavo*<sup>325</sup>, lo cual conlleva una reinterpretación del concepto de norma como expresión que también refleja y crea actitudes, por lo tanto, la perspectiva de ciencia del derecho se va a plantear como una rama de la doctrina de la conducta humana, particularmente de la teoría social.

---

<sup>324</sup> Cfr. HIERRO Liborio, “Realismo jurídico” en: GARZÓN VALDÉS... p. 81

<sup>325</sup> ESQUIVEL PÉREZ Javier, “La teoría de Alf Ross como teoría general del derecho” en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l:3832> Consultado el 24 de febrero 2018

Tres etapas pueden clasificarse en la existencia del realismo jurídico escandinavo:

- La primera, fase de formación, cuya característica es la existencia de una cierta ortodoxia empirista, se sitúa desde los años 30 hasta la Segunda Guerra mundial. Dos obras representativas de esta etapa son, *Law as Fact* de Olivecrona (1939) y *Kritik der Sogenann-ten praktischen Erkenntnis. Zugleich Prolegomena zu einer Kritik der Rechtswissenschaft* de Ross (1933).
- La segunda, fase de apogeo, que se caracteriza por la recepción e integración de la filosofía analítica y la disminución de la ortodoxia empirista inicial, así como por la influencia de la escuela en el pensamiento jurídico occidental; esta etapa se extiende desde la guerra hasta los años 60. Dos obras representativas de esta etapa son también, *Legal Language and Reality* de Olivecrona (1962) y *On Law and Justice* de Ross (1958).
- Una tercera etapa, de decadencia, es aquella, en la que el realismo escandinavo se desvanece como escuela y se incorpora simultáneamente al desarrollo del positivismo analítico, que es precisamente cuando como corriente de pensamiento jurídico llama la atención como una de las corrientes más significativas del pensamiento jurídico contemporáneo; esta etapa se extiende desde 1965 hasta después de los 70, coincidiendo con la muerte de Ross (1979) y Olivecrona (1980). Igualmente dos obras representativas de esta etapa son, *Directives and Norms* de Ross (1968) y la nueva versión de *Law as Fact* de Olivecrona (1971).<sup>326</sup>

#### **1.4.3. El realismo de Alf Ross.**

Parece ser que el exponente mayormente representativo del realismo jurídico escandinavo o, como lo llama García Máynez, del Realismo sociológico jurídico es

---

<sup>326</sup> Cfr. HIERRO Liborio, “Realismo jurídico” en: GARZÓN VALDÉS... p. 82

precisamente Alf Ross<sup>327</sup>, por ello precisamente nuestro segundo bloque de análisis argumentativo en esta primera parte del tercer capítulo, culmina con él.

Iniciemos precisando el sentido específico de realismo jurídico que entiende y posee Ross, el cual, según Eugenio Bulygin:

Si por realismo jurídico se entiende una teoría para la cual el derecho no consiste en normas, sino en algún tipo de hechos (como, por ejemplo, conductas de los jueces y otros funcionarios), entonces Alf Ross ciertamente no es un realista. Para Ross el derecho es un conjunto de normas y las normas son directivas, prescripciones, que pertenecen a una categoría semántica distinta de las proposiciones descriptivas. Por consiguiente, Ross rechaza toda interpretación reduccionista de las normas que pretende reducirlas a proposiciones descriptivas de ciertos hechos (como por ejemplo: predicciones de futuras sentencias judiciales).<sup>328</sup>

Conforme a ello, para Alf Ross, la Teoría General del Derecho, posee como cometido, plantear adecuadamente y resolver tres grandes problemas:

- El problema del concepto y naturaleza del derecho.
- El problema del fin o idea del derecho.
- El problema de la relación o interferencia entre Derecho y sociedad.

En esta breve presentación que intenta plantear los elementos principales, centrales de la Teoría de Ross, abordaremos sólo cuatro de ellos: primero, el realismo como propuesta ante el ius positivismo y el ius naturalismo, segundo, el problema del concepto de validez y el de vigencia, tercero, el problema histórico de las relaciones entre el derecho y la moral y, finalmente, algunos elementos del concepto de ciencia jurídica según Ross.

Primeramente, el realismo como propuesta de solución en el conflicto histórico del Derecho natural y el Derecho positivo. Ross, habiendo sido invitado a

---

<sup>327</sup> Cfr. BULYGIN Eugenio, “Alf Ross y el realismo escandinavo” en línea: <https://eva.udelar.edu.uy/.../Alf%20Ross%20y%20el%20Realismo%20Escandinavo.pd...> Consultado el 28 de febrero 2018; GARCÍA MÁYNEZ Eduardo, *Positivismo Jurídico, realismo sociológico y Iusnaturalismo*. (Fontamara, México 2004) p. 65

<sup>328</sup> BULYGIN Eugenio, “Alf Ross y el realismo escandinavo” ... p.1

impartir una serie de conferencias en Buenos Aires, Argentina, tomó para dichas conferencias, precisamente el tema de, El positivismo jurídico y el derecho natural, ahí, precisamente sitúa el problema como el problema-límite más importante en la filosofía jurídica, mismo que, presenta y divide esta área del saber jurídico en dos áreas, completamente distintas, hostiles e irreconciliables, menciona Ross:

Los positivistas han calificado a las doctrinas del derecho natural de creencias basadas en ideas metafísicas o religiosas, incompatibles con los principios del pensamiento científico; y por su parte, los iusnaturalistas han acusado a sus adversarios de falta de comprensión del reino del espíritu y de los valores, un reino que es bien real, aunque no pueda ser descubierto o descrito por medio de la experiencia sensorial.<sup>329</sup>

Ross, en sus conferencias, intenta disminuir el problema de oposición y situarlo como un problema añejo de discusión inter escuelas, él desea contribuir, precisamente desvirtuando algunos malos entendidos entrabmas escuelas, precisando el concepto de positivismo jurídico, depurando y apoyándose de la distinción que a su vez realiza Norberto Bobbio del Positivismo jurídico como ideología y estableciendo que a él, le interesa plantear el positivismo jurídico como ciencia, es decir, el derecho en su vertiente científica, para lo cual, encuentra en el realismo jurídico, una gran vía de solución que superará la visión reductiva del positivismo ideológico, con aquel *slogan*, la ley es la ley, y abrir tal comprensión integrando incluso algunos elementos morales, como elementos conformantes de la misma norma jurídica, como se verá más adelante y además, superar la visión reductiva del derecho en la norma, aperturando la visión jurídica en una integración de la realidad social, como elemento conformante y también necesario en la constitución jurídico normativa.

El problema del concepto de validez, hay que plantearlo, partiendo de la idea de Ross, respecto de cuál es la tarea de la Filosofía del Derecho, la cual, en su concepción, genéricamente pretende reformular los conceptos jurídicos fundamentales en un sistema que no posea contradicción ni dualismo alguno y

---

<sup>329</sup> ROSS Alff, *El concepto de validez y otros ensayos*. (Fontamara, México 2014) p. 7

sobre todo, que sea objeto de interpretación puramente empírica, precisamente en su obra, *Hacia una ciencia realista del derecho*, el considera haber demostrado que toda teoría y filosofía del derecho basada en un sistema conceptual metafísico que pretende explicar el binomio validez-realidad, está destinada al fracaso, lo cual queda demostrado, según él, en el iusnaturalismo, en la Escuela histórica del derecho y en la Filosofía del derecho hegeliana, por otro lado, el realismo sociológico norteamericano y la teoría normativista kelseniana no pueden soportar adecuadamente la teoría científico jurídica. Por ello: *La solución la encuentra en un <verdadero realismo> que rechaza el dualismo, pero que postula como hipótesis que la validez ha de recibir una interpretación psicofísica que vaya más allá del realismo puramente sociológico.*<sup>330</sup>

Sin embargo, después de este planteamiento, parece ser desde su primera etapa, kelseniana, posteriormente propone una visión esquemática, según la cual, las aseveraciones científico jurídicas no se refieren auténticamente a la validez, dado que esta alude a la fuerza obligatoria de las normas, sino más bien, a su vigencia, misma que relaciona con la determinada ocurrencia de ciertos hecho sociales, así, la vigencia de una norma, consiste efectivamente en que este hecho social posee una consideración como obligatoria por los Tribunales y órganos ejecutivos (elemento psicológico) y su efectiva aplicación por ellos (elemento conductista).<sup>331</sup>

Consecuentemente, Ross elimina el concepto de validez normativa y lo sustituye por el concepto de *vigencia*, coincide así con Kelsen en cuanto que las proposiciones de la ciencia jurídica son aseveraciones acerca de la existencia de las normas, pero a diferencia de aquel, la existencia de las normas no derivan su validez, sino que allí radica la vigencia; Ross centra su análisis, y en esto consiste precisamente la vigencia, en el hecho de que la norma es efectivamente usada y aplicada por los órganos encargados de disponer del uso de la fuerza, a saber, tribunales y ciertos funcionarios administrativos. Tenemos entonces que las normas,

---

<sup>330</sup> ESQUIVEL PÉREZ Javier, “La teoría de Alf Ross... p. 8

<sup>331</sup> Cfr. HIERRO Liborio, “Realismo jurídico” en: GARZÓN VALDÉS... p. 83

en cuanto proposiciones de la ciencia jurídica son: empíricas y descriptivas de ciertos hechos sociales, que las hacen verdaderas. Por lo tanto:

<Derecho vigente> indica el conjunto de ideas normativas que fungen como sistema de interpretación de fenómenos jurídicos concretos, cuando las normas relativas a éstos son efectivamente observadas y quienes las observan se sienten vinculados por ellas.<sup>332</sup>

En lo que respecta al problema histórico de las relaciones entre el derecho y la moral, Ross, plantea elementos de especificidad, por lo tanto de distinción del derecho, nos expresa que puede ser caracterizado, conforme a dos elementos:

- Como conjunto de reglas concernientes al empleo de la fuerza.
- Como conjunto de normas de competencia que instituyen un conjunto de autoridades y las facultan para formular normas de comportamiento y ejercitar la fuerza en conformidad con estas. En este último punto, recordemos que, todo derecho funciona en virtud del mecanismo, legisla-juzga-ejecuta.<sup>333</sup>

En cambio, junto a las normas jurídicas, existen otro tipo de normas, como por ejemplo, tradiciones de tipo cultural, que de alguna manera, poseen elementos uniformes en torno a la conducta humana y que en determinadas circunstancias deben ser observadas. Ahora bien, si tales normas, son experimentadas en conflicto con los deseos del individuo, a estas normas, se les considera normas morales y si no hay conflicto alguno con los deseos del individuo, se les trata como normas de convencionalismos, como por ejemplo, las reglas de cortesía y las reglas del buen vestir.

Algunas características de las normas morales y de convencionalismos, son las siguientes:

---

<sup>332</sup> GARCÍA MÁYNEZ Eduardo, *Positivism Jurídico, realismo sociológico y Iusnaturalismo...* p. 73

<sup>333</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 87

- Poseen el carácter de ser fenómenos individuales, pues no tienen conexión alguna con normas de competencia que instituyan órganos autorizados para formular normas generales y decretar sanciones específicas.
- La figura del legislador y consecuentemente del juez, no las encontramos en el ámbito de la moralidad y de los convencionalismos.
- No existe una autoridad común ante la violación de los elementos normativos morales o convencionales, en todo caso, encontramos la desaprobación o censura ante dichas violaciones.
- En el campo de la moralidad y de los convencionalismos, no existe lo que Ross llama, los componentes psicológicos del comportamiento, es decir, el temor a las sanciones y el convencimiento de estar vinculado por lo que tiene vigencia.<sup>334</sup>

Finalmente, en torno al concepto de ciencia jurídica, debemos decir, que, el modelo de ciencia jurídica de Ross descansa en su concepto de Derecho vigente, en torno al cual, trata de ofrecer una síntesis del realismo norteamericano conductista y el realismo escandinavo psicológico. Así, Ross considera que un sistema normativo conforma un derecho vigente en el momento que nos permite interpretar y predecir las decisiones de los tribunales, para lo cual, los jueces no sólo deben acatar exteriormente las normas, sino además experimentarse obligados a aplicarlas, sentir que están obligados a ello. Por lo tanto, la vigencia del derecho, exige la satisfacción de dos condiciones:

- Primera, acciones externas que se conformen a sus prescripciones.
- Segunda, experiencias subjetivas consistentes en tomar a tales prescripciones como normas socialmente obligatorias.<sup>335</sup>

La concepción de ciencia jurídica de Ross, él mismo la expresa en el prefacio de su libro *Sobre el derecho y la justicia*, menciona:

---

<sup>334</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 89

<sup>335</sup> Cfr. NINO Carlos Santiago, *Algunos modelos metodológicos de ciencia jurídica*. (Fontamara, México 1999) p. 42

La idea principal... es desarrollar los principios empiristas en el campo del derecho, hasta sus conclusiones últimas. De esta idea surge la exigencia metodológica de que el estudio del derecho siga los tradicionales patrones de observación y experimentación que inspiran a toda la ciencia empírica moderna. De ella surge también la exigencia analítica de que las nociones jurídicas fundamentales sean interpretadas exclusivamente como concepciones sobre la realidad social, sobre la conducta del hombre en sociedad. Por esta razón rechazo la idea de una <validez> específica *a priori* que coloca al derecho por encima del mundo de los hechos y reinterpreto esa idea en términos de hechos sociales, rechazo también la idea de un principio *a priori* de justicia como guía para la legislación (política jurídica), y examino el problema de la política jurídica con espíritu relativista, esto es en relación con valores hipotéticos aceptados por grupos influyentes de la sociedad; y por último, rechazo la idea de que el conocimiento jurídico constituye un conocimiento normativo específico expresado por proposiciones de *deber ser*, e interpreto el pensamiento jurídico en términos de la misma lógica que da fundamento a las otras ciencias empíricas (proposiciones de ser).<sup>336</sup>

Conforme a lo esbozado, puede decirse que, el modelo de ciencia jurídica de Alf Ross, se caracteriza por ser:

- Normativa. El objeto de la ciencia jurídica son las normas, pero ella misma no consiste en normas, sino en proposiciones acerca de las normas sobre el derecho vigente.
- Empírica. Las proposiciones de la ciencia jurídica son *verificables*, es decir, susceptibles de constatación empírica y, por tanto, de ser consideradas como verdaderas o falsas.
- Predictiva. Las proposiciones de la ciencia jurídica permiten prever el futuro comportamiento de los jueces, es decir, permiten conocer que en el futuro se aplicará tal norma y el sentido en que se aplicará.

---

<sup>336</sup> ROSS Alf, *Sobre el Derecho y la justicia*. p. XIII-XIV Citado por NINO Carlos Santiago, *Algunos modelos metodológicos...* p. 39

- Crítica. La ciencia jurídica construida según el modelo de Ross sería una alternativa a la dogmática jurídica tradicional y no una <reconstrucción> de la misma.

## **1.5. La vertiente de la epistemología jurídica analítica: la expresión inglesa de Hart, italiana de Bobbio y latinoamericana de Alchourrón y Bulygin.**

### **1.5.1. El positivismo jurídico “suave” de H. L. A. Hart.**

Uno de los autores más importantes del siglo XX, parece ser el jurista inglés, Herbert Lionel Adolphus Hart, quien, junto con Kelsen y Ross, han impregnado la teoría y filosofía jurídica del siglo inmediato pasado. En el caso de Hart, se le ha situado su vertiente y expresión jurídico positiva bajo el calificativo de <suave> y en los últimos decenios del siglo XX, también se le ha llamado, positivismo <incluyente>.<sup>337</sup> Puede decirse que asistimos a la presencia y fenómeno de la permeabilidad del positivismo jurídico en la tradición analítica, o mejor aún, de la influencia de la filosofía analítica y la jurisprudencia analítica en la gran expresión del derecho contemporáneo, conformando el positivismo jurídico analítico, por lo tanto, de corte inglés, con toda la riqueza e instrumentalidad lingüística en el derecho. Con un menor espacio que los autores anteriores, revisemos brevemente el positivismo analítico, el positivismo metodológico de Hart y centrémonos en algunos postulados centrales del positivismo analítico de Hart, como lo son las reglas primarias y secundarias.

#### a) El positivismo analítico y su especificidad jurídica.

Entre el empirismo inglés y la jurisprudencia analítica, puede ser situado el positivismo analítico jurídico, ello con algunos riesgos de generalización y de irreverencia a algunas particularidades autorales; efectivamente, es preciso abordar

---

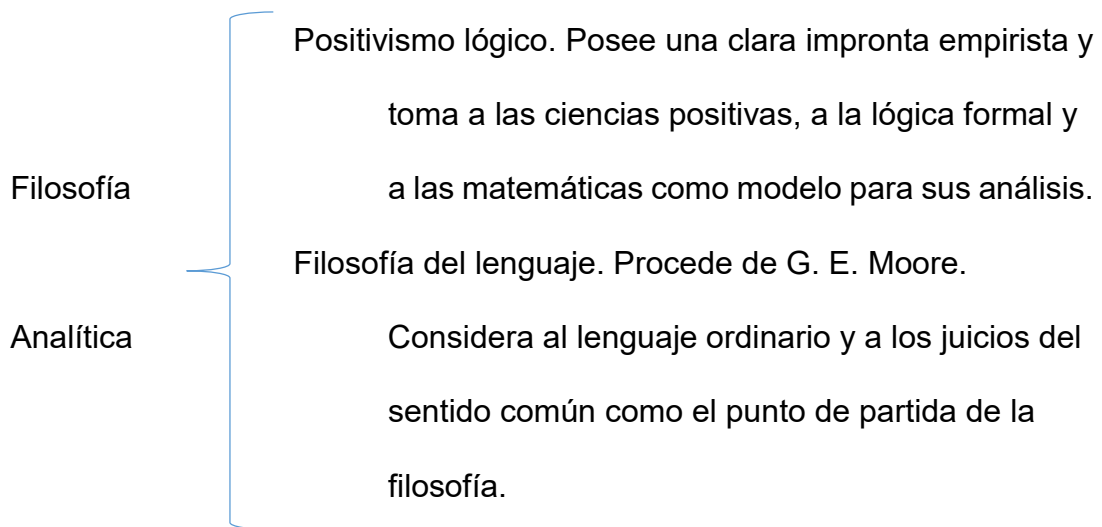
<sup>337</sup> Cfr. GARCÍA JARAMILLO Leonardo, “El concepto de Derecho de H. L. A. Hart” en línea: [https://www.ambitojuridico.com/administrativo-y.../el-concepto-de-derecho-de-h-l-ha...;](https://www.ambitojuridico.com/administrativo-y.../el-concepto-de-derecho-de-h-l-ha...) RODRÍGUEZ PUERTO Manuel Jesús, “La teoría de H. L. A. Hart” en línea: <https://www.teoriadelderecho.es/2012/10/teoria-de-hart.html> Consultados el 30 de marzo de 2018

brevemente la connotación de la filosofía analítica, para, inmediatamente después, situar el positivismo analítico y su especificidad en el derecho.

Tres elementos característicos propios de la filosofía analítica puede decirse que son:

- La primacía otorgada al estudio del lenguaje como referente y <lugar> filosófico.
- El uso de métodos de carácter analítico-descompositivo en el estudio de ese lenguaje.
- La concentración en las problemáticas lógicas, metaéticas y de la acción humana, con el consiguiente abordaje y planteamiento como elementos vetustos y del pasado, el resto de los temas de la filosofía práctica, en especial de los ético-normativos.<sup>338</sup>

Junto a estos rasgos característicos, puede decirse que en esta filosofía analítica, pueden distinguirse dos grandes corrientes:



<sup>338</sup> Cfr. MASSINI CORREAS Carlos I., *Filosofía del Derecho. T. I*, (Abeledo Perrot, Buenos Aires 2005) p. 215

En la especificidad jurídica, el positivismo jurídico analítico o la concepción analítica del derecho, se ubica en la tradición empirista de corte inglés, desarrollada por Jeremy Bentham y John Austin. Algunas notas características de dicha concepción analítica del derecho son las siguientes:

- Distinción tajante entre el derecho y la moral.
- Reducción del conocimiento y, en especial, de la ciencia jurídica, al análisis del lenguaje jurídico-positivo.
- Empirismo noético y semántico, con sus consecuencias de radical escepticismo moral.<sup>339</sup>

Los principales autores, que pueden mencionarse en esta orientación epistemológica analítica del Derecho son Uberto Scarpelli, Ricardo Guastini, John Mackie y Eugenio Bulygin. En esta misma dinámica jurídica analítica, pero centrada mayormente en el estudio del lenguaje corriente y bajo la lectura y conducción del <segundo> Wittgenstein, situemos a H. L. A. Hart, Genaro Carrió y el <primer> Carlos Nino.<sup>340</sup>

Sin embargo, junto a la caracterología enunciada anteriormente, téngase en cuenta que el criterio y elemento realmente decisivo en toda expresión jurídica de inspiración positivista consiste en la decidida exclusión de la problemática de la justicia de las consideraciones contempladas en un ámbito estrictamente jurídico. Así, escribe Schmill, uno de los discípulos mexicanos de Kelsen:

El orden jurídico y el orden moral son distintos, con características estructurales diversas. Pueden ser considerados como dos órdenes entre los cuales hay, formalmente hablando, solución de continuidad, *i.e.*, un abismo infranqueable. El jurista no emite juicios de carácter moral *qua* jurista, como el moralista no lo hace

---

<sup>339</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 216

<sup>340</sup> Cfr. *Ibíd.*

[con los de carácter jurídico] en tanto permanezca dentro de los límites de su disciplina...: éste es uno de los postulados centrales del positivismo jurídico.<sup>341</sup>

b) El positivismo metodológico de Hart.

Conforme a la concepción de las distintas connotaciones del positivismo jurídico, presentadas en su momento por Norberto Bobbio y expuestas en el presente documento, cfr. III.1.1., el planteamiento teórico jurídico de Hart, estaría constituyéndose en el marco del positivismo metodológico, el cual, a diferencia de las demás teorías sobre el derecho, y soportándose en el gran prestigio del área jurídica en el contexto jurisprudencial analítico inglés, no requiere ni es de su interés, presentar una respuesta a qué cosa es el derecho, sin embargo, en su obra magistral, *el concepto de derecho*<sup>342</sup>, plantea tres interrogantes al respecto de la noción-definición del derecho, a saber:

1. ¿En qué se diferencia el derecho de las órdenes respaldadas por amenazas, y qué relación tiene con ellas?
2. ¿En qué se diferencia la obligación jurídica de la obligación moral, y qué relación tiene con ella?
3. ¿Qué son las reglas, y en qué medida el derecho es una cuestión de reglas?<sup>343</sup>

Hart, expresa que el Derecho no es un objeto definible al estilo de Austin y Kelsen, más bien, en la obra aludida, maneja las siguientes ideas al respecto.

---

<sup>341</sup> SCHMILL Ulises, “Derecho y moral: una relación externa”, en AA. VV. *Derecho y Moral*. Pp 285-286 Citado por: MASSINI CORREAS Carlos I., *Filosofía del Derecho. T. I...* pp. 216-217

<sup>342</sup> HART H. L. A., *El concepto de Derecho*. La obra original en inglés es del año 1961 en Oxford University Press, la obra que utilizamos en la presente es la traducción castellana de Genaro R. Carrió, editada por Abeledo-Perrot en Buenos Aires, del año 1962.

<sup>343</sup> Cfr. MARTÍNEZ IDÁRRAGA Jairo Alberto, “Positivism, vigencia y eficacia en el pensamiento de H. L. A. Hart. Ensayo doctoral”. Documento en pdf en línea: [file:///C:/Users/VAIO/Downloads/Dialnet-PositivismVigenciaYEFicaciaEnElPensamientoDeHLAHa-3851203%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/VAIO/Downloads/Dialnet-PositivismVigenciaYEFicaciaEnElPensamientoDeHLAHa-3851203%20(1).pdf) Consultado el 31 de marzo de 2018

- El derecho está constituido por un sistema de normas, un complejo de reglas primarias y secundarias.
- Entre el derecho y la moral, así como entre el reino del ser y del deber ser, existe una clara e indiscutible separación, y el cometido de la filosofía jurídica, debe centrarse en la investigación no de cómo debe ser el derecho, sino de cómo es el derecho, misma que debe realizar en un exhaustivo análisis - notablemente lingüístico- del derecho positivo. En este punto converge con Bentham, Kelsen y Austin.
- Por lo tanto, la tarea principal de la filosofía del derecho la constituye el análisis del concepto de derecho y de los conceptos jurídicos fundamentales, necesarios para la cabal comprensión del mismo; actividad necesaria para liberar a la ciencia jurídica de romanticismos y de mitos moralizantes.
- El concepto de <derecho> es un concepto-palabra polisémico, posee diversidad significativa, válida y poco viable de caracterizar.

Pretendiendo, explicitar la vertiente metodológica del positivismo hartiano, parece pertinente, hacer presente la expresión de Mac Cormick al respecto:

El «punto de apoyo» y la «perspectiva metodológica central» de la «teoría analítica del derecho» de Hart consiste en que como «teórico jurídico o social descriptivo», uno puede y debe «[mantener] aparte sus propios compromisos, su moral crítica, su pertenencia o no a un grupo», y «mostrar las reglas tal como son para aquellos a quienes pertenecen» (MacCormick, 1981: 37-38). La explicación del derecho, como el propio Hart lo presenta en El concepto de derecho, debe «referirse al aspecto interno de las reglas, vistas desde su punto de vista interno [el de los miembros del grupo]», y «reproducir la manera en que las reglas funcionan en la vida» de tales miembros, es decir, en sus «reclamos, demandas, reconocimientos, críticas... todas las transacciones familiares de la vida conforme a reglas», la vida tal como la llevan aquellos para quienes las reglas cuentan como razones para actuar, y para quienes

las violaciones cuentan como razón para la hostilidad (Hart, 1994: 90) [Hart, 1963: 112-113].<sup>344</sup>

c) Algunos postulados centrales del positivismo analítico de Hart.

Primeramente y derivado de la problemática de la relación entre el derecho y la moral, con un planteamiento coherente a aquella notoria e infranqueable separación entrabos, viene el tema de la obligación moral frente a la obligación jurídica, misma que resuelve Hart, manifestando que ante el hecho de que una norma jurídica se considerase contraria a ciertas pautas de conducta moral, no podría concluirse que dicha norma no fuese de carácter jurídico, así como también, ante el hecho de que una norma sea considerada presumiblemente moral, no pueda inferirse su carácter jurídico.

Sin embargo, el tema central y uno de los más conocidos en Hart, está constituido por las reglas primarias y las reglas secundarias. Revisemos. La noción de regla, originariamente de regla social, la realiza Hart, para distinguir los <hábitos de obediencia> de que hablaba Austin, de las <reglas sociales>, donde los primeros pueden ser explicados desde la simple observación externa de la facticidad de un comportamiento regular y convergente, en cambio, las segundas, requieren para su explicación, aparte de la regularidad externa, de una interpretación, de un elemento hermenéutico, mismo que es aportado por el hablante de una comunidad lingüística, y que tiene significado en los individuos de esa comunidad hablante, lo cual conlleva, que el significado de las reglas es aportado por los mismos participantes en las prácticas, actividades y conductas implementadas en el seno de la sociedad.

Precisamente, estas reglas pueden ser de orden primario o secundario. En el capítulo V del libro mencionado, *El concepto de Derecho*, menciona Hart, explicando dichas reglas: *según las reglas de uno de los tipos, que bien puede ser*

---

<sup>344</sup> FINNIS John, “Capítulo I. Sobre los caminos de Hart: el derecho como razón y como hecho”. En: AA. VV., *El legado de H. L. A. Hart. Filosofía jurídica, política y moral*. En línea: <https://www.marcialpons.es/static/pdf/9788497689359.pdf> Consultado el 31 de marzo de 2018

*considerado el tipo básico o primario, se prescribe que los seres humanos hagan u omitan ciertas acciones, lo quieran o no*<sup>345</sup>.

Así tenemos, que las reglas primarias, son órdenes o mandatos de carácter general, creadas por un soberano o autoridad legítima, prescriben la realización de ciertos actos y la abstención de ciertas conductas, imponen obligaciones y conllevan sanciones. Las reglas típicas de este orden son las normas penales y las normas de tráfico.

Por otro lado, expresa Hart:

Las reglas del otro tipo dependen, en cierto sentido, de las del primero, o son secundarias en relación con ellas. Porque las reglas del segundo tipo establecen que los seres humanos pueden, haciendo o diciendo ciertas cosas, introducir nuevas reglas del tipo primario, extinguir o modificar reglas anteriores, o determinar de diversas maneras el efecto de ellas, o controlar su actuación.<sup>346</sup>

Las reglas secundarias, no poseen la estructura obligación-sanción, sino que otorgan potestades y posibilidades de acción, estableciendo así lo que los ciudadanos pueden hacer y cómo pueden constituir o modificar situaciones jurídicas.

Como un tipo de regla secundaria y ante una situación de incertidumbre jurídica, respecto de cuáles normas deben ser obedecidas o qué alcance tienen las mismas, Hart, nos presenta la regla de reconocimiento, la cual es la más importante de las reglas secundarias y es la que nos permite identificar cuáles son las reglas primarias o secundarias pertenecientes a una comunidad específica, es de carácter social y busca legitimar y reglamentar los comportamientos humanos, mediante la legitimación de las normas pertenecientes a un orden jurídico.

---

<sup>345</sup> HART H. L. A., *El concepto de Derecho*. (Abeledo Perrot, Buenos Aires 1962) p. 101

<sup>346</sup> *Ibíd.*

### 1.5.2. El positivismo jurídico analítico de Bobbio.

Dados los espacio y objeto de estudio de la presente investigación, en forma notablemente sintética, realizamos la revisión de la expresión jurídica positiva italiana, deudora de la tradición analítica inglesa, en la particularidad de Norberto Bobbio.

Parece ser que, las tres grandes influencias en la formación jurídica y filosófica de Norberto Bobbio originariamente, fueron la filosofía idealista, la fenomenología y el existencialismo, influencias sobre todo en su formación e inicio de carrera académica (años 30's)<sup>347</sup>, sin embargo, todo ello, va a dar paso a una trayectoria intelectual dedicada al ámbito jurídico y político, tanto desde la vertiente científica como desde la vertiente filosófica. Precisamente, en esta trayectoria intelectual jurídico-política, pueden distinguirse tres etapas teóricas en Bobbio, la etapa de 1950, la de 1967 y la que se extiende desde 1971 hasta su muerte. En la primera y segunda etapas, es, donde encontramos la parte importante, que concierne a la presente investigación, es conocida también como la etapa de la cientificidad jurídica<sup>348</sup> y específicamente la segunda, la etapa del positivismo analítico kelseniano y su defensa del positivismo.

Del llamado <nuevo iluminismo>, Bobbio va a evolucionar hacia la conformación de una teoría jurídica positivista-analítica, que a la par, constituye la escuela analítica italiana de filosofía del derecho de los años 1945-1949, por ello, el año 1949 puede servir como fecha de inicio de los estudios maduros de Bobbio sobre la teoría general del derecho.<sup>349</sup> Un dato importante a tener en cuenta es que

---

<sup>347</sup> Cfr. PECES-BARBA Gregorio, "Introducción: la figura y el pensamiento de Norberto Bobbio" en: BOBBIO Norberto, *Igualdad y libertad*. (Paidós, Barcelona 1993) p. 17

<sup>348</sup> Convergente con la persona y preocupación científica o científicista de Kelsen.

<sup>349</sup> Cfr. RUIZ MIGUEL Alfonso, "Estudio preliminar: Bobbio y el positivismo jurídico italiano" en: BOBBIO Norberto, *Contribución a la teoría del derecho*. (Debate, Madrid 1990) p. 16

En lengua española, dos referentes importantes para el conocimiento y estudio de la obra de Bobbio lo constituyen, primero, en España, el trabajo de investigación doctoral de Alfonso Ruiz Miguel (la presente cita referencial es una super apretada síntesis de ello), publicada en el Centro de estudios constitucionales de Madrid en 1983, bajo el título, *Filosofía y derecho en Norberto Bobbio*; segundo, el número especial que la *Revista de Ciencias sociales*, a finales de 1987, publicó, bajo el título, "Norberto Bobbio. Estudios en su homenaje", a cargo del rector de la Universidad de Valparaíso, Agustín Squella.

precisamente por estas fechas, convergen en los mismos espacios italianos, específicamente turinenses, Bobbio, Ludovico Geymonat y Nicola Abagnano, con las mismas preocupaciones jurídico-metodológicas los dos primeros y filosófico-metodológicas del último, preocupaciones que los conducen a participar en la fundación de un Centro de estudios metodológicos en Turín en el año de 1946. Centro promotor de entre otras cosas, algunas series de conferencias, la que importa ahora es la serie de conferencias de 1949-1950, que contenía una extensa conferencia de Bobbio, titulada “Ciencia del derecho y análisis del lenguaje”, la cual fue considerada como el <manifiesto programático> del positivismo lógico de los estudios jurídicos en Italia, lo cual posteriormente originó la Escuela analítica de la Filosofía Jurídica en Italia.<sup>350</sup>

Ubicando la obra de Norberto Bobbio, desde la teoría general del derecho hasta la teoría de la democracia, pueden situarse dos grandes direcciones en su pensamiento, primera, la polémica iuspositivismo-iusnaturalismo, donde se ubica la defensa del positivismo, desde la teoría kelseniana elaborada por él, y segunda, la pretensión de la refundación epistemológica de la ciencia jurídica, donde se ubica el encuentro con el positivismo lógico y el análisis de lenguaje.<sup>351</sup>

a) La polémica positivismo-naturalismo.

Estando recientes los reclamos y las críticas de los iusnaturalistas ante los abusos del positivismo jurídico en el momento de la posguerra y del fascismo, haciéndose responsable de tales abusos y de no poner un alto a los mismos por parte del positivismo jurídico. Es en este momento procesal teórico, dónde-cuándo, Bobbio, presenta una distinción fundamental para defender-justificar su positivismo jurídico, en cuanto aproximación metodológica y como teoría del derecho.

Recordemos que el curso de 1960-61, Bobbio lo dedica al problema del concepto del Positivismo jurídico, recién pasado el encuentro de filósofos del

---

<sup>350</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 18

<sup>351</sup> Cfr. FERRAJOLI Luigi, “Norberto Bobbio. De la Teoría general del derecho a la Teoría de la democracia” en: CORDOVA VIANELLO Lorenzo-SALAZAR UGARTE Pedro, *[Re]pensar a Bobbio*. (UNAM-S. XXI, México 2005) p. 90

derecho italianos y anglosajones en el año de 1960, sobre el mismo tema. Como resultado de dicho encuentro y curso, Bobbio en sus estudios sobre el positivismo jurídico, exige realizar una distinción del positivismo en tres aspectos diferentes:

- Como modo de aproximarse al estudio del derecho. Donde se resuelve en el método científico, mismo que, basado en un juicio de conveniencia, se priva de todo juicio de valor y dedica su atención sólo al estudio del derecho existente.
- Como teoría del derecho. Teoría que debe ser sometida a un juicio de verdad, tengamos en cuenta que el positivismo es conforme a la doctrina estatalista del derecho que conlleva la doctrina de la coactividad jurídica, la supremacía de la ley, la imperatividad, la coherencia y el logicismo interpretativo.
- Como ideología sobre el derecho. Se basa en un juicio de valor, el positivismo jurídico defiende el deber moral de obedecer al derecho, ya sea porque se identifique la justicia con la positividad jurídica, o porque se estime que cumple ciertos fines deseables como la paz y el orden.<sup>352</sup>

Al respecto del positivismo de Bobbio, éste jamás niega la importancia y relevancia de las exigencias de justicia, requeridas por los iusnaturalistas, sin embargo las sitúa en la filosofía de la justicia, en lo que hoy se le llama, filosofía política normativa, quedando claro por lo tanto, el campo propio u objeto de estudio de la ciencia jurídica, el derecho positivo:

La defensa del positivismo jurídico, esto es, de la positividad y de la artificialidad del derecho existente, llega así a coincidir, en la operación de esclarecimiento conceptual de Bobbio, con la defensa neoiluminista y liberal de la laicidad del derecho y de su separación de la moral, en el surco abierto por la gran tradición filosófica que remonta a Hobbes, a Bentham y a Austin y luego, en el siglo XX, a Kelsen y a Hart. Y la separación entre derecho y moral... ha sido siempre un postulado... de la filosofía analítica del lenguaje: la distinción y separación entre ser

---

<sup>352</sup> Cfr. RUIZ MIGUEL Alfonso, “Estudio preliminar: Bobbio y el positivismo jurídico italiano” en: BOBBIO Norberto, *Contribución a la teoría...* p. 29

y deber ser, entre hechos y valores – y por ende entre el derecho como es y el derecho como debe ser, entre el derecho como hecho y el derecho como valor-.<sup>353</sup>

Puede decirse al respecto, que la defensa del positivismo elaborada por Bobbio, se identifica con la afirmación y defensa de cuatro postulados liberal-democráticos, a saber:

1º El reconocimiento de la artificialidad del derecho, es decir, se reconoce el derecho como mero producto de decisiones humanas. De ello se deriva el sentido llamado realista en el derecho, pues efectivamente el derecho del que se debe ocupar es el derecho positivo, del cual se debe reconocer la existencia y la validez sobre la base de las normas de su producción, independientemente de su justicia o injusticia, por lo tanto, la validez del derecho no implica su justicia y además, el derecho positivo no puede pretender una legitimación ética apriorística de sus contenidos, sino solamente aquella legitimación jurídica y formal, provenientes de sus formas de producción democrática.

2º La afirmación del principio de legalidad, dado que solamente la producción artificial del derecho, siguiendo las formas de la ley, puede asegurar su predeterminación convencional y taxativa de su aplicación; así el principio de legalidad no es solamente la norma de reconocimiento del derecho existente, sino también el presupuesto de todas las garantías del Estado de derecho.

3º La laicidad del Estado y de las instituciones públicas, es decir, derivado de la separación derecho-moral, el Estado para garantizar el pluralismo político y religioso, así como la autonomía de la conciencia moral, no puede utilizar el derecho ni institución alguna como instrumentos de afirmación o de reforzamiento de una moral determinada o de una ideología oficial.

---

<sup>353</sup> FERRAJOLI Luigi, “Norberto Bobbio. De la Teoría general del derecho a la Teoría de la democracia” en: CORDOVA VIANELLO Lorenzo... p. 92

4º El utilitarismo jurídico, consistente en la idea ilustrada y contractualista, hobessiana y antihegeliana, por la que el derecho y el Estado no son valores intrínsecos, sino más bien instrumentos para lograr finalidades que le son externas, mismas que le posibilitan garantizar la vida y los demás derechos fundamentales de las personas.<sup>354</sup>

b) La propuesta de una refundación epistemológica de la ciencia jurídica.

La propuesta consiste en la utilización de los instrumentos metodológicos del neopositivismo lógico y del análisis del lenguaje para la adecuada comprensión e interpretación de la ciencia jurídica de orientación iuspositivista, es decir, para la adecuada comprensión e interpretación de la norma jurídica.

La introducción de la teoría del derecho kelseniana simultáneamente con la filosofía analítica, constituye la especificidad y la originalidad de la aportación jurídica de Bobbio, específicamente en la obra de 1950, *ciencia del derecho y análisis del lenguaje*, donde implementó la utilización del lenguaje –y del lenguaje del legislador- como método por un lado, para la interpretación operativa del derecho, como para la elaboración dogmática de la ciencia jurídica.

### **1.5.3. La propuesta sistematizadora de Carlos Alchourrón y Eugenio Bulygin.**

En igual forma que el bloque anterior, con una apretada síntesis presentamos las ideas principales de este binomio autoral, que la narración histórico-científica del siglo XX, ha reconocido como la propuesta latinoamericana en el derecho.

La obra, *Introducción a la metodología de las ciencias sociales*,<sup>355</sup> constituye un excelente ejemplo de planteamiento lógico aplicado a la normatividad jurídica,

---

<sup>354</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 93-94

<sup>355</sup> ALCHOURRON Carlos – BULYGIN Eugenio, *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. (Buenos Aires, 1974) En línea: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89293.pdf>

con notables aportaciones a la ciencia jurídica, aprovechando los aciertos de la modernidad en el desarrollo de la lógica de normas o lógica deóntica.

Alchourrón y Bulygin, según C. Santiago Nino, suponen la existencia de la ciencia jurídica y al igual que Kelsen y Ross poseen una cierta concepción de algunas características y alcances de la misma; heredan de la tradición realista de Ross el hecho de que la determinación empírica del contenido de un sistema jurídico constituye un función esencial de la ciencia jurídica, sin embargo, estos autores, ponen un especial énfasis en la actividad de sistematización que la ciencia jurídica notablemente debe desarrollar para ser tal.<sup>356</sup> Precisamente en esta noción sistematizadora del derecho, las ideas lógicas de índole conceptual son radicalmente importantes, a saber, las ideas de completitud, coherencia e independencia.<sup>357</sup>

En una noción jurídica desde la idea y perspectiva semántico estructural de sistema normativo, las funciones asignadas al derecho, van a estar perpendicularmente en relación a la noción de derecho y a las propiedades formales del ordenamiento jurídico, pues desde ahí se podrá trazar con mayor claridad y precisión las funciones del derecho. Ante tal connotación sistematizadora, Alchourrón y Bulygin, inician puntualizando el concepto de Derecho y al respecto, emiten las siguientes connotaciones semánticas:

- Una norma es un enunciado que correlaciona un caso con una solución normativa.
- Un caso es un estado de cosas definido por la presencia o ausencia de propiedad o de un conjunto de propiedades.
- Una solución normativa es una modalización deóntica de una cierta acción (genérica o individual), compuesta por la descripción de una cierta acción y su calificación mediante algún carácter o modalidad deóntica. Téngase en

---

<sup>356</sup> Cfr. NINO Carlos Santiago, *Algunos modelos metodológicos de ciencia jurídica*. (Fontamara, México 1999) p. 55

<sup>357</sup> Cfr. ALCHOURRON Carlos – BULYGIN Eugenio, *O. C.*, p. 19 ss

cuenta que los caracteres deónticos son la prohibición, la obligación, el facultamiento y la permisión.

- Un sistema normativo es un sistema deductivo de enunciados entre cuyas consecuencias lógicas hay normas, o sea, enunciados que correlacionan casos con soluciones normativas.<sup>358</sup>

Una novedad interesante que plantean Alchourrón y Bulygin, tiene que ver con el hecho de que, a diferencia de las caracterizaciones comunes al respecto, el sistema normativo no exige que, todos los enunciados que integran el sistema necesariamente sean normas, dado que puede estar integrado por definiciones conceptuales y proposiciones descriptivas; en coherencia con un planteamiento a-material y notablemente formal, los autores en cuestión, en un sistema normativo, expresan no se prejuzga acerca del origen de los enunciados que integran la base del sistema, ni tampoco acerca del *status* ontológico de las normas, sino que, la característica fundamental de la norma según Alchourrón y Bulygin es, que las normas sean expresables mediante el lenguaje.

Consecuentemente, puede ser definido el concepto de sistema jurídico con independencia de la noción de norma jurídica y posteriormente, caracterizar la norma jurídica como toda norma que forma parte de un orden jurídico. *Ergo: sistema jurídico... (es) un sistema normativo que contiene enunciados que prescriben sanciones, o sea un sistema que contiene como consecuencias normas o soluciones cuyo contenido es un acto coactivo.*<sup>359</sup> Precisamente en esta dinámica de sistematización, una de las funciones centrales de la ciencia jurídica, a la que conceden especial importancia Alchourrón y Bulygin, buscando caracterizar las propiedades formales de un sistema jurídico son: la completitud, la coherencia y la independencia.

---

<sup>358</sup> Cfr. NINO Carlos Santiago, *Algunos modelos metodológicos...* p. 56

<sup>359</sup> *Ibíd.*, p. 58

Al respecto, de la casuística que presenta este binomio autoral, tanto para la atención, como para la comprensión de la relación entre los casos individuales y las reglas, así como su solución, Ruiz Manero, clasifica las siguientes modalidades:

1º Casos claramente cubiertos por una regla y sólo por una regla (o por dos o más reglas redundantes): la solución jurídica correcta es la predeterminada por la regla que configura el caso genérico correspondiente, sin más especificaciones. En particular, cuando se alega que el caso individual presenta propiedades que deberían ser consideradas como relevantes y que no se encuentran recogidas como tales en la configuración del caso genérico (lagunas axiológicas), tales alegaciones no son sino expresión de un desacuerdo valorativo externo al Derecho.

2º Casos no cubiertos por regla alguna (lagunas normativas): es una solución jurídicamente correcta cualquiera que decida el juez, con tal de que se funde en una regla general.

3º Casos cubiertos por dos reglas incompatibles (antinomias) en los que no cabe resolver la incompatibilidad a través de las metarreglas de *lex superior*, *lex posterior* o *lex specialis*: es una solución jurídicamente correcta la fundada en cualquiera de las reglas incompatibles, entre las cuales elige el juez discrecionalmente.

4º Casos en los que es dudoso si resultan o no subsumibles en una regla, por falta de determinación semántica de los términos empleados en la configuración del caso genérico contemplado en la regla (lagunas de reconocimiento). Es correcta la solución fundada en cualquiera de las interpretaciones posibles de los términos empleados en la configuración del caso genérico (tanto la que incluye el caso individual como la que lo excluye) entre las cuales decide el juez discrecionalmente.<sup>360</sup>

---

<sup>360</sup> RUIZ MANERO Juan, “Sobre Eugenio Bulygin. Algunas concepciones del derecho y sus lagunas” en: RUIZ MANERO Juan, *El legado del positivismo jurídico. Ocho ensayos sobre cinco autores positivistas: Hans Kelsen, Norberto Bobbio, Eugenio Bulygin, Luigi Ferrajoli, Ricardo Guastini*. En línea: [https://www.researchgate.net/.../303312476\\_El\\_legado\\_del\\_positivismo\\_juridico](https://www.researchgate.net/.../303312476_El_legado_del_positivismo_juridico)

## 2. Análisis hermenéutico y revisión crítica: las repercusiones jurídicas del fenómeno posmoderno.

Parece que puede iniciarse la revisión de las consecuencias-repercusiones del fenómeno posmoderno en el ámbito jurídico, coronando la anterior revisión positivista con una exposición breve de los elementos confluyentes y a su vez conformantes de la crisis del positivismo al final del siglo XX, los cuales precisamente, nos darán la pauta para el paso al análisis y abordaje de las mencionadas repercusiones.

Efectivamente, el inicio del fin del positivismo, es decir, la llamada crisis de la posguerra, se presentó en el momento inmediato posterior a la segunda guerra mundial, donde encontramos el deterioro de las ideas y postulados del ius positivismo y finalmente, el colapso del mismo, en lo que refiere a la discusión y fundamentación jurídico académica, se dio en los años 70's<sup>361</sup>, por supuesto, en la particularidad geográfica e ideológica occidental, de impronta europea, ello sin menoscabo de la práctica jurídica y de impartición *de justicia*, en la mayor parte del occidente cultural, las cuales continuaron siendo de índole positivista todo el siglo XX, incluso en nuestros días, sigue siendo en toda la américa latina.

Aquella idea de la tajante separación entre el orden jurídico y la dimensión ética de exigibilidad en el derecho como por ejemplo la justicia, como postulado y afirmación ideológica y actitud propia del positivista, comenzó a diluirse, lo cual, en el recorrido histórico-ideológico positivista inmediato anterior al presente numeral podemos ver cómo está presente y al mismo tiempo, cómo se va modificando-suavizando en los autores, hasta finalmente, desaparecer, al respecto, una fuerte expresión de ello lo encontramos en uno de los autores de inicial origen positivista, como Dworkin: *el punto de vista del positivismo legalista es equivocado y, en definitiva, profundamente corruptor de la idea y del imperio del derecho.*<sup>362</sup>

---

<sup>361</sup> Cfr. MASSINI CORREAS Carlos I., *Filosofía del Derecho. T. I.*, (Abeledo Perrot, Buenos Aires 2005) p. 217

<sup>362</sup> DWORKIN R., *A Matter of Principle* (Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1985) p. 115  
Citado por: MASSINI CORREAS Carlos I., *Filosofía del Derecho...* p. 217

Un elemento causal sobre tal crisis, puede situarse, de índole ético-político, consistente en la fuerte reacción moral de una gran parte de ciudadanos interesados por la problemática ética ante las situaciones propias de la guerra-posguerra o simplemente por un cúmulo de personas con una mínima sensibilidad moral, mismas que fuertemente reaccionaron ante los efectos y expresiones degradantes –algunas veces aniquilantes- de la persona humana, los efectos de los totalitarismos comunista y nacionalsocialista, así como contra los campos de concentración, métodos de sumisión inhumanos, el desconocimiento de categorías humanas y el aniquilamiento conceptual-real de los sujetos de derechos. La argumentación y oposición de esta comunidad crítico-ética, consistió fundamentalmente en una agresión a los postulados ius-positivistas como fundamentación de tales efectos socio-políticos, a saber, se negaban a considerar como derecho, por lo menos en su significación central, a un sistema normativo con particularidades normativas intrínsecamente opresivas, excluyentes e incluso criminales, las cuales precisamente, eran difícilmente sostenibles, sin el referente o soporte de elementos o criterios éticos que soportaran y evidenciaran la naturaleza humana del derecho y no sólo como mero instrumento de control social, por encima de la identidad propiamente jurídica: normas de carácter social conformadas en el devenir y expresión cultural-axiológico- de la vida humana, para la realización de los individuos. Estas pretensiones ético jurídicas, fueron creciendo, conformando una actitud generalizada, hasta culminar en una cuestión institucional, *cuando los tribunales alemanes negaron condición jurídica a normas y resoluciones adoptadas por los organismos nazis de gobierno que implicaban graves violaciones de principios éticos en materia de justicia.*<sup>363</sup>

Otro elemento causal de la aludida crisis del positivismo es, añadido al fenómeno anterior, la creciente presencia de la revisión ética en las resoluciones judiciales y la universalización de los derechos humanos. Acerca del primero, debe ser mencionada la gran actividad analítico-revisora que implementó Ronald Dworkin en los Estados Unidos de América, donde estudió el uso de principios y elementos

---

<sup>363</sup> MASSINI CORREAS Carlos I., *Filosofía...* p. 17-18

de carácter ético en las resoluciones de los tribunales, especialmente en los que él llamó <casos difíciles>, paralelamente, a ello, recordemos que entre los años 1945-1948 acontece la llamada universalización de los derechos humanos, que se concretiza en la Carta de Naciones Unidas (1945), Declaración americana de derechos y deberes del hombre (1948) y la Declaración universal de los Derechos Humanos (1948)<sup>364</sup>. Ante la visión incorporativa de los derechos humanos como fuente de soluciones en los conflictos y asuntos jurídicos en los distintos referentes jurídicos nacionales, a pesar de la <positividad> mínima, menguada o algunas veces inexistente y de su raigambre notablemente ético-valorativa, la visión jurídica kelseniana, es decir el positivismo normativista estatalista, tuvo que ceder en su actitud de sistema normativo independiente y completo, para abrirse a concepciones holísticas, integradoras de un concepto de derecho amplio que supera la reducción empirista, la reducción positivista y sobre todo, la reducción ius-positivista a la norma.

Un último elemento causal está constituido por el replanteamiento epistemológico de los filósofos de la ciencia, a saber, según el paradigma positivista, el verdadero conocimiento solo podía ser denominado <científico>, cuando cumplimentaba las siguientes características:

- Constituía un conocimiento meramente experimental y por lo tanto, exacto.
- Era puramente descriptivo y por lo tanto, libre de cualquier tipo de valoraciones.
- Se enfocaba y limitaba a objetos materiales cuantificables, enfáticamente situado en el ámbito de la experiencia.

Pues bien, este modelo positivista fue cuestionado, evidenciando su carácter exclusivista y reductivo, por un lado por los filósofos de la ciencia, Thomas Kuhn, Imre Lákatos, Paul Feyerabend y el maestro de los anteriores, Karl Popper, y por otro lado, por los filósofos de corte realista, conjuntamente, unos y otros, impugnaron y rechazaron el modelo excluyente científico-positivo como referente

---

<sup>364</sup> AA. VV. *Derechos Humanos. Parte general*. (Suprema Corte de Justicia, México 2003) p. 109

paradigmático y único de todo acceso epistemológico, proponiendo modelos cognoscitivos varios, por la vía fenomenológica, lingüístico-estructural, ontológica, hermenéutica, filosófico-práctica, entre otros.

Así la epistemología contemporánea, en el campo de las ciencias humanas y las ciencias sociales, ha apostado por un replanteamiento del problema y concepto de la experiencia, ampliando dicho ámbito de la experiencia a todo un campo de realidades prácticas e igualmente, ha implementado la diversificación de los métodos cognoscitivos, en una búsqueda de adecuación y mejor acceso al objeto estudiado, siendo consciente de las distintas vertientes y perspectivas de abordaje epistemológico.<sup>365</sup>

Ahora bien, presentados los elementos de la crisis y aniquilación del positivismo, entremos a abordar los elementos y repercusión de la posmodernidad en el derecho, que si bien, no puede decirse que el ius-positivismo es la vertiente o corriente del derecho en la posmodernidad, si puede evidenciarse como la corriente jurídica que en el tiempo coincide con la posmodernidad en su primera expresión temporal del siglo XX y que sobre todo, posibilita la transición-evolución hacia una visión específicamente posmoderna del derecho.

Algunas consecuencias-repercusiones de las teorías posmodernas, del pensamiento posmoderno y de las reflexiones posmodernas en el ámbito jurídico, son las siguientes:

- Repercusiones epistemológicas, tanto en el plano de la ciencia, como en el de la filosofía, con la consecuencia práctico-jurídica. Con base en lo que hemos desarrollado en la exposición argumentativa del segundo capítulo de la presente investigación, precisamente buscando la problemática, relación y correspondencia entre el sujeto y el objeto, las teorías posmodernas nos han planteado la superación de la teoría del sujeto moderno, omnipotente, omnisapiente, centro de la existencia para el autor de la modernidad, y han transitado a una teoría intersubjetiva que construye-dictamina los contenidos y la existencia o no del objeto, para culminar finalmente, bajo el influjo del

---

<sup>365</sup> Cfr. MASSINI CORREAS Carlos I., *Filosofía...* p. 220-221

pensamiento nietzscheano, en una postura intersubjetiva nihilista, donde efectivamente, hay nada, o en todo caso, depende de la perspectiva, intereses, interpretación de los hechos, etc. La cuestión de radical importancia para efectos del conocimiento humano en la posmodernidad y para identificar-situar el referente central del conocimiento, es decir, la verdad, es que igualmente va a estar en relación con la interpretación, el horizonte de intereses, la confluencia de elementos y lucha de poder..., por ello es pertinente en coherencia con la actitud posmoderna, el grito de Vátimo, *adiós a la verdad*, en buena parte, porque el referente del objeto, real-ontológico, se ha disuelto, extinguido en las distintas percepciones de la participación intersubjetiva de la comunidad dialogante, por ello, también es pertinente, en coherencia con la actitud posmoderna, el eco del grito nietzscheano, ahora en el grito de Foucault, *el hombre ha muerto*. Precisamente, por ello, en el ámbito del conocimiento, tanto de la ciencia, como de la filosofía, esta problemática posee fuertes consecuencias, porque simplemente, parece que tiene que identificarse si al final del proceso cognoscitivo existe algo, un punto de llegada, a donde se pretende llegar, o en todo caso existe nada y por lo tanto, debe entenderse el proceso cognoscitivo como una mera exploración descriptiva y auto-conformativa en la subjetividad cognoscente y dialogante con la comunidad intersubjetiva, sin llegar a conclusiones o referentes reales-objetivos porque es imposible, dado que cada sujeto vive-conforma su propio conocimiento, como probablemente lo proponga el constructivismo psicológico-pedagógico universitario de nuestros días.

- Repercusiones jurídico-políticas. Un elemento de cambio substancial entre modernidad-posmodernidad se presenta en el terreno político, lo cual conlleva una cosmovisión jurídica igualmente diferente en la modernidad y en la posmodernidad. En la modernidad, encontramos una visión estatalista del derecho, misma que fue producto de la conformación de los grandes Estados resultantes de la disolución de la sociedad medieval. El estado moderno, mediante la sociedad nacional y a través de un cierto proceso de

monopolización de la producción jurídica fue conformando un sistema y ordenamiento jurídico, conforme él lo necesitaba, lo legitimaba y lo utilizaba; esto generó una idea de derecho estatal o derecho del Estado, misma que culminó en la tendencia de identificación entre Derecho y Derecho estatal, como consecuencia de la concentración de poder normativo y coactivo, propio del Estado nacional moderno<sup>366</sup>, sin embargo, esta visión entra en crisis en la posmodernidad, pues, en efecto, la posmodernidad denuncia la crisis de la noción de <Estado nacional>, dado que, por otra parte el correlato jurídico ha entrado en el debilitamiento de aquella idea que identificaba el derecho con la norma jurídica, como producto de la actividad monopólica de ese mismo Estado. Por lo tanto el referente de estabilidad impositiva y autoritaria del Estado en el derecho de otro momento, se disuelve y por lo tanto, el derecho en la posmodernidad pierde el soporte político-ontológico y aparece como un fenómeno atractivamente abierto, pero también abierto a un amplísimo margen de interpretaciones y lecturas semántico jurídicas en relación con los siguientes puntos de repercusiones.

- Repercusiones culturales. El modelo del cambio-flujo-modificación constante donde nada es estable. La posmodernidad aparece como un fenómeno difícilmente conceptualizable, como un cambio de época en una complejidad y a-definibilidad, así como con expresiones confusas, imprecisas y ambivalentes donde en todo caso, puede identificarse la aversión a una razón totalizante, universal, rígida que todo lo simplifica mediante sistemas y explicaciones cerrados, en último término, en la posmodernidad, puede encontrarse la confluencia de sus teorías, en el hecho de que no existe criterio único de verdad, por lo tanto la existencia humana en el devenir cultural se implementa en la búsqueda constante, dinámica –que siempre está cambiando- de criterios pragmáticos y estéticos que suplen la búsqueda-existencia de la verdad como criterio referencial de la existencia humana.

---

<sup>366</sup> Cfr. BOBBIO Norberto, *Teoría general del Derecho*. (Temis, Bogotá 2002) p. 9

- Repercusiones ideológico-jurídicas. El desarrollo del pensamiento humano, así como la teoría y actividad jurídica, dejan de implementarse en una línea unidireccional, en el ámbito jurídico, se abandona la visión unidireccional político-normativa, para abrirse al influjo de la realidad, a las expresiones y complejidad de las problemáticas sociales y a los aportes-discusiones de la comunidad no jurídica; de esta manera el jurista puede aportar elementos en propuestas de solución ante problemas socio-jurídicos, en forma conjunta con otras expresiones del saber humano, o desde la reflexión jurídica, integrando experiencias y realidades vitales, no contempladas en una visión hermética unidireccional del derecho y cuyas soluciones proyectadas, pueden ser diferentes a las previstas por el sistema jurídico, obteniendo así una visión y práctica del derecho desde una noción de sistema jurídico abierto, flexible que interactúa con otros saberes en búsqueda de respuestas. Un ejemplo de ello lo encontramos concretado en el artículo, “el derecho flexible” de la Dra. Catherine Thibierge, del centro de investigaciones jurídicas Pothiers de la Universidad de Orleans <sup>367</sup>. Sin embargo, por otro lado, bajo la dinámica ideológica posmoderna que afirma categóricamente, desde una visión antropológica que subraya la individualidad, culminando en el subjetivismo y relativismo, así como en el perspectivismo como referente epistemológico posmoderno, puede, en ese sentido, conformar visiones de sistema jurídico abierto, pero también abierto a la posibilidad hermenéutico-interpretativa de cada sujeto humano, que soporte la teoría y práctica jurídica igualmente en la relatividad, subjetividad y perspectivismo que no permita visiones coherentes con la realidad humana y la realidad-sentido del derecho. Parecen pertinentes por lo tanto, las palabras de Carlos Massini:

Por otra parte, y como lo ha mostrado con precisión Leo Strauss, el relativismo nihilista adquiere un carácter decisivo y absoluto, ya que los valores que han perdido objetividad son absolutamente todos, aún los subjetivos, y nada puede justificar racionalmente nada, con lo que en el campo jurídico todas las soluciones

---

<sup>367</sup> THIBIERGE Catherine, “Le droit suple. Réflexion sur les textures du droit” (s/e, Orleans, Francia 2018)

serían el resultado de la mera irracionalidad y el sinsentido... Por lo tanto, no es posible hablar en este contexto de principios jurídicos, de objetividad de ningún tipo, de derechos humanos inexceptionables, de corrección o incorrección de las argumentaciones, de valores o bienes jurídicos, ni en rigor de nada, ya que todo carece de valor epistémico, ontológico o de cualquier otra índole. Difícil será, por lo tanto, elaborar sobre estas bases una teoría jurídica de algún valor positivo o de algún interés práctico.<sup>368</sup>

## **B) Revisión hermenéutica crítica de las repercusiones e impacto posmoderno en el ámbito ético.**

### **1. Nexo: La realidad y relación ética-derecho.**

En la existencia, particularmente existencia humana, se presentan dos fenómenos, igualmente humanos en relación con una pauta de regulación-revisión de la conducta humana, indubitadamente, ambos elementos de la existencia humana se presentan y se presume, constituyen ambos elementos de revisión de la actuación humana, a saber, el derecho y la ética. Consecuentemente, existe ninguna disparidad intelectual, respecto de su existencia, sin embargo, existen si varias disparidades, respecto de la relación, prioridad, campo de actuación, extensión y exigibilidad de los elementos jurídicos y los elementos éticos, ello conforme al tiempo, espacio y corriente filosófica desde donde se pretendan identificar dichas diferencias.

La presente investigación, en su segundo momento de culminación, se centra en el ámbito ético, sobre todo en las consecuencias éticas de la posmodernidad,

---

<sup>368</sup> MASSINI CORREAS Carlos I., “El cierre de la razón en el derecho. Duncan Kennedy y la crítica de la racionalidad en la aplicación/interpretación jurídica” en línea: <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/persona-y-derecho/.../4426> Consultado el día 26 de abril de 2018

por ello y partiendo de la discusión teórico-histórica, no pretende entrar en las distinciones puntuales que la doctrina contemporánea ha precisado sobre tales relaciones jurídico-éticas, solamente, pretende evidenciar la realidad y la gran relación existente entre la cuestión jurídica y la cuestión ética, para, posteriormente centrarse en esta última y esbozar diagnósticamente la <propuesta> de ética desde las consecuencias de la cultura posmoderna.

Los clásicos del pensamiento en la cultura occidental, desde Platón y Aristóteles en la antigüedad, pasando por los medievales San Anselmo, San Alberto y el gran Sto. Tomás de Aquino, así como los modernos empiristas ingleses, los racionalistas franceses y alemanes, entre ellos John Locke, David Hume y Descartes, Leibniz, Wolff y Kant respectivamente, hasta el común de los contemporáneos del s. XIX afirman, desde vertientes, visiones y argumentaciones diferentes, la existencia diferenciada, pero siempre conjunto de la cuestión ética y la cuestión jurídica, ámbitos mismos que no poseen tajantes separaciones ni campos total e irreconciliablemente uno con otro, retomemos sólo el ejemplo de la clásica definición de Ulpiano, que parece recoger, al respecto de la justicia, la idea conformada por la tradición greco-romana: «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*»<sup>369</sup>, efectivamente, el dar a cada uno su derecho, objeto de la virtud de la justicia. Idea culminante de la concepción originaria de Aristóteles, re-conformada y enriquecida por la sistematización de Sto. Tomás de Aquino y en su momento por los juristas romanos, donde se relacionaba e identificaba el derecho como lo justo, donde esto último, era el objeto del primero. Recordemos la común raíz etimológico griega de la justicia y del derecho respectivamente: *ιουσ-τιτια* / *ιους*. Por supuesto que este planteamiento está identificando la noción de justicia como una noción de naturaleza eminentemente ética.

De esta manera el derecho se sitúa en el ámbito substancial de las relaciones de justicia y por ende, como una realidad profundamente humana. De esta manera,

---

<sup>369</sup> Digesto, 1.1.1. <Justicia es la voluntad constante y perpetua de dar a cada uno su derecho>, interpretado también como <lo suyo> o, como <lo que le corresponde por derecho>.

se enfatiza la centralidad del concepto-realidad de la persona en el ámbito jurídico, elemento central y aglutinador de las distintas problemáticas jurídicas. La persona es el punto de partida, el punto de llegada en el ámbito jurídico y además, desde la persona, en un referente axiológico-cultural, en el seno de la vida humana se conforma la norma jurídica como elemento y referente de orden y organización cultural.

Por lo tanto, el gran nexo entre la ética y el derecho, va a estar constituido por el referente de soporte y fundamentación de los mismos, como elementos y realidades profundamente humanos, por ende, soportados en la persona humana y necesitados por lo tanto, en cualquier planteamiento teórico, de ser precedidos de una fundamentación antropológico-ontológica y en sintonía con la impronta cultural siempre presente en todo planteamiento ético y jurídico. Así, mediante una común fundamentación ontológica en el hombre, la ética y el derecho pueden reencontrar, dentro de la distinción entre ambos, su común unidad y armonía.

## **2. ¿La ética, necesariamente tiene un criterio referencial de fundamentación?**

Como es sabido, toda ciencia se define por su objeto material y por su objeto formal, en el caso de la ética, en cuanto reflexión y fundamentación teórica sobre la moral, el objeto material es la conducta, los actos humanos, ese es el material propio de la ética, el contenido de estudio, la ética enfoca su estudio sobre esa parte de la conducta humana: la relación del hombre consigo mismo como humano, sus decisiones libres, sus intenciones..., mientras que el objeto formal de la ética, lo constituye la valoración de esa conducta, la bondad o maldad de los actos humanos, es decir, los actos humanos en cuanto a su rectitud, donde el adjetivo <recto>, expresa ante todo una relación, una relación a algo, precisamente aquí radica un problema central de la ética, que a continuación esbozamos.

En la vida humana, se efectúan un cúmulo de decisiones, puede decirse en este sentido que, precisamente la vida consiste en una serie de decisiones; cuando

decidimos, elegimos entre distintas posibilidades de actuación o comportamiento, ahora bien, podemos elegir entre distintas actuaciones o formas de conducta posibles, pero no podemos elegir si hemos de elegir o no, es decir, estamos condenados a elegir, en lenguaje existencialista, diríamos que estamos condenados a elegir, a ser libres y a decidir nuestra propia forma de actuación o comportamiento.

La cuestión de fondo a donde se pretende llegar ahora es el planteamiento ético de la decisión, a propósito de la pretendida rectitud, ¿está en nuestras manos el modo de decidirnos, existen puntos de vista objetivos y de validez universal que han de tenerse en cuenta en nuestras decisiones, cuáles son esos puntos de vista? En otras palabras, ¿en qué puedo soportar, la propia actuación que me permita valorarla como recta-buena-bien? ¿Existen esos parámetros o cada persona en cada cultura lo define? ¿Qué me posibilita valorar una conducta como buena y que a la vez me otorgue objetividad y universalidad sobre tal valoración?

Dos respuestas provisionales serían las siguientes:

- Soportar el referente del bien en el ser humano, en cada individuo; de esta manera podría decirse que cada ser humano identifica y define lo que está bien y lo que no está bien, que en cada ser humano puede soportarse el bien y que lo que defina cada ser humano es correcto, ético y realizante. Efectivamente, tendríamos en este parámetro una visión eminentemente subjetivista, pues en la particularidad de cada sujeto se definiría el bien, pero, cuando esa percepción del bien, exigida por una particularidad antropológica (es decir, por un individuo) refleje con suma evidencia la inviabilidad ética, como por ejemplo que un sujeto decida-defina-implemente como axiológica en su subjetividad, una acción destructiva de otro ser humano, argumentado que para él eso es un valor, jamás podremos indicarle lo contrario, porque previamente se habría aceptado que el bien y por lo tanto los valores dependen de cada quien. Ello equivaldría a un subjetivismo ético-axiológico, promotor del voluntarismo de impronta individualista nietzscheano, que parece ser, no nos posibilita fundamentar el bien, sino caminar hacia el caos ético-normativo,

sustentado en el pensamiento, realidad y percepción de cada sujeto humano.

- Fundamentar el bien en la sociedad, dado que, efectivamente el núcleo social, parece definir, dictar lo que está bien y lo que no lo está; de esta manera, el bien equivaldría a lo que dicte la mayoría o, lo que considera la comunidad, tendríamos así una idea práctica del bien fundado en la sociedad. Esto supone una sociedad formada, recta y sobre todo, no equívoca ni equivocada en sus ideas y ante ello, viene el cuestionamiento, ¿la sociedad siempre define bien el bien?, ¿identifica lo bueno y realizante o podría decidir el bien conforme a sus expresiones culturales, a sus ideologías y/o a algunos referentes de enajenación colectiva de índole hegemónico?, vgr., el fenómeno del trato a la mujer en medio oriente, así como el sometimiento de dichas mujeres en la cultura machista de siglos anteriores en México, considérese también la implementación de la pena de muerte en algunas sociedades del siglo XX-XXI, y el ejemplo clásico del juicio(s) de Galileo Galilei por la sociedad y líderes socio-políticos de la sociedad italiana del siglo XVII, ejemplos todos ellos, implementados por las sociedades correspondientes y por lo tanto, implementados conforme a esa idea de bien del conglomerado social. Como se percibe, no puede soportarse el referente ético del bien en la sociedad, ello sin menoscabo de la notable incidencia que debe reconocerse de la sociedad en la implementación del bien, sin embargo, parece ser que, no puede fundamentarse la ética en lo que dicta o impone la sociedad.

Como puede darse uno cuenta, sobrevive el problema de fundamentación de la ética, es vigente la cuestión acerca de, ¿en qué – dónde – quién? soporta con objetividad, veracidad, universalidad, la actuación moral y nos posibilita analizarla y valorarla éticamente. Ante ello, emergen los siguientes tres planos de referencia para la fundamentación del recto obrar humano.

- El apelar *al deber*. Esta fundamentación es recurrente en la tradición ética kantiana, consistente en recurrir a una situación de hecho, que se impone

de inmediato en cuanto derivada de la aceptación de una realidad determinada anterior y cuya respuesta es exigida y exigible por coherencia humana y por obligación. Algunos teóricos de la ética, han visto en este plano de referencia, si un plano referencial, pero un plano que se da en la frialdad de la mera obligación ética, es decir, fríamente, se responde a una obligación o se realiza una conducta porque, simplemente <es el deber>.

- El apelar a la *dignidad humana*. Este plano de referencia, como fundamentación de la valoración ética, puede situarse en el contexto de la antropología filosófica contemporánea y la publicitación y conformación sistemática de la teoría de los derechos humanos en la contemporaneidad, tanto de inspiración europea, como de origen latinoamericano y es consiste en el recurso al valor antropológico en sus múltiples expresiones, sobre todo, en soportar el valor ético, la rectitud de la acción moral en la dignidad, es decir, en la valía profunda, única, de cada ser humano, no susceptible de valoraciones subjetivas, sino en la valía del humano, más allá de toda consideración particular, nacional, ideológica, etc. Referente este que puede compaginar y plenificarse con el siguiente.
- El apelar a la *felicidad* como fin último del ser humano.<sup>370</sup> Esta fundamentación es implementada en la tradición de la *ευδαιμονία* aristotélica y retomada por el tomismo y neotomismo moderno-contemporáneo y consiste en recurrir al anhelo profundo y eterno del ser humano, la felicidad, enjuiciando las actuaciones humanas en el sentido y medida que pueden realizar la felicidad a la que el hombre aspira necesariamente; esta felicidad que puede englobar un deber concreto que se impone inmediatamente, así como también el valor antropológico de la dignidad, pues asume e integra estos principios y los plenifica en una conjunción omniabarcante y trascendente. Nótese al respecto que, el tema de la felicidad, no se concibe en su dimensión realizante subjetiva,

---

<sup>370</sup> Cfr. RICKEN Friedo, *Ética general*. (Herder, Barcelona 1987) p. 15

equivalente a <sentirse bien> y <sentirse pleno> como la visión psicológica podría entenderlo en algunos momentos, la connotación empleada en cuanto referente de fundamentación ética es en su dimensión realizante ontológica, es decir, realización total, completa del ser humano, de las capacidades y potencialidades del ser humano en cuanto humano, no en el sentido de voluntad (lo que se quiere) sino de ser (lo que es, independientemente de la voluntad). Por lo tanto, la valoración ética de una conducta en este plano de referencia estará en relación directa de la conformación específicamente humana que se logra con esa conducta, en esa medida, será mayormente realizante-buena o no esa conducta.

### **3. Revisión fenomenológico-ontológica de las principales expresiones de la ética en la posmodernidad.**

#### **3.1. El vitalismo ético de la vida buena en Fernando Savater.**

Un autor que ha buscado responder a los problemas éticos desde la realidad y situación de nuestro tiempo, ha sido Fernando Savater, quien ha publicado varias obras sobre ética en nuestro tiempo, sin embargo, una de las obras principales al respecto y sumamente referida en los círculos juveniles posmodernos, tanto en Europa como en América Latina, sobre todo de habla castellana, lo constituye la obra, *Ética para Amador*<sup>371</sup>, en ella se encuentra, una ética inmanente, basada sobre el carácter relacional de la persona, donde la buena vida, busca basarse y centrarse en la libertad, así pues, inmanencia y relacionalidad serían las señas de identidad con las que podemos hacer una primera presentación de la ética de Savater, inspirados sobre todo en la *Ética para Amador*<sup>372</sup> y desde una visión eminentemente vitalista, pues parece que, para Savater, el vitalismo es definitivo en la ética y en la existencia, ya sea un vitalismo, como una entre otras expresiones-corrientes de la

---

<sup>371</sup> SAVATER Fernando, *Ética para Amador*. (Ariel, México 2017) 147 p. N.b.: la obra original es de 1991

<sup>372</sup> Cfr. SOLER Carlos, “La Ética de Fernando Savater” en línea: <http://www4.tecnun.es/asignaturas/Human1/Antropologia/doc11.htm> Consultado el 13 de mayo de 2018

ética, o el vitalismo como la corriente-fundamento de todas las éticas y donde todos los valores morales se sitúan como el deseo de autoafirmación vital, en esta última vertiente, el vitalismo es la clave para entender e interpretar, cualquier recomendación o prohibición de carácter ético, desde ahí se entiende-vive-valora la ética.

En el vitalismo, existe un supuesto básico, todo aquello que existe, quiere perseverar en su ser, lo cual se especifica en el ser viviente, en el deseo de conservación de su propio *ser vivo*, por lo tanto, constituye una tendencia instintivamente compleja que en el caso del ser humano, se hace reflexiva en el ejercicio racional y libertario propio del ser humano, así para el vitalismo ético, el devenir moral, se establece en continuidad con procesos instintivos, no deliberativos, por lo tanto constituye el paso de algo que no es, a algo que se constituye de esa manera, dado que pasa del ser a un deber ser moral, mediante el querer humano que proyecta, distingue y constituye la moralidad. Por ello, expresa Savater, *para los hombres, ser es vivir, vivir es querer vivir, y querer vivir es no saber del todo cómo vivir, o sea, tener que articular racionalmente el deseo primordial y decidir cómo vivir entre diferentes y aún opuestas formas de vida*<sup>373</sup>.

Ahora bien, ante el tema ético del discernimiento entre lo bueno y lo malo, entre el hacer lo debido y lo indebido, para el vitalismo ético, es debido todo aquello que contribuye con la implementación, magnificencia y aseguramiento de la vida, por el contrario, lo indebido tendrá que ver con todo aquello que desmiente y compromete la vida. Ante esta noción de vitalismo ético, viene la gran cuestión, ¿el mal absoluto para el vitalismo es la muerte?, Savater, atendiendo esta cuestión manifiesta que, no hay gravedad en el hecho y presencia de la muerte, la gravedad estaría más bien en no haber vivido; para un vitalista la negatividad de la muerte radica en la conciencia que el ser humano tiene de la misma, es decir, la conciencia de la muerte en nosotros y derivadamente la debilidad y tristeza que emergen de la representación de la muerte en el único ser que puede preverla, imaginarla

---

<sup>373</sup> SAVATER Fernando, “Vitalismo” en: CAMPS Victoria, GUARIGLIA Osvaldo, SALMERÓN Fernando, *Concepciones de la ética*. (Trotta, Madrid 2004) p. 298

inexorablemente y por lo tanto anticipadamente sufrirla, sin que realmente la muerte se encuentre vigente o actual. Sin embargo, junto a la capacidad de representatividad imaginativa de la muerte, también se encuentra la voluntad y la razón, elementos propios de la ética, y en este sentido, vitalistamente, ni la muerte ni la vida son primordialmente acontecimientos biológicos que determinen a los seres humanos, más bien, son *representaciones simbólicas* mediante las cuales éstos pretenden determinarse a sí mismos.<sup>374</sup>

Precisamente, a propósito de la voluntad y la razón, vale decir, que se percibe en el planteamiento ético vitalista de Savater, el constante influjo de Shopenhauer, por supuesto, con el tema de la voluntad, mismo que pasando y siendo retomado por Nietzsche, esta voluntad se transforma en voluntad de poder, es decir, voluntad que expresa el querer y que, seguidamente, con la fuerza y poder de la voluntad se va imaginativa y representativamente logrando, por otro lado, se percibe un Savater, posterior a la era de la razón moderna, invocando aún el tema de la razón, pero ahora una razón emotiva, sentimental, marcadamente subjetivista e individualista, por ello, nos dice en *Ética para Amador*:

¡Ten confianza! ¡Ten confianza!... No en mí, claro, ni en ningún sabio aunque sea de los de verdad, ni... No en dioses ni diablos... Ten confianza en ti mismo. En la inteligencia que te permitirá ser mejor de lo que ya eres y en el instinto de tu amor, que te abrirá a merecer la buena compañía.<sup>375</sup>

Para el vitalismo, la cultura, va a constituir la referencia última de todo el complejo mundo y empeño simbólico de negación de la muerte, y es aquí donde se sitúa el origen de las normas, a saber, la cultura humana, con una gran proyección simbólica de la inmortalidad, cohesiona elemento consciente de la muerte y el elemento inconsciente de la vida, consignando todo ello en cuentos, fábulas, ritos, tradiciones y técnicas, así como también, de ahí, de esa consignación cultural, emergen las normas y evidentemente también las normas éticas, y es que, según el vitalismo, el hecho de querer serse inmortal, es perfectamente complementario con

---

<sup>374</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 299

<sup>375</sup> SAVATER Fernando, *Ética para Amador*... p. 16

el hecho de saberse mortal y dada la evidencia de la finitud y lo perecedero de la vida y habiendo tomado conciencia de ello, la sociedad ha propuesto en el devenir de la historia un cierto mecanismo colectivo de inmortalidad, en el que cada individuo pueda consignar-anclar su sed de eternidad, su innata sed vital, lo cual le posibilita al individuo, proyectar una perduración por encima de la impronta y endeble marca de la conciencia de la muerte, es decir, caminar proyectivamente, en contra de la aniquilación que la muerte representa para nuestra propia conciencia.

La inmortalidad proyectada por el núcleo social, organizada institucionalmente en un contexto colectivo, la ética va a buscar reforzarla o implementarla en el ámbito individual, por lo tanto, la moral, va a estar constituida por la interiorización de los elementos sociales proyectados por dicho núcleo, mismos que le permiten individualmente hacer suyas tales ideales e integrarse personalmente a esa idea y proyección de inmortalidad social. Sin embargo y más allá de esa afectación-conformación social de la ética, nos dice Savater, *la conducta ética, en cuanto va más allá de la pura adaptación a la normativa social... busca una invulnerabilidad interior ante la aniquilación, un sentido subjetivo e intransferible ante el próximo sinsentido general.*<sup>376</sup>

El tema de inmortalidad, aclara Savater, puede sonar de carácter eminentemente religioso, sin embargo, la propuesta que él realiza, es de una ética laica, donde por supuesto que la visión de inmortalidad es completamente diferente a la noción de inmortalidad desde el discurso religioso, de hecho la autoridad que soporta ante la noción de la muerte es de radical importancia y sobre todo, le da sentido a la vida activa, y esta vigencia y autoridad no está fuera del sujeto, ya que la ley es autónoma, dado que está situada en la confluencia inmanente de voluntad y razón. Así, la noción de vida, auspiciada por el vitalismo, conlleva una propuesta ética, consistente en una vida que se hace en la estilización representativa y el juego simbólico.

---

<sup>376</sup> SAVATER Fernando, “Vitalismo” ..., p. 300

Por lo tanto, el individuo que actúa desde una referencia ética, jamás podrá - en un ámbito personal como social-, plantearse un ideal que no esté inspirado por la vida, pues, el criterio último y definitivo de cualquier ética –según el vitalismo- es la representación de la vida, ante ello expresa Savater: *la moral aspira siempre a una vida mejor y nunca a algo mejor que la vida.*<sup>377</sup>

En la historia encontramos tres grandes expresiones, momentos de la ética vitalista, pues de hecho no todas las éticas vitalistas son iguales, veámos:

- La ética de Epicuro, donde se entiende el ideal de vida, como la adaptación racional a un orden de sencillez natural y de sencillez cultural.
- La ética de Spinoza, la cual admite una idea compleja y superior, que busca adaptar el elemento humano a esa complejidad cultural, consonante y derivada a su vez de la complejidad natural.
- La ética de Nietzsche, la cual transforma el artificio cultural en una prolongación transgresora y potencialmente sin límites ante los condicionamientos naturales.

De esta manera, el debate ético-vitalista, se establece entre los dos extremos de lo vital, la naturaleza y la cultura. La primera, conforma-crea e incrementa-transforma la vida, demarcando los lineamientos generales de la vida que compartimos con otros seres; la segunda, en cambio, mediante el arte, la ciencia, la religión, la comunidad, continúa con la naturaleza, retomando y proyectando mayormente esos lineamientos generales, propiciando la elaboración específicamente humana, de todos los elementos y recursos de la naturaleza, aunque en ocasiones desvirtuando y comprometiendo gravemente dicha naturaleza.

Así pues, los rasgos comunes del vitalismo ético en sus diferentes vertientes y expresiones son los siguientes:<sup>378</sup>

---

<sup>377</sup> *Ibíd.*, p. 303

<sup>378</sup> *Cfr. Ibíd.*, pp. 304-308

- 1) La noción del valor de la vida y su aceptación de valor fundamental en sí mismo, independientemente de apreciaciones, como algo incuestionable y sin requisito previo alguno. En términos absolutos, lo único valioso es la vida y por lo tanto, todo aquello que resulte en parte valioso dentro de la vida, se considera valioso solo y en tanto que, aporta algo para la conservación, consolidación o intensificación de nuestra vida. El referente y riesgo de la muerte, es asumido y compensado en el vitalismo, dado que el tema de la muerte es un elemento integrante del valor fundamental de la vida, en algunas ocasiones negándole realidad como objeto propio de estudio, como es el caso de Spinoza, otras veces, negando la incomodidad propia de la muerte en la existencia humana, como es el caso de Unamuno.
- 2) A manera de axioma fundamental del vitalismo, puede expresarse que el hecho de actuar es un fenómeno en sí mismo deseable y básicamente placentero, por ello es siempre preferible la acción, incluso el cansancio de la acción al reposo inactivo, aun cuando se sabe que toda actividad, puede ir acompañada de impedimentos, trabas, esfuerzos y peligros, en efecto, es más satisfactorio y socialmente aceptado las encrucijadas del obrar que la tranquilidad y linealidad de la pasividad inactuante. Existen elementos de variabilidad, respecto de la valoración de la actuación, así tenemos, de mayor a menor valoración de la actuación en su aceleración e intensidad, los vitalismos, por ejemplo de Epicuro, al de Pico de la Mirándola, o al de Nietzsche. En el sentido vitalista lo importante reside, por lo tanto, en la actuación, en la condena de la quietud, no importa la magnitud de la actividad, ni su trascendencia o importancia histórico o cultural, sino lo que importa, dígame su realidad dinámico-ontológica, es decir, su realidad permanentemente en movimiento, en actividad, jamás en la no-actividad, ello sería enfermizo, equivaldría en el vitalismo a lo no-vivo.
- 3) Existe en el vitalismo, un predominio valorativo de lo original y creador por sobre lo ordinario y rutinario, lo que implica la innovación y creatividad frente a la mera continuidad aburrida del orden, esta nota característica expresa una marcada preferencia por actividades que individualizan, por encima del uniformismo gregario común. Supravalorar la persona egregia, por encima de la cotidianidad,

manifiesta pasión por la innovación inventiva en contra de la pereza del colectivo común y convergen con las ideas-visiones de dos de los grandes maestros del hombre-mundo posmoderno, el sabio Epicuro y el poderoso superhombre nietzscheano. A propósito de este planteamiento nos dice Savater en la parte conclusiva de *Ética para Amador: La buena vida no es algo general, fabricado en serie, sino que sólo existe a la medida. Cada cual debe ir inventándose a acuerdo con su individualidad, única, irrepetible... y frágil. En lo de vivir bien, la sabiduría o el ejemplo de los demás pueden ayudarnos pero no sustituirnos...*<sup>379</sup>

- 4) Como es bien sabido, toda corriente-visión ética, va a conformar un conjunto de referentes, fundamentos y criterios valorativos de la conducta humana, desde los cuales se orientará para la calificación y valoración ética del actuar humano, pues bien, la vertiente ética del vitalismo, concede una fundamental importancia como criterio ético de valoración de la conducta humana a componentes dinámicos de la subjetividad, como las pasiones, los sentimientos y en general todo lo que se refiere a la afectividad y sensibilidad humanas, lo cual revela una confianza notable en la valoración ética a elementos de la corporeidad y sus elementos pulsionales, en contrapartida a la desconfianza o abierto repudio histórico al referente sensitivo-corpóreo como elemento primordial de valoración ética.
- 5) Para la conformación de una vida buena, el vitalismo posee una franca apertura a la consideración positiva del placer. Si distinguiésemos las éticas en dos grandes grupos:
  - Las que no admiten como elementos valiosos moralmente las recompensas visibles y sensibles de este mundo.
  - Las que aceptan esas recompensas como moralmente buenas, incluso como las únicas buenas y verdaderas, por lo tanto se requiere discernir sobre ellas sin buscar trascenderlas.

En el segundo tipo de estos, se encontraría la ética vitalista, con una respuesta contundentemente afirmativa, pues el placer posibilita la experimentación de la afirmación de la vida, vivir la vida con plenitud y oscilar entre la experimentación

---

<sup>379</sup> SAVATER Fernando, *Ética para Amador...* p. 130

de la pujanza exuberante de la vida y la delicadeza misma de la vida. Sobre este punto del placer, Savater en *Ética para Amador*, reitera:

...no me oirás ni una palabra contra el placer ni por supuesto intentaré de ningún modo que te avergüences, aunque sea poquito, por el apetito de disfrutar lo más posible con cuerpo y alma. Incluso estoy dispuesto a repetirte con la mayor convicción el consejo de un viejo maestro francés que mucho te recomiendo, Michel de Montaigne: <hay que retener con todas nuestras uñas y dientes el uso de los placeres de la vida, que los años nos quitan de entre las manos unos después de otros>... quiero destacarte dos cosas. La primera... dice que los años nos van quitando sin cesar posibilidades de gozo por lo que no es prudente esperar demasiado para decidirse a pasarlo bien... Hay que saber entregarse al saboreo del presente, lo que los romanos... resumían en el dicho *carpe diem*: Pero esto no quiere decir que tengas que buscar hoy todos los placeres sino que debes buscar todos los placeres de hoy.<sup>380</sup>

- 6) La anterior afirmación sobre el placer en la ética vitalista para la conformación y diseño de la vida no integra necesaria o directamente la aniquilación del dolor o animadversión al mismo, pues debe tenerse en cuenta que muchas veces el refinamiento y los buenos gustos requieren en ocasiones cierta capacidad de sufrir, mismo que permite alternar con el placer, pero más aún es una condición de posibilidad para vivenciar y disfrutar el placer y ello nos permitiría mayor fidelidad al placer. Por lo tanto en el vitalismo, se acepta la vivencia del placer, pero no como un fin, sino sólo como un medio, ya que el fin último sería, en palabras de Savater, la alegría del placer, así, el centro y núcleo motivacional de la ética vitalista será de un modo u otro, *el amor propio*.
- 7) En la ética vitalista es de notable importancia la ausencia de aquellas categorías éticas que ejercían un papel central en otras vertientes-corrientes éticas, a saber, las nociones de *obligación*, *culpa* o *sanción*. Efectivamente, cualquier sentimiento de obligación o culpabilizante, no hace sino disminuir y empobrecer la respuesta moral autoafirmante y egregia del sujeto humano en la asimilación y dirección de las elecciones de comportamiento, de hecho:

---

<sup>380</sup> *Ibíd.*, pp. 105-106

El comportamiento que llamamos <bueno> o <mejor> nunca puede proclamarse <obligatorio> sin perder su sesgo ético y hacerse político, religioso, lógico, etc... Y es que no hay razones morales –desde un punto de vista vitalista- que obliguen a comportarse moralmente. La inspiración moral a partir de la representación de la vida apunta hacia lo que queremos y podemos hacer, no hacia ningún tipo de deber ser.<sup>381</sup>

### **3.2. La ética discursiva de Habermas y Cortina.**

Con sus marcadas diferencias de precisión, de soportes fundantes, así como alcances y demarcaciones espacio-temporales, puede englobarse genéricamente estos dos autores bajo el enunciado correspondiente de la ética del discurso y/o de la ética comunicativa, como una gran expresión de la sistematización de ética en tiempos posmodernos.

Efectivamente, tal vertiente ética, llamada originariamente, discursiva, nace en los años 70's del siglo XX, a partir de las revisiones y trabajos de Karl Otto Apel y Jürgen Habermas, quienes filosóficamente comparten una teoría de la acción comunicativa, una teoría consensual de lo verdadero –conforme a lo que se plantea en este mismo trabajo en el bloque segundo del capítulo anterior-, una teoría de la racionalidad y además, con ciertas diferencias, una teoría del hecho y evolución social. Desde esta visión y sólida formación filosófica, pretende atisbar la reflexión filosófica hacia una filosofía práctica, teniendo como centro la ética discursiva o comunicativa y con la ampliación consecuente a la filosofía del derecho y a la filosofía política de impronta y forma de vida democrática.<sup>382</sup>

Algunos elementos epistemológicos de inicio, con los cuales se ha comprometido la ética discursiva en su origen con Apel y Habermas, posteriormente con la incorporación de Adela Cortina, entre otros autores, son los siguientes:

---

<sup>381</sup> SAVATER Fernando, “Vitalismo” ..., p. 308

<sup>382</sup> Cfr. CORTINA Adela, “Ética comunicativa” en: CAMPS Victoria, GUARIGLIA Osvaldo, SALMERÓN Fernando, *Concepciones de la ética*. (Trotta, Madrid 2004) p. 177

- Asumir como punto de partida de la reflexión filosófica, no un hecho ontológico, ni un dato de conciencia, sino un *factum* lingüístico, incorporando el giro lingüístico de nuestro tiempo.
- La consideración del lenguaje desde la triple dimensión del signo, sin caer en reduccionismos que sólo contemplan la sintáctica y semántica como los fenomenólogos, sino integrar <el giro pragmático>.
- La consideración de la dimensión pragmática en la trascendental, no la empírica, de tal manera que el método filosófico sea el de una filosofía trascendental transformada.<sup>383</sup>

De esta manera, Habermas busca emplear la categoría fenomenológica de *mundo de la vida* –recordemos que ya antes Husserl había utilizado con sentido y contenido completamente diferente- pretendiendo desarrollar un concepto de racionalidad social, completamente diferente y liberado de la egolatría individualista moderna, lo cual le permite conciliar y tender puentes entre los modelos ético-humanista y técnico-funcional de la sociedad. Así, el concepto mundo de la vida, lo complementa con otro concepto fundamental, *la acción comunicativa* y de esta manera, Habermas, considera tener los elementos necesarios para diseñar una teoría de la acción social que le permita diagnosticar los problemas, desequilibrios y patologías de la sociedad posindustrial y más aún, realizar el abordaje ético de los mismos.

La ética discursiva, es una ética de carácter procedimental, es decir, es una teoría ética que no reflexiona ni se pronuncia sobre contenidos morales. Sino más bien, atiende las cuestiones en torno a los procedimientos mediante los cuales puede declararse cuáles-qué normas de la vida cotidiana, del mundo de la vida, son correctas, por ello es que Habermas, ha expresado que de los dos elementos del fenómeno moral, la felicidad y la norma, la ética discursiva sólo atiende el elemento concerniente a la norma, es decir, es una ética deontológica, pues aborda los procedimientos a seguir para la determinación respecto de la corrección de una norma, pues en efecto, las normas surgen del mundo vital, no las inventan los

---

<sup>383</sup> Cfr. *Ibidem*.

filósofos, siendo la tarea de la filosofía moral el limitarse a descubrir los procedimientos para legitimarlas.

De cara al subjetivismo individualista de la modernidad y preocupado por ello, Habermas, pretende cambiar-superar ello, así como el planteamiento eminentemente formal de la ética en la modernidad y ante tal cuestión, busca reorientar la acción humana hacia un *a priori social*, entendido éste como mundo vivido, no encerrado en la propia subjetividad, sino afectado en todos los fenómenos sociales por el acto lingüístico de *la acción comunicativa*. Por lo tanto ante la integración y complementación de las categorías, una fenomenológica, *mundo de la vida* y la otra, lingüística, *acción comunicativa*, Habermas cree lograr la reconstrucción de la racionalidad práctica, aportando primeramente la racionalidad formal a través de las estructuras intersubjetivas del diálogo discursivo –cumpliendo así la pretensión y requisito kantianos de la universalización de las normas morales– y seguidamente concretar los elementos y contenidos materiales de la ética –actualizando la *eticidad* hegeliana-.<sup>384</sup>

Ante las vertientes prácticas de las éticas de origen kantiano, como el deontologismo, el procedimentalismo o cognitivismo, la propio y específico de la presente ética, consiste en que todas esas vertientes y caracteres los subsume e integra en un contexto de acción comunicativo, dialógico, en una palabra, discursivo. Aquella distinción kantiana entre dos mundos, dos intereses, la ética discursiva los desaparece e identifica que el elemento material de la moral está constituido solamente por los intereses de los individuos concretos.

A propósito de la relación de la ética discursiva con la modernidad, Adela Cortina, expresa que la <nuestra> ética, no rechaza ni reniega de todo proyecto moderno, al contrario, pretende llevar a cabo algún elemento de tal proyecto, a saber, establecer un marco de mínimos éticos de justicia, desde los cuales pueda ser posible evaluar-criticar cualquier situación dada, en cuanto que, precisamente

---

<sup>384</sup> Cfr. GÓMEZ-HERAS José M<sup>a</sup> G<sup>a</sup>, *Teorías de la Moralidad. Introducción a la ética comparada*. (Síntesis, Madrid 2003) p. 370

no implemente, no encarne los ideales ilustrados de autonomía, igualdad y solidaridad.<sup>385</sup>

Los nombres que ha recibido la presente vertiente ética en el momento posmoderno, son el de ética comunicativa, el de ética dialógica y el de ética discursiva, pues efectivamente, por un lado, implementa el carácter dialógico del *logos* humano, dado que nos encontramos en un medio en que el *logos* vive y es dialógico y consecuentemente, permanentemente somos una comunidad de habla, y por otro lado, en cuanto ética dialógica, esta denominación, kantianamente nos lleva a acercar el principio moral al sentimiento, con lo cual se entiende rápidamente que el contenido sustancial de la ética es:

- La justificación de normas morales no puede realizarse fundándola en principios materiales que intuitivamente son captados y de los cuales se pretenda deducir las normas.
- En el ámbito moral son descartados los autoritarismos y paternalismos pues en principio, lo moralmente correcto, se determina y dictamina conforme al diálogo entre todos los afectados por la puesta en vigor de la norma o normas de que se trate.<sup>386</sup>

El concepto y categoría de persona, de naturaleza central en el campo de la ética, es contemplado y justificado ahora como un interlocutor válido, mismo que posee derechos a la réplica y a la argumentación, tales derechos tienen que ser ya pragmáticamente reconocidos, precisamente para que el diálogo y argumentación tengan sentido. Precisamente desde aquí es desde donde, Adela Cortina, habiéndose integrado a la corriente de la ética comunicativa y/o discursiva, descubre y pretende la posibilidad de realizar una teoría de los derechos humanos<sup>387</sup>, así como una teoría de la democracia participativa, y a propósito del concepto de persona, Cortina descubre pertinente la conformación de una noción

---

<sup>385</sup> Cfr. CORTINA Adela, “Ética comunicativa”... p. 180. Para las alusiones de Cortina a los mínimos éticos de justicia, véase, CORTINA Adela, *Ética sin moral*. (Tecnos, Madrid 1990) y también, CORTINA Adela, *Ética mínima*, (Tecnos, Madrid 1986)

<sup>386</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 181

<sup>387</sup> Misma que encontramos en la obra recién referenciada, *Ética sin moral*.

de *autonomía*, eminentemente rica en los ámbitos de la ética política, la ética médica y la pedagogía.

A manera de fundamentación de la ética discursiva, pueden citarse dos elementos histórico-epistemológicos:

Primero, el paso dado alrededor de 1965 por Habermas con su obra *Conocimiento e interés*, y por Apel con su obra *Transformación de la filosofía*, donde ambos se dan a la tarea de la búsqueda de la racionalidad de lo práctico, de frente al positivismo y al racionalismo crítico, soportándose en Max Scheler y su doctrina de las formas del saber, diseñan una doctrina al respecto, donde afirman que el ser humano en su reproducción y auto constitución se orienta por tres tipos de interés:

- El interés técnico por dominar. Propio y motor de las ciencias empírico-analíticas
- El interés práctico en el entendimiento. Propio de las ciencias histórico-hermenéuticas.
- El interés por la emancipación. Móvil de las ciencias sociales críticas.

Con ello, ambos autores concluyen que, todo conocimiento está movido por un tipo de interés, que en todo saber, subyace siempre un interés, aunque los positivistas y científicistas intenten ignorarlo y que además, de los dos intereses anteriormente enunciados, los dos últimos, el interés práctico por el entendimiento y el emancipatorio, son móviles legítimos de saberes racionales.

El segundo elemento de fundamentación, tiene que ver con que, esa búsqueda de racionalidad práctica es ya la pragmática no empírica, trascendental en el caso de Apel y Universal en Habermas, precisamente ahí están las raíces de la ética discursiva. Tal pragmática aludida, parte de un análisis de los actos del habla tanto proposicional como performativa, introduciendo a los interlocutores en el ámbito de la intersubjetividad, donde los interlocutores hablan entre sí y de los objetos sobre los que entienden en los actos del habla. Aquí es donde se sitúa un hablar con dimensiones *hermenéutica y ética*; *hermenéutica*, dado que se da un entendimiento mínimo entre hablante y oyente, con lo cual se logra una acción

comunicativa, y una dimensión *ética*, dado que, las acciones logran un éxito cuando hay un reconocimiento recíproco de los hablantes como personas, consecuentemente, el objetivismo, el cientificismo y el solipsismo son irracionales. Ahora bien, tales acciones comunicativas se realizan exitosamente en el habla y vida cotidianas, dado que el hablante al hacer uso de la voz, implementa una *pretensiones de validez* que el oyente a su vez, implícitamente acepta como tal, asumiendo, *la pretensión de verdad* para las proposiciones, *veracidad* sobre sus contenidos y expresiones, *inteligibilidad* en torno a lo que dice y, *corrección* sobre lo que se dice.<sup>388</sup>

En un escenario dialógico, es el discurso, el modo de comunicación a través del cual se libera de la carga de la acción para poder eludir cualquier coacción y posibilitar que triunfe nunca otro argumento o motivo, que el argumento y la fuerza del mejor argumento, por supuesto, ello con la implementación dialógica permanentemente aludida y en el ejercicio del consenso. Discurso teórico será, si busca comprobar la verdad y discurso práctico será, si busca comprobar la corrección de las normas de acción. Tres son los tipos de reglas como presupuestos del discurso práctico:

- Reglas correspondientes a una lógica mínima.
- Los presupuestos pragmáticos de la argumentación, entendida como un proceso en camino hacia la solución, donde se encuentran ya normas de contenido ético.
- Las estructuras de una situación ideal de habla.

Por otra parte, las reglas del discurso práctico que propone Habermas como constitutivas de una situación ideal de habla son las siguientes:

1. Cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos.
2. Cualquiera puede problematizar cualquier afirmación.
3. Cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación.

---

<sup>388</sup> Cfr. *Ibíd.*, p. 184

4. Cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades.
5. No puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso.<sup>389</sup>

### 3.3. La ética posmoderna de Zigmunt Bauman.

Una propuesta de análisis y exposición de la ética en la posmodernidad, la encontramos en el libro de Bauman, primeramente, sitúa en su contexto temporal, cultural e ideológico, el espacio humano completamente diferente a otros momentos de la historia, lo cual, piensa él, marcará la vivencia moral y por lo tanto la reflexión ética, situaciones-realidades, como las siguientes:

Los diversos problemas morales que surgen de la situación actual en cuanto a relaciones de pareja, sexualidad y relaciones familiares, notorias por su indeterminación institucional, flexibilidad, mutabilidad y fragilidad; o bien la gran cantidad de «tradiciones», algunas que sobreviven contra todo lo esperado, y otras que han resucitado o se han inventado, que se disputan la lealtad de los individuos y reclaman autoridad para guiar la conducta individual, aun sin esperanza de establecer una jerarquía comúnmente acordada de normas y valores que salvaría a sus destinatarios de la molesta tarea de hacer sus propias elecciones. O, en el otro extremo, el contexto global de la vida contemporánea, donde podríamos mencionar riesgos de una magnitud insospechada, en verdad cataclísmica, que surgen del entrecruzamiento de propósitos parciales y unilaterales, y cuya profundidad no puede preverse ni pasarse por alto en un momento en que las acciones se planean debido a la manera como están estructuradas.<sup>390</sup>

Precisamente, estos problemas son los que van a estar latiendo y emergiendo constantemente en el planteamiento ético de la posmodernidad. Esta problemática es la que conforma una cosmovisión propia de la posmodernidad y

---

<sup>389</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*. (Península, Barcelona 1985) pp. 112-113

<sup>390</sup> BAUMAN Zygmunt, *Ética Posmoderna*. (Siglo XXI, Madrid 2009) p. VII

diferente a las formas de existencia y entendimiento de otras expresiones espacio-temporales humanas.

El pensamiento filosófico de la modernidad, con sus teorías éticas notablemente solipsistas se había constituido en un callejón sin salida, donde la reflexión ensimismada en la razón, no daba cabida a soluciones sensatas sobre la reflexión ética, sin embargo, esta situación obligaba y generaba a su vez, toda una apertura a la posibilidad de una comprensión completamente diferente y radicalmente novedosa de los fenómenos morales. Por ello: *La ética se denigra o se considera una de las restricciones típicas de la modernidad, cuyas cadenas finalmente han sido rotas y echadas al basurero de la historia; una ilusión sin la cual pueden vivir perfectamente el hombre y la mujer actuales*<sup>391</sup>

De esta manera, estamos en una época posdeóntica, en un momento, donde la conducta de los sujetos humanos se experimenta liberada de los elementos obligatorios, de los <deberes infinitos>, de los <mandamientos>, de las <obligaciones absolutas>, el hombre de hoy, vive y se experimenta liberado de aquella antigua cultura donde el esfuerzo, la constancia y la disciplina existía:

En nuestros tiempos, se ha deslegitimado la idea de auto sacrificio; la gente ya no se siente perseguida ni está dispuesta a hacer un esfuerzo por alcanzar ideales morales ni defender valores morales; los políticos han acabado con las utopías y los idealistas de ayer se han convertido en pragmáticos.<sup>392</sup>

La cultura de hoy, es una cultura marcada por el individualismo más puro y por la búsqueda de la buena vida, con el único límite de la tolerancia, en este tiempo y cultura pos-deóntica, posterior al deber, respecto de la moralidad, es aceptado solo un vestigio de aquella, encuentro en la posmodernidad, una moralidad <minimalista> que por otro lado, fenoménicamente parece traer un gran margen de libertad, dado el minimalismo ético que implementa.

---

<sup>391</sup> *Ibíd.*, p. VIII

<sup>392</sup> *Ibíd.*, p. IX

El planteamiento posmoderno de la ética, hace a un lado las características preocupaciones morales de la modernidad y ello es un elemento muy importante de la misma, sin embargo la gran novedad del planteamiento ético posmoderno, consiste en el rechazo de las formas modernas típicas de abordar los problemas morales, es decir, la ética posmoderna, no responde a la problemática moral con la búsqueda filosófica de absolutos universales y sustentos teóricos o con normas coercitivas en la práctica política, sino más bien, busca responder ahora de manera creativa y novedosa, a los grandes problemas éticos de nuestro tiempo, como los temas de derechos humanos, justicia social, equilibrio entre la cooperación pacífica..., la vía adecuada en otro momento –de la modernidad- único e indivisible, comienza a ampliarse en la época posmoderna, en *<razonable desde el punto de vista económico>*, *<estéticamente agradable, <moralmente adecuado>*.<sup>393</sup> Sin embargo, -y aquí viene un planteamiento típico posmoderno- las acciones pueden ser buenas o correctas en un sentido e incorrectas en otro, puesto que, no habría un criterio único o determinado para medir una acción específica y más aún, cuando se aplican varios criterios de valoración-revisión ética, ¿cuál de ellos, debería tener prioridad y por qué?

Algunos elementos característicos de lo que llama Bauman, la condición moral, enunciados por el mismo autor en la Introducción a su *Ética posmoderna* son los siguientes:

1. Primero, el ser humano es ambivalente en términos morales y la ambivalencia reside en el corazón de la interacción humana. Por lo que aquellas afirmaciones contradictorias, *<el ser humano es esencialmente bueno y solamente debe ser guiado para actuar conforme a su naturaleza>* y *<el ser humano es esencialmente malo y debe impedírsele actuar conforme a sus impulsos>* son afirmaciones erróneas, pues ni la una ni la otra son correctas, dado que el hombre es esencialmente ambivalente, pues efectivamente la ambivalencia históricamente ha querido ser redimida por arreglos sociales mediante instituciones y argumentaciones, sin embargo,

---

<sup>393</sup> *Ibíd.*, p. XII

tales intentos fueron ineficaces, evidenciando mayormente lo que quería cubrirse, pues en la estructura primaria de la convivencia humana, una moralidad no ambivalente es una imposibilidad existencial, por lo que también ningún código ético, bien cuidado conforme a la coherencia lógica, puede adaptarse a la condición esencialmente ambivalente de la moralidad. Por lo tanto, el ser humano, sintiéndose, sabiéndose y viviendo con esta ambivalencia moral, necesita aprender a vivir sin las garantías conscientes de la racionalidad de la proyectividad de la idea de bien que le ha impuesto la historia, necesita aprender a vivir sabiendo que el proyecto de una sociedad perfecta y un ser humano perfecto, no es una posibilidad viable y acaban resultando en crueldad hacia el humano y con menor expresión de moralidad. Expresa Bauman:

La realidad humana es desordenada y ambigua, como son ambivalentes las decisiones morales, a diferencia de los principios éticos abstractos. Vivimos en este mundo y, sin embargo, como si retáramos a los mortificados filósofos que no conciben una moralidad <sin principios>, una moral sin fundamentos, demostramos día a día que podemos vivir, o aprender a vivir, o lograr vivir en este mundo, aun cuando pocos de nosotros podríamos definir, si nos preguntaran, cuales son los principios rectores y, menos aún, quienes han escuchado cuales son los <fundamentos> sin los cuales supuestamente nunca podremos hacer el bien y amar a nuestro prójimo.<sup>394</sup>

2. Los fenómenos morales son tales, en tanto preceden la consideración de propósitos y el cálculo de pérdidas y ganancias, por lo cual, son esencialmente <no racionales> e igualmente, no se ajustan al principio, <el fin justifica los medios>, tampoco, son objeto de explicación conforme a los términos de utilidad o servicio proporcionados al sujeto moral, al grupo o a la causa. Igualmente, como se menciona en el punto anterior, no pueden ser contemplados en su integridad en un código de ética, puesto que no son repetitivos, monótonos ni predecibles, ni pueden servir como guía de reglas. Lo cual supone que cada situación y cada elección debe decretarse como

---

<sup>394</sup> *Ibíd.*, p. 20

buena en oposición a numerosas malas y cada una –situación- debe analizarse en forma única y separada, pues no hay reglas generales, de haberlas, se estaría desplazando el fenómeno moral del ámbito de la autonomía personal al de la heteronomía sustentada regularmente por referentes de poder, sustituyendo el conocimiento de reglas impuestas y aprendidas por el yo moral, formado en la responsabilidad, sin embargo la responsabilidad se coloca en los legisladores y guardianes del código. Recordemos que esta visión ética posmoderna enfatizará que anteriormente a la conformación de reglas, por los legisladores y los guardianes del código, había responsabilidad con el Otro y con la autoconciencia moral, que es precisamente el contexto en el que se adopta –según Bauman- una postura moral.

3. La aporía es un elemento esencialmente coexistente con el fenómeno moral, en efecto, la moralidad es incurablemente *aporética*. Demasiado pocas elecciones son claramente buenas, el común de elecciones morales se realiza en el *inter* de impulsos contradictorios, lo que implica que todo impulso moral puede tener consecuencias inmorales, así el impulso de preocuparse por el otro, llevado al extremo, puede ser aniquilante de la autonomía de ese otro, incluso a la dominación u opresión. Por lo tanto, el yo moral siempre actúa bajo la presencia de la ambivalencia y de la incertidumbre, teniendo como horizonte utópica, una situación moral libre de ambigüedades; en la realidad fáctica del yo moral siempre existe la ambigüedad y la preocupación e incertidumbre que merodea en torno a si ha hecho lo que debería hacer y si ha hecho todo lo que debería hacer.
4. La moralidad es una costumbre local y temporal, por lo tanto no es universal, la universalidad es una proyección fallida y corrompida de la modernidad. Bauman, expresa que esta afirmación no es la afirmación de una moralidad de carácter relativista, sin embargo en su expresión no se encuentran argumentación sustentable al respecto; explica que su expresión >la moralidad no es universal> posee un significado diferente a la afirmación relativista, sostiene mayormente la oposición al universalismo moral que en

la modernidad sirvió como estandarte justificatorio y promocional de la *Gleichschaltung*, esto es, una ardua campana para aplastar las diferencias y mayormente eliminar las fuentes <salvajes> del juicio moral, sin embargo, reconoce la presencia de diversidad de creencias morales y acciones implementadas mediante instituciones, aceptando la diversidad de posturas, pensamientos y prácticas que los modernos intentaron frustradamente superar, precisamente porque la moralidad no es universal, por ello los modernos, sobreponían la visión de una ética, única, humana, por encima de cualquier visión o práctica diferente a aquélla, lo cual, para el moderno, cuidaría la integridad y universalidad de la ética y suplantaría cualquier distorsión, de esta manera, se silenciaba el impulso moral y se canalizaba la capacidad moral hacia metas previamente definidas y socialmente designadas, algunas de ellas, en algunas ocasiones de naturaleza inmoral.

5. La moral es irracional. Toda sociedad, pretende llevar un orden en sí misma, y para ello un elemento permanentemente recurrente es desde una visión de orden racional, el elemento de la ética, sin embargo, para esta visión descrita, la terca y resistente autonomía del yo moral resulta un problema de desorden y un escándalo, expresa Bauman, pues toda sociedad formada o heredera de las directrices de la modernidad, insiste en la uniformidad y acción disciplinada, apareciendo la ética entonces, escandalosamente como el germen del caos y la anarquía dentro del orden. Por lo tanto, los impulsos morales, de suyo desordenados e irracionales, tienen que ser –desde el centro de poder-, domesticados, restringidos y explotados, más que suprimidos y explotados, desde la vertiente de ética posmoderna, en una ambivalencia endémica, se acepta que el yo moral necesita cultivarse, sin dejarlo a la deriva e ímpetu de voluntad personal –darle rienda suelta-, debe <podarse> frecuentemente, para mantener las forma deseada en <arreglos sociales>, pero sin sofocar jamás su crecimiento ni aniquilar su vitalidad. Por ello nos dice Bauman: *pues la moralidad no es ordenada ni lógica, y su único*

*fundamento es la ambivalencia. La moralidad buscaría fundamentos en el <después de la ambivalencia> en vano.*<sup>395</sup>

6. La responsabilidad moral –entendida como *ser para* el Otro, antes que *estar con* el Otro-, es la primera realidad del ser, es un punto de partida de la ética, más que el resultado ambiguo de esfuerzos sociales en la legislación ética. Se deriva por lo tanto, que la responsabilidad ética no tiene fundamento, causa o factor determinante, su existencia no puede ser manipulada y su presencia no existivamente necesaria. Ante la pregunta ¿cuánto es posible? Y el cuanto alude a la moralidad, la pregunta no tiene sentido, pues pediríamos a la moralidad que justifique su existencia, que muestre su certificado de origen, sin embargo, la moralidad precede el surgimiento del contexto social justificante y dador de sentido, pues no hay ser antes que el yo moral; esta pregunta supone también que la responsabilidad moral es un misterio contrario a la razón
7. Contrariamente, a la opinión común de los autores posmodernos, sobre todo, en referencia a expresiones como *<todo se vale>*, la perspectiva posmoderna de los fenómenos morales, expresa Bauman, no manifiesta el relativismo de la moralidad, si bien, las sociedades modernas predicaron un parroquialismo moral bajo la máscara de promoción de la ética universal, la ética posmoderna por su parte, evidencia la incongruencia ética de cualquier código ético apoyado en el poder con la complejidad del yo moral, manifiesta la falsedad de la pretensión social de ser la modernidad el autor último y el único guardián confiable de la moralidad, en fin, demuestra sobre todo la relatividad de los códigos de ética y de las prácticas de la modernidad, pero no expresa lo mismo, respecto de la condición moral *<no codificada>* y la conducta moral en sí misma. Son los códigos éticos los que están plagados de relativismo, hay que avanzar por lo tanto, en sustituir más la ética por la moralidad, el código por el yo moral, la autonomía por la heteronomía y cuidar-velar la idea de una ética universal, desenmascarando los intereses ocultos en tal pretensión y caminando hacia la emancipación del yo moral

---

<sup>395</sup> *Ibíd.*, p. 78

autónomo y la reivindicación de su responsabilidad moral, por ello: *permitir que la moralidad salga de su rígida armadura de códigos éticos contruidos artificialmente -o abandonar la ambición de mantenerla ahí- significa repersonalizarla.*<sup>396</sup>

#### **4. Análisis hermenéutico y revisión crítica de las repercusiones éticas: la ausencia de criterios referenciales de objetividad y la supervaloración subjetiva-intersubjetiva.**

La arriesgada pretensión metodológica de la presente investigación, está relacionada con la pretensión de diagnosticar la situación cultural-espiritual de una época, nuestra época posmoderna, en el momento metodológico presente, de la ética, es decir, la realidad y función de la ética, lo cual definíamos arriesgado, más aun sumamente complejo, pues, debe tomarse en cuenta un elemento propio de la época en cuestión, el fenómeno de la desintegración de la unidad de la razón que se ha desvanecido a instancia del pluralismo ideológico y del positivismo metodológico, pues la noción de racionalidad, desde la cual se podía argumentar, soportar argumentaciones, así como valorar tales, ya no existe, en su lugar, existen perspectivas y vertientes de explicación de un fenómeno. Tal carencia de una razón integradora que cohesione y unifique las diferentes explicaciones de los subsistemas existentes en la sociedad, se agrava mayormente ante la crisis de las imágenes y referentes de índole metafísicas y religiosas del mundo sobre las que se había cimentado el ideal de una razón unitaria desde el pensamiento clásico antiguo hasta la modernidad. En fin, siendo conscientes de ello, aseveremos los siguientes elementos.

Una afirmación general que a manera de tesis al respecto de las repercusiones éticas en la posmodernidad, que nos puede guiar en el presente análisis pretendidamente hermenéutico y que también nos permitirá evidenciar-

---

<sup>396</sup> *Ibíd.*, p. 23

corroborar las aludidas repercusiones de la posmodernidad en el ámbito de la ética, es la siguiente.

El pensamiento moderno identificó y afirmó la existencia de un objetivismo craso y cosificante en el momento histórico anterior, al cual quiso superar, conservó de alguna manera, ciertos valores como el trabajo y el ahorro, proyectando beneficios a largo plazo, con el sacrificio del beneficio inmediato, sin embargo, aun siendo estos elementos axiológicos, externos al individuo, la preocupación principal de la modernidad no estribaba en ello, sino más bien, la meta se concreta en la expresión del deseo del sujeto individual, eso en la economía, en la política, en el derecho y en la ética. En efecto, cuando esta cosmovisión moderna, logra realizarse y plenificarse, con el triunfo del subjetivismo individualista ante un objetivismo vetusto y en desuso para la mentalidad moderna, aparece en la escena epistemológico-ética una visión, una expresión de la historia humana, propia del resultado de la maduración de los ideales modernos, de los gritos, <fraternidad, igualdad, libertad>, de la puesta de la razón pura-individual por encima de cualquier consideración, aparece en efecto, una nueva moralidad, una nueva forma de entender la vivencia moral y la valoración de la conducta humana, ella es, una moralidad individualista, festiva, centrada en el placer, situada permanentemente en el presente y sin visión ni proyección con el futuro, donde la gran expresión y espacio propicio es el <ahora>.

Esta nueva moralidad, posee como gran ingrediente, el ambiente necesario y contundente en contra de cualquier elemento coartante-limitante de la libertad individual.

Precisamente esta nueva moralidad y visión de la ética, constituye la ética posmoderna, que en el presente documento, constituye a su vez, un elemento de culminación-aplicación de nuestro objeto de estudio.

Pasemos ahora a evidenciar la afirmación, que a manera de tesis se plantea anteriormente, acerca de las repercusiones éticas en la posmodernidad.

Primero, el reducto de sujeto humano en la posmodernidad, es decir, después del grito foucaltiano acerca de la muerte del hombre, por lo tanto de la disolución del sujeto humano como referente y garante de la existencia y de la verdad, así como por lo tanto del bien, después de ese grito, tal reducto humano se ha experimentado en notable decrecimiento aniquilante y ha buscado autoafirmarse en su voluntad de hacer y de deseo, ello, genera una noción y vivencia de ética, en un ejercicio libre de deberes y de obligaciones, en esta dinámica nocional ética puede contextualizarse la visión de Bauman, expresando una ética pos-deóntica, es decir, una ética emancipada, liberada ya del yugo de disciplinas, de obligaciones, de cargas y más aún de adjudicaciones <universales> de actuación, hoy, el hombre-cultura posmodernos, van a apostar mayormente por una noción de ética como voluntad de querer, donde el deseo sea un referente importante para la actuación, y un deseo de tipo individual, particular, que tiene que ver con lo que cada quien quiere realizar, para lo que cada quien considere pertinente en ese <ahora>, que no posee ya un conjunto de deberes ni obligaciones, mucho menos de carácter universal, pues además, cada quien valorará la viabilidad ética de la actuación, misma, que puede ser diferente en otro momento y contexto, dado que la voluntad de hacer y querer, en ese contexto diferente, también se ha modificado y por lo tanto, es perfectamente viable en la lógica posmoderna, el hecho de que sea diferente o contrario al elemento anterior.

En esta noción de ética pos-deóntica, concomitantemente hay un claro referente epicúreo, que permea la visión-vivencia de la ética en la posmodernidad, una notable pasión por el placer, como referente constante en la vivencia de la moralidad.

Segundo, la cuestión antropológica. En relación a este referente, encontramos una deficiente noción antropológica en la ética posmoderna, sobre todo en la expresión de Savater y Bauman. En el caso del primero, éste, prescinde completamente de un fundamento antropológico de la ética, toma como referente humano, el sujeto que vive y se expresa solamente, pero, no existe la pregunta necesaria, acerca del hombre, su realidad, capacidades, esencia, para, conforme a

esa posible respuesta, fincar elementos de actuación coherente a esa realidad humana, así como elementos de valoración ética desde los cuales, evaluar tal actuación humana. Más aún, sin la pregunta por el sustrato humano, se anula también la referencia ontológica, que pueda fundar y soportar una expresión y valoración ética. Y cuando expreso, referencia ontológica, solo pretendo solicitar que se soporte el referente ético, en una noción de lo humano, es decir, en quién es el hombre, dilucidando sus notas esenciales, cualidades y elementos propios, porque, parece ser que, conforme a ellos, podrá revisarse-valorarse la actuación de dicho humano; precisamente por ello, evidenciamos la ausencia del fundamento antropológico-ético en el caso de Bauman y Savater, puesto que no es posible para, plasmar una teoría ética, partir fenomenológicamente del *factum* social-vital del hombre, sino en todos caso, partiendo de dicho *factum*, rastrear en esa expresión fenoménica, qué es, quién es, para posteriormente, proyectar y vislumbrar la teoría ética correspondiente. Revirando, la ética posmoderna aludida en este binomio autorral, no posee el soporte de valoración, no establece criterio referencial de valoración ética, fuera de la expresión sociológica, fáctica del hombre en el mundo.

En lo que concierne al planteamiento de la ética discursiva, como ya se ha expresado, la ética discursiva es un planteamiento en el momento posmoderno de la historia, sin embargo –mediando la figura y pensamiento de Habermas-, esta corriente, a diferencia de las expresiones posmodernas, no posee una visión denostativa y pretendidamente superadora de la modernidad; esta corriente pretende más bien, el cumplimiento de los auténticos ideales de la razón ilustrada, no de los abusos en la inadecuada interpretación de la razón moderna. En efecto, Habermas valora los presupuestos de la modernidad y pretende conducirlos, llevarlos a su cumplimiento, de esta manera, en esta corriente, no existe la supresión del sujeto moderno, que se ha anulado en las corrientes antes mencionadas, no existe supresión, sino más bien, existe una transformación social del mismo, en cuanto horizonte hermenéutico de interpretación. Ante el subjetivismo individualista de la modernidad, Habermas, implementa una monumental reorientación de la acción humana, hacia un *a priori* social, equivalente al mundo vivido, el cual no queda cerrado a la propia subjetividad, sino que se identifica

mediado en todos los fenómenos sociales y consolidado mediante el elemento lingüístico, la *acción comunicativa*. De esta manera, complementando la acción comunicativa con el mundo de la vida, Habermas, logra reconstruir la racionalidad práctica, y de esta manera construye la racionalidad formal, mediante las estructuras intersubjetivas del diálogo discursivo y por otro lado, al concretarla otorga contenidos materiales a la ética, logrando así con el primer elemento –el formal- la exigibilidad kantiana de la universalización de las normas morales y con el segundo elemento –el material- la eticidad hegeliana. Efectivamente, el paso que realiza Hegel, en su crítica al formalismo de la teoría moral kantiana -donde la moralidad estaba anclada en el deber por el deber y en la norma abstracta-, lo realiza avanzando desde el deber de la norma abstracta a la vida cotidiana concreta en la eticidad, o en la búsqueda de la cotidianidad moral en la familia, la sociedad civil y el estado, que proyecta en su *Filosofía del Derecho*, es un gran paso hacia la búsqueda de concreción material de la ética; igualmente Habermas, siendo consciente del concepto-problema de la racionalidad moderna, ensimismada y solipsista, plantea la categoría de acción comunicativa, buscando que el tipo de racionalidad que se genera, no sea mero procedimiento retórico formal y junto a ello, con brillantez, reconvierte sociológicamente la categoría de mundo de la vida, intentando de esa forma, recuperar un *a priori* social, que elimine el vacío de materialidad que aqueja a todo formalismo, es decir, a las expresiones formales de la ética en la modernidad y ello lo culmina con su propuesta de comunidad ideal de habla, sin embargo, encontramos en esta interesante exposición y propuesta formal-material, no la aniquilación del sujeto humano, pues Habermas, como buen heredero de la tradición ilustrada, específicamente alemana, se va a aferrar a la exigibilidad de fundamentos, en este caso antropológico-sociales de la ética, no encontramos la aniquilación del sujeto humano, pero si, conforme lo argumenta José Luis Aranguren, encontramos la disolución del sujeto autónomo en un colectivismo inhumano, manifiesto en la incorporación de la intersubjetividad y sobre todo en la comunidad ideal de habla, donde el sujeto queda disminuido en su misma

racionalidad y practicidad, a los resultados de la comunidad dialogante intersubjetiva.<sup>397</sup>

El tercer elemento, derivadamente del referente antropológico, deviene el problema epistemológico, esto es, de la ausencia del elemento definitorio epistemológico de la verdad, una consecuencia para la ética en la posmodernidad consiste en que, un acto no es bueno, nada es bueno o malo en sí, sino las dos cosas, pues, el sujeto ético posmoderno, construye-define lo que está bien o lo que está mal. Esta ausencia de criterio referencial y mayormente de ambivalencias, es posibilitado por la ausencia de verdad, ante su vacío, la voluntad, la ambivalencia, el interés, la voluntad, el ejercicio de poder,... puede intentar suplir ese vacío, pues la posmodernidad al no tener clara la noción e idea de verdad, construye una ética de ambivalencia, donde la contrariedad e inestabilidad se conjugan en la conformación de un devenir de pretensiones éticas que buscan un rumbo incierto.

Interesantemente, la noción de la ética posmoderna, se centra en la persona, en el caso de Savater, el capítulo central de su *Ética para Amador*, se centra y soporta en la persona, en el caso de Bauman, igualmente en la parte central de su *Ética posmoderna*, aborda el tema de la persona como referente central y fundamental de la ética, incluso en el caso de ambos, se abren a una visión personalista enriquecida por la tradición de Martín Bubber, Franz Rosenzweig y en general, por la tradición judía de corte eminentemente personalista. En el caso de la ética discursiva, el tema de la persona, es un tema central en la conformación de su teoría ética, la cuestión es la siguiente, que si bien, la teoría ética posmoderna, se constituye en relación a la persona, se conforma en un planteamiento subjetivista, es decir, no en la realidad, trascendencia y objetividad de la persona, sino en torno a la voluntad y deseo particular de la persona, reitero no en base a las exigencias de la persona en cuanto persona, sino en la persona sus deseos, su voluntad de poder y hacer, así como el ímpetu placentero de la persona, lo que conforma una ética subjetivista y relativista, dado que, recordemos, en la

---

<sup>397</sup> Cfr. LÓPEZ ARANGUREN José Luis, "Prólogo" en: CORTINA Adela, *Ética mínima*. (Tecnos, Madrid 1986) p. 15

posmodernidad existe nada universal, todo es relativo. La moral no tiene por lo tanto principios ni fundamentos, es por lo tanto, una expresión moral, manifestación de una actuación viva-dinámica-expresiva.

## **CONCLUSIONES**

## 5. Conclusiones estructurales-capitulares. Recapitulando los contenidos.

Con base en la estructura capitular de la presente investigación, enunciamos los siguientes elementos conclusivos, atendiendo los logros introductorio-históricos del primer capítulo, la exposición fenomenológica del capítulo segundo y la culminación jurídico-ética del tercero.

Primeramente, en referencia a nuestro objeto de investigación, mismo que bajo la vertiente hermenéutica es analizado históricamente desde el momento medieval hasta la modernidad, en el primer bloque capitular se plantea la problemática originaria, la cual puede resumirse de la siguiente forma, ¿el sujeto y el objeto, como elementos esenciales en el proceso de conocimiento, poseen la misma importancia para el conocimiento o, por otra parte existe una supra-valoración de uno de ellos en detrimento de la presencia-valía del otro?, esto desde un enfoque epistemológico, ahora bien, desde un enfoque ontológico, ¿ambos elementos que interactúan para conformar el conocimiento, son reales uno y otro, sujeto y objeto, o aceptando-identificando la realidad de uno, el otro es el resultado de un constructo mental, no es real, sino construido por el intelecto humano? ¿uno de los dos elementos posee prioridad o preeminencia en relación con el otro, o ambos se encuentra en un plano de igualdad en la realidad?

Una primera respuesta la encontramos en el pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino en plena expresión medieval, donde efectivamente, conforme a los esquemas de las páginas 17 y 36, el proceso de conocimiento es una interacción sujeto-objeto, donde el sujeto humano, accede cognoscitivamente al objeto, mediante sus capacidades sensitivas e intelectivas y por su parte, el objeto con su apetibilidad ontológica, posibilita esa interacción, de esta manera, el sujeto capta-obtiene la esencia del objeto, integrándola en su haber intelectual. Algunos elementos necesarios de subrayar conclusivamente son los siguientes:

- El sujeto y el objeto son dos elementos reales, existen en la realidad, son existentes y no depende, ninguno de los dos de la inteligencia humana

para existir, son ontológicamente reales e independientes de la mente humana para su existencia.

- El resultado de la interacción, es lo que históricamente se ha llamado verdad, que en este caso tomista, se entiende como la relación de adecuación o conformidad del objeto en conocimiento con lo obtenido intelectualmente por el sujeto y expresado mediante el lenguaje.
- Este planteamiento primero, en nuestra investigación, no tiene problema alguno por la existencia y realidad del sujeto y el objeto, así como del fenómeno de la verdad, como resultado de esa interacción.

Una segunda respuesta la encontramos en el momento más alto de la etapa moderna con Immanuel Kant, donde, de igual manera, conforme al esquema de la página 72, asistimos a lo que él llama, una revolución en el sentido cognoscitivo, donde el centro se polariza en el sujeto humano, actitud propia de la modernidad, por lo tanto, siendo el hombre el centro, con mayor especificidad, será constituido tal centro por la *ratio humanae*. Parece ser que el giro copernicano de Kant consiste, precisamente en esta temática sujeto-objeto, donde, el sujeto es capaz de construir su propio objeto de conocimiento, de conformar el objeto de conocimiento colocando de esta manera al sujeto en el centro del proceso cognoscitivo, incluso en el elemento definitorio y decisivo para la conformación del valor y para decidir por lo tanto, lo que es y lo que no es verdad. Algunos elementos necesarios de subrayar conclusivamente son los siguientes:

- El sujeto y el objeto son dos elementos reales, existen en la realidad, son existentes y no depende, ninguno de los dos de la inteligencia humana para existir, son ontológicamente reales e independientes de la mente humana para su existencia.
- Para el proceso de conocimiento, el sujeto es el centro y el objeto, va a depender de la construcción entitativa por parte del sujeto, es decir, el objeto es de alguna manera construido por el sujeto humano, lo cual va a repercutir en el tema de la verdad, misma que ya no será el resultado de la interacción de los dos elementos reales, sino de la realidad del sujeto

que interactúa cognoscitivamente con un objeto previamente construido trascendentalmente (intramental), siendo así que la objetividad ontológica se desvanece.

- Estamos asistiendo al nacimiento del sujeto moderno, sujeto omnisapiente, omnipotente, en esta tesitura, sede de la verdad, como también sede del bien y consecuentemente empieza a escucharse-sentirse la nostalgia del inicio de la despedida del objeto.

La tercera respuesta en este primer capítulo, la encontramos al final de la etapa moderna con Hegel, donde encontramos que, la dinámica centrada en el sujeto, iniciada por Kant, es culminada por Hegel, pues con la afirmación del aforismo: *lo que es real es racional y lo que es racional es real* en su *Filosofía del Derecho*, identifica sujeto-objeto en el proceso epistemológico, con lo que realmente, Hegel está confirmando a Kant, centrando todo en la *ratio humanae*, pues todo va a estar a expensas del pensamiento del sujeto humano, el decidirá lo que es, lo que no es y definirá como criterio último, la verdad, el bien y por lo tanto toda realidad, o elemento que pretenda ser real. Así elementos conclusivos son:

- El sujeto es un elemento real en la existencia, que se conforma en el devenir de la idea misma y en ese mismo subsume el objeto, identificándose en el devenir como una y misma cosa.
- Como resultado de ese devenir donde el objeto es subsumido por el sujeto, conformando una unidad, el proceso de conocimiento, consistirá en el autoconocimiento, en una mirada interior que realiza el sujeto, buscando respuesta a las cuestiones de fondo en esa entidad ideal, de la cual el mismo humano es parte, momento y expresión.
- El objeto ya no existe en sí mismo, existe integrado en el sujeto. Por lo tanto el conocimiento es objetivo porque lo realiza racionalmente el sujeto humano. El sujeto humano ya es garante ahora de objetividad y conocimiento.

Expuesta la dinámica ideológico-histórica, están sentadas las bases estructurales de la cultura occidental, y en nuestra investigación, está preparado el

escenario ideológico-hermenéutico-epistemológico para, el análisis, exposición y advenimiento de la cultura “post”, “transmoderna” de finales del s. XX y principios del s. XXI.

En el segundo bloque capitular, pretendidamente argumentativo, abordamos la cuestión temática de fondo de nuestro trabajo de investigación, la posmodernidad, al respecto y metodológicamente situando no la competencia para definir y delimitar si se trata de una nueva etapa del pensamiento occidental o no, se impone como necesario situar el fenómeno en cuestión, en efecto, se sitúa genéricamente el siglo XX como el siglo posmoderno, con la especificación correspondiente y puntual de los años 70’s en adelante, precisamente, como fenómeno cultural y de pensamiento que levanta su voz contra la modernidad, que se opone al proyecto ilustrado moderno, o que por lo menos, revisa críticamente el proyecto ilustrado-positivista de la modernidad, ello, con estructuras culturales-conceptuales propias y diferentes a las empleadas por-durante la modernidad.

Ante la complejidad y a-definitividad respecto de <qué sea> la posmodernidad, se sitúa la cultura-sociedad posmoderna, como el estado de la cultura posterior a las transformaciones sociales que han afectado los campos de la ciencia, la literatura y las artes a partir del siglo XIX, donde dicha cultura, está en permanente conflicto con los grandes relatos y adopta una actitud de incredulidad con respecto a los meta-relatos, al bondadoso efecto del progreso de las ciencias, incredulidad al desuso del dispositivo meta-narrativo de legitimación correspondiente a la crisis de la metafísica, donde igualmente los grandes líderes y héroes, van cediendo el paso a expresiones culturales de lo inmediato y de corte eminentemente pragmáticas. Así tenemos, en la posmodernidad un humano:



- Nihilista.



y una cultura social:

- Consumista.

- Narcicista.
- Hedonista.
- Que vive de la imagen.
- Relativista y subjetivista.
- De la comodidad.
- Del aburrimiento.
- Del vacío.
- De las diferencias y la pluralidad.

La posmodernidad marca la superación de la modernidad dirigida por las concepciones unívocas de los modelos cerrados, de las grandes verdades, de fundamentos consistentes, de la historia como huella unitaria del acontecer. Constituye, el paso del pensamiento fuerte, metafísico, de las cosmovisiones bien perfiladas, de las creencias verdaderas, al <pensamiento débil>, a una modalidad de <nihilismo débil>, donde, el proceso de debilitamiento del ser, el fin de la metafísica y el triunfo del nihilismo son fenómenos profundamente interconectados y dependientes.

Ahora bien, retomando el problema en torno a la verdad y al fenómeno del conocimiento, donde incide nuestra temática de fondo sujeto-objeto, es evidente que se afirma en los teóricos postmodernos, la existencia del proceso de conocimiento, jamás se niega tal proceso, pues ello equivaldría a poner en entredicho la capacidad racional-cognoscitiva del sujeto humano y parece ser que, por el contrario, el teórico posmoderno reconoce y valora enfáticamente la capacidad cognoscitiva del sujeto humano en la posmodernidad, más aún, el sujeto humano –o sus vestigios- en aniquilación, posee tal capacidad cognoscitiva que a su vez, puede construir dialógica-intersubjetivamente objetos de estudio, ello no genera problema alguno, la cuestión radica en el contenido de ese conocimiento, es decir, qué es lo que se conoce, y junto a ello, la cuestión derivada está en el contenido final de lo conocido, o en el resultado de dicho proceso cognoscitivo. Tres respuestas encontramos en la posmodernidad al respecto:

- El resultado de la confluencia confrontativa entre los distintos actores sociales, políticos, económicos, culturales, que en la serie de discusiones, imposiciones ideológicas y subconsciente de la

colectividad, emerge, como reducto significativo sobreviviente, construido en una colectividad.

- Ese reducto significativo, sobreviviente del crisol paradigmático, que encarna y simboliza la verdad en la posmodernidad, ha llegado a ser conforme la aplicación del filtro, ya no de la erguida razón moderna, no, más bien ha llegado a ser mediante la aplicación de la evolución del ideal de la razón moderna, es decir, mediante el ejercicio racional, libre, igualitario del consenso.
- Ese reducto significativo obtenido en una comunidad de especialistas dialogantes, jamás podrá constituir un resultado o conjunto de contenidos contundentes, universales y siempre válidos. Constituye en todo caso, un <balbuceo> que pretende manifestar lo verdadero, mismo al que le es connatural el ser relativo, situado y condenado al progresivo debilitamiento que erige una nueva propuesta epistémica.

Como puede percibirse con mayor nitidez, ahora, la verdad posmoderna, sólo es tal, no por relación a algún referente ontológico, real, sino más bien por ser el núcleo dialógico, el reducto obtenido como resultado del diálogo, discusión y consenso. Por lo tanto y conforme al esquema de la página 176, efectivamente el sujeto humano, ha sido disuelto en la posible construcción ideológico-cultural propia de los participantes en la comunidad de diálogo, donde más que el individuo, cuenta la construcción resolutive de la comunidad especializada respectiva, comunidad regida por el referente del poder, asumiendo que la dimensión política de la vida humana constituye en el mundo posmoderno la cumbre de la expresión cultural de nuestro tiempo, desde donde se conforman las referencias paradigmáticas.

El tercer bloque capitular, es el espacio culminante de la presente investigación, misma que mediante el método histórico hermenéutico busca en una comprensión exhaustiva, aplicar y realizar una revisión de las conclusiones epistémico-posmodernas al ámbito jurídico y ético, en cuanto espacios y realidades –el derecho y la ética- concretos y delimitados de la misma cultura y tiempo posmodernos, obteniendo las anheladas y anunciadas repercusiones de la

posmodernidad en ellas, para metodológicamente, elaborar-culminar, el diagnóstico de nuestro tiempo en nuestra realidad jurídico-ética.

En lo que concierne al **ámbito jurídico**, es pertinente y necesario delimitar en qué corriente(s) del derecho y de qué momento histórico se realiza la revisión consecencial de la cultura y el hombre posmodernos, ante ello, dada la trascendencia y contemporaneidad del ius-positivismo al fenómeno posmoderno, se optó por esa gran y mayor expresión jurídica en el siglo XX. El positivismo jurídico del siglo XX, entendido bajo el siguiente esquema:

<b>P O S I T I V I S M O</b>	Craso normativo <span style="color: blue;">→</span> de origen formalista kantiano. Hans <u>Kelsen</u>
	De origen sociológico <span style="color: blue;">→</span> de influencias psico-sociales Positivismo social. y de la escuela analítica. Alf <u>Ross</u>
	De carácter lingüístico <span style="color: blue;">→</span> de influencia de la Jurisp. y Positivismo lógico/neop. Filosofía analítica. Positivismo suave
	Inglés: H. L. A. Hart. Italiano: N. Bobbio.
	Latinoamericano <span style="color: blue;">→</span> de influencia lógica y la E. Buligyn – C. Al Chourrón tradición analítica

Esta corriente filosófico-jurídica que, con sus variantes y precisiones, reduce el derecho a la norma jurídica, corriente con una cierta apertura al ámbito social, al hecho social, al ámbito rico y de precisión del lenguaje o a una brillante argumentación lógica, concuerda sin embargo, en que el derecho, en el fondo, es lo contenido en la expresión normativa, fuera de ella, nada jurídico se encuentra.

Esta corriente entró en crisis al final del siglo XX, efectivamente, el inicio del fin del positivismo, es decir, la llamada crisis de la posguerra, se presentó en el momento inmediato posterior a la segunda guerra mundial, donde encontramos el deterioro de las ideas y postulados del ius positivismo y finalmente, el colapso del mismo, en lo que refiere a la discusión y fundamentación jurídico académica, se dio en los años 70's del siglo inmediato pasado.

Aquella idea de la tajante separación entre el orden jurídico y la dimensión ética de exigibilidad en el derecho como por ejemplo la justicia, como postulado y afirmación ideológica y actitud propia del positivista, comenzó a diluirse, principalmente, bajo los siguientes tres elementos de la crisis del iuspositivismo.

Uno de índole ético-político, consistente en la fuerte argumentación y reacción moral de una gran parte de ciudadanos interesados por la problemática ética ante los efectos y expresiones degradantes de la persona humana, los efectos de los totalitarismos, los campos de concentración, métodos de sumisión inhumanos... Cuya argumentación, consistió fundamentalmente en una agresión a los postulados ius-positivistas como fundamentación de tales efectos socio-políticos, negándose a considerar como derecho, a un sistema normativo con particularidades normativas intrínsecamente opresivas, excluyentes e incluso criminales, difícilmente sostenibles sin el referente o soporte de elementos o criterios éticos que soportaran y evidenciaran la naturaleza humana del derecho. Pretensiones ético jurídicas que fueron creciendo y conformando una actitud generalizada.

Otros elementos causales de la aludida crisis del positivismo lo constituyen la llamada universalización de los derechos humanos, así como el replanteamiento del paradigma epistemológico científico del positivismo, a cargo de los filósofos de la ciencia (Kuhn, Lákatos, Feyerabend y Popper), y los filósofos de corte realista, modelo cuestionado evidenciando su carácter exclusivista y reductivo, conjuntamente, unos y otros, impugnaron y rechazaron el modelo excluyente científico-positivo como referente paradigmático y único de todo acceso epistemológico, proponiendo modelos cognoscitivos varios, por la vía

fenomenológica, lingüístico-estructural, ontológica, hermenéutica, filosófico-práctica, entre otros.

Por lo tanto, las repercusiones de la cultura y hombre posmodernos, al ámbito jurídico son las siguientes:

- Repercusiones epistemológicas, tanto en el plano de la ciencia, como en el de la filosofía, con la consecuencia práctico-jurídica. Encontramos que las teorías posmodernas nos han planteado la superación de la teoría del sujeto moderno, omnipotente, omnisapiente, centro de la existencia para el autor de la modernidad, y han transitado a una teoría intersubjetiva que construye-dictamina los contenidos y la existencia o no del objeto, para culminar finalmente, bajo el influjo del pensamiento nietzscheano, en una postura intersubjetiva nihilista, donde efectivamente, hay nada, o en todo caso, depende de la perspectiva, intereses, interpretación de los hechos, etc. La cuestión de radical importancia es que, la verdad, igualmente va a estar en relación con la interpretación, el horizonte de intereses, la confluencia de elementos y lucha de poder..., por ello, el grito de Vátimo, *adiós a la verdad*, en buena parte, porque el referente del objeto, real-ontológico, se ha disuelto, por ello, también es pertinente, en coherencia con la actitud posmoderna, el eco del grito nietzscheano, ahora en el grito de Foucault, *el hombre ha muerto*.
- Repercusiones jurídico-políticas. Un elemento de cambio substancial entre modernidad-posmodernidad se presenta en el terreno político, puesto que, en la modernidad se tenía una visión estatista del derecho, donde el estado, mediante la sociedad nacional y a través de un cierto proceso de monopolización de la producción jurídica fue conformando un sistema y ordenamiento jurídico, conforme él lo necesitaba, lo legitimaba y lo utilizaba; esto generó una idea de derecho estatal o derecho del Estado, sin embargo, esta visión entra en crisis en la posmodernidad, pues, en efecto, la posmodernidad denuncia la crisis de la noción de <Estado nacional>, dado que, por otra parte, el correlato jurídico ha entrado en el debilitamiento de aquella idea que identificaba el derecho con la norma jurídica, como producto

de la actividad monopólica de ese mismo Estado. Por lo tanto el referente de estabilidad impositiva y autoritaria del Estado en el derecho de otro momento, se disuelve y de esta manera, el derecho en la posmodernidad pierde el soporte político-ontológico y aparece como un fenómeno atractivamente abierto, pero también abierto a un amplísimo margen de interpretaciones y lecturas semántico-jurídicas.

- Repercusiones culturales. El modelo del cambio-flujo-modificación constante donde nada es estable. La posmodernidad aparece como un fenómeno difícilmente conceptualizable, como un cambio de época en una complejidad y a-definibilidad, así como con expresiones confusas, imprecisas y ambivalentes donde, en todo caso, puede identificarse la aversión a una razón totalizante, universal, rígida que todo lo simplifica mediante sistemas y explicaciones cerrados, en último término, en la posmodernidad, puede encontrarse la confluencia de sus teorías, en el hecho de que no existe criterio único de verdad, por lo tanto la existencia humana en el devenir cultural se implementa en la búsqueda constante, dinámica de criterios pragmáticos y estéticos que suplen la existencia de la verdad como criterio referencial de la existencia humana.

- Repercusiones ideológico-jurídicas. El desarrollo del pensamiento humano, así como la teoría y actividad jurídica, dejan de implementarse en una línea unidireccional, en el ámbito jurídico, para abrirse al influjo de la realidad, a las expresiones y complejidad de las problemáticas sociales y a los aportes-discusiones de la comunidad no jurídica; así, el jurista puede aportar elementos en propuestas de solución ante problemas socio-jurídicos, en forma conjunta con otras expresiones del saber humano y cuyas soluciones proyectadas, pueden ser diferentes a las previstas por el sistema jurídico, obteniendo así una visión y práctica del derecho desde una noción de sistema jurídico abierto, flexible que interactúa con otros saberes en búsqueda de respuestas. Sin embargo, por otro lado, bajo la dinámica ideológica posmoderna que afirma categóricamente y contradictoriamente, la individualidad, el subjetivismo y el relativismo, puede en ese sentido,

conformar visiones de sistema jurídico abierto, pero también abierto a la posibilidad hermenéutico-interpretativa de cada sujeto humano, que soporte la teoría y práctica jurídica igualmente en la relatividad, subjetividad y perspectivismo que no permita visiones coherentes con la realidad humana y la realidad-sentido del derecho.

En lo que concierne al ámbito de **la ética**, primeramente debe precisarse que, existe una histórica y permanente relación con el derecho y que el referente teórico en la presente investigación, no es separatista, sino que distinguiendo el objeto y el método del Derecho y de la Ética, apuesta mayormente por las teorías relacionadas de los mismos y asume un planteamiento unitario entrambos. Así, el gran nexo entre la ética y el derecho, va a estar constituido por el referente de soporte y fundamentación de los mismos, como elementos y realidades profundamente humanos, por ende, soportados en la persona humana y necesitados por lo tanto, en cualquier planteamiento teórico, de ser precedidos de una fundamentación antropológico-ontológica.

Ante el gran problema de fundamentación de la ética, es decir, ¿en qué – dónde – quién? se soporta con objetividad, veracidad, universalidad, la actuación moral, se concluyen y proponen tres planos de referencia para la fundamentación del recto obrar humano:

- El apelar *al deber*.
- El apelar a la *dignidad humana*.
- El apelar a la *felicidad* como fin último del ser humano.

Ahora bien, en torno a las repercusiones del fenómeno posmoderno en la ética, primeramente, a manera de tesis puede decirse que, el pensamiento moderno identificó y afirmó la existencia de un objetivismo craso y cosificante en el momento histórico anterior, al cual quiso superar, conservó de alguna manera, ciertos valores sin embargo, aun siendo estos elementos axiológicos, externos al individuo, la preocupación principal de la modernidad no estribaba en ello, sino más bien, la meta se concreta en la expresión del deseo del sujeto individual, eso en la economía, en

la política, en el derecho y en la ética. En efecto, cuando esta cosmovisión moderna, logra realizarse y plenificarse, con el triunfo del subjetivismo individualista ante un objetivismo vetusto y en desuso para la mentalidad moderna, aparece en la escena epistemológico-ética una visión, una expresión de la historia humana, propia del resultado de la maduración de los ideales modernos, aparece en efecto, una nueva moralidad, una nueva forma de entender la vivencia moral y la valoración de la conducta humana, ella es, una moralidad individualista, festiva, centrada en el placer, situada permanentemente en el presente y sin visión ni proyección con el futuro, donde la gran expresión y espacio propicio es el <ahora>, teniendo como ingrediente principal el ensalzamiento de la libertad individual. Esta es la ética posmoderna.

Así las repercusiones de la posmodernidad en la ética son:

- Primero, el reducto de sujeto humano en la posmodernidad, después del grito de Foucault, se ha experimentado en notable decrecimiento aniquilante y ha buscado autoafirmarse en su voluntad de hacer y de deseo, ello, genera una noción y vivencia de ética, en un ejercicio libre de deberes y de obligaciones, expresando una ética pos-deontica, es decir, una ética emancipada, liberada ya del yugo de disciplinas, de obligaciones, de cargas y más aún de adjudicaciones <universales> de actuación, hoy, el hombre-cultura posmodernos, van a apostar mayormente por una noción de ética como voluntad de querer, donde el deseo sea un referente importante para la actuación, y un deseo de tipo individual, particular, que tiene que ver con lo que cada quien quiere realizar, donde además, cada quien valorará la viabilidad ética de la actuación, misma, que puede ser diferente en otro momento y contexto.
- Segundo, la cuestión antropológica. En relación a este referente, encontramos una deficiente noción antropológica en la ética posmoderna, sobre todo en la expresión de Savater y Bauman, donde se prescinde completamente de un fundamento antropológico de la ética, tomando como referente humano, el sujeto que vive y se expresa solamente, pero,

no existe la pregunta necesaria, acerca del hombre, anulando también la referencia ontológica, parece que no es posible, plasmar una teoría ética, solo partiendo fenomenológicamente del *factum* social-vital del hombre, sino en todo caso, partiendo de dicho *factum*, rastrear en esa expresión fenoménica, qué es, quién es, para posteriormente, proyectar y vislumbrar la teoría ética correspondiente. Revirando, la ética posmoderna aludida en este binomio autoral, no posee el soporte de valoración, no establece criterio referencial de valoración ética, fuera de la expresión sociológica, fáctica del hombre en el mundo.

La ética discursiva, es un planteamiento en el momento posmoderno de la historia, sin embargo –mediando la figura y pensamiento de Habermas– esta corriente, a diferencia de las expresiones posmodernas, no posee una visión denostativa y pretendidamente superadora de la modernidad; esta corriente pretende más bien, el cumplimiento de los auténticos ideales de la razón ilustrada. En efecto, Habermas valora los presupuestos de la modernidad y pretende conducirlos, llevarlos a su cumplimiento, de esta manera, en esta corriente, no existe la supresión del sujeto moderno, que se ha anulado en las corrientes antes mencionadas, no existe supresión, sino más bien, existe una transformación social del mismo, en cuanto horizonte hermenéutico de interpretación. Habermas, conforma una teoría ética con un soporte formal, construyendo la racionalidad formal, mediante las estructuras intersubjetivas del diálogo discursivo y con un soporte material, complementando la acción comunicativa con el mundo de la vida, sin embargo, encontramos en esta interesante exposición y propuesta formal-material, no la aniquilación del sujeto humano, pues Habermas, como buen heredero de la tradición ilustrada, específicamente alemana, se va a aferrar a la exigibilidad de fundamentos, en este caso antropológico-sociales de la ética, no encontramos la aniquilación del sujeto humano, pero si, encontramos la disolución del sujeto autónomo en un colectivismo inhumano, manifiesto en la incorporación de la

intersubjetividad y sobre todo en la comunidad ideal de habla, donde el sujeto queda disminuido en su misma racionalidad y practicidad, a los resultados de la comunidad dialogante intersubjetiva.

- El tercer elemento, derivadamente del referente antropológico, deviene el problema epistemológico, esto es, de la ausencia del elemento definitorio epistemológico de la verdad, una consecuencia para la ética en la posmodernidad consiste en que, un acto no es bueno, nada es bueno o malo en sí, sino las dos cosas, pues, el sujeto ético posmoderno, construye-define lo que está bien o lo que está mal. Esta ausencia de criterio referencial y mayormente de ambivalencias, es posibilitado por la ausencia de verdad, ante tal vacío, la voluntad, la ambivalencia, el interés,, el ejercicio de poder, ... pueden intentar suplirlo, pues la posmodernidad al no tener clara la noción e idea de verdad, construye una ética de ambivalencia, donde la contrariedad e inestabilidad se conjugan en la conformación de un devenir de pretensiones éticas que buscan un rumbo incierto.

Interesantemente, la noción de la ética posmoderna, se centra en la persona, tanto en Savater como en Bauman y la ética discursiva; la cuestión es la siguiente, que si bien, la teoría ética posmoderna, se constituye en relación a la persona, se conforma en un planteamiento subjetivista, es decir, no en la realidad, trascendencia y objetividad de la persona, sino en torno a la voluntad y deseo particular de la persona, reitero no en base a las exigencias de la persona en cuanto persona, sino en los deseos, la voluntad de poder y hacer, así como el ímpetu placentero de la persona, lo que conforma una ética subjetivista y relativista, dado que, recordemos, en la posmodernidad existe nada universal, todo es relativo. La moral no tiene por lo tanto principios ni fundamentos, es más bien, manifestación de una actuación viva-dinámica-expresiva.

## **6. Conclusiones formales. Contrastando los elementos de investigación.**

Al final del recorrido de nuestra investigación, retrospectivamente, puede valorarse el proyecto originario de la misma, revisar la presencia o ausencia de los elementos del proyecto en el desarrollo mismo de la investigación, los referentes teóricos, la pregunta central y derivadas de investigación, en torno a si están presentes en las respuestas de la investigación, también si el esquema original fue desarrollado o justificadamente modificado, pero sobre todo, valorar si los argumentos a evidenciar en la presente investigación (hipótesis en otros modelos de investigación), han sido suficientemente expuestos y explicitados o existen ausencias de argumentación.

En lo que respecta a los referentes teóricos, el proyecto enunciaba tres pilares histórico-filosóficos que nos otorgarían además los elementos epistemológicos sustentantes para la revisión y desarrollo del problema de fondo en la presente investigación, esos pilares son, Santo Tomás de Aquino, Immanuel Kant y G. F. W. Hegel, quienes vertidos ahora en el primer capítulo nos han posibilitado efectivamente el sustento ontológico, epistemológico y nos han otorgado las herramientas para el análisis, exposición y confrontación del tema de fondo, la posmodernidad, misma que desde el proyecto la enunciábamos, en la vertiente de F. Lyotard, G. Vattimo y J. Habermas, con la paternidad Nietzscheana, referencias teóricas fundantes que incluso doxográficamente -en sus escritos y opiniones-, nos han posibilitado exponer tanto la teoría posmoderna, como el complejo fenómeno antropológico-cultural de la posmodernidad, en el segundo capítulo.

Las preguntas de investigación, enunciadas en el proyecto fueron:

- ¿La evolución del problema de una relación cognoscitiva y ontológicamente real entre sujeto-objeto a, el sujeto que crea sus propios objetos epistémicos en el proceso de conocimiento identificándose con ellos, constituye en la historia medieval-moderna, el principal elemento causal de la actitud balbuceante del pensamiento débil y la razón discursiva o, dichos fenómenos son aislados y sin nexo causal alguno?

- ¿Existe un referente –ontológico, epistemológico o antropológico- para soportar o sustentar la posibilidad de un actuar ético, de una práctica jurídica; o debe aceptarse como válido, legítimo y auténticamente real el subjetivismo y relativismo del mundo “post”?
- ¿En la búsqueda de ese soporte, debe voltearse la mirada a una metafísica clásica aristotélico-tomista o, puede proyectarse una vía de respuesta en la reflexión antropológico-ética latinoamericana?

La pregunta central –primera-, ha fungido como eje central a lo largo de la investigación, pues precisamente bajo la óptica de la relación sujeto-objeto, es como se ha realizado la exposición-revisión de los referentes teóricos, buscando precisamente, establecer el nexo de causalidad con el fenómeno posmoderno, es decir, si bien, la posmodernidad no posee un solo elemento causal, siendo un fenómeno sumamente complejo, igualmente, varios son los elementos causales, sin embargo, es necesario explicitar que efectivamente, el debilitamiento progresivo de la relación sujeto-objeto en la historia occidental moderna, en el acontecimiento kantiano de disminución reductiva del objeto, y su consecuente conjunción subsuntiva del objeto por parte del sujeto con Hegel, dinámica ontológico-epistemológica que culmina en la aniquilación objetual por parte de Nietzsche, padre de la posmodernidad. Dinámica que puede constituirse como uno de los principales elementos causales en la conformación de la cultura y cosmovisión posmoderna. Precisamente en esta posmodernidad –y explicitando<sup>398</sup> la respuesta a las otras dos preguntas-, desde la ausencia de referentes de objetividad y apelando a la subjetividad creativa, dinámica, individual, racional de la teoría posmoderna, parece ser inviable, encontrar y/o gestar el referente solicitado por la segunda pregunta, pero no por ello, nos *allanaremos* simplemente a la asunción del relativismo y subjetivismo post -aquí es donde cabe el sentido e importancia de esta elaboración-revisión diagnóstica-, pues efectivamente, existen expresiones-teorías-cosmovisiones no de corte y soporte posmoderno, incrustadas en la circunstancia temporal posmoderna, que nos posibilitan, conformar esos referentes

---

<sup>398</sup> Explicitando, porque efectivamente las respuestas están ahí, en el tercer capítulo, sin embargo, de ser necesario, hay que tematizar-explicar-exponer tales respuestas, afrontando la posibilidad de oscuridad y falta de claridad en las respuestas ante las preguntas complejas o no abordarlas en forma directa.

antropológicos, epistemológicos, ontológicos, que dicha pregunta inquiere-requiere, referentes posibilitantes a su vez, de un ulterior soporte y fundamentación de la actuación ético-jurídica en nuestro tiempo, misma conformación, que por supuesto, nos hará voltear nuestra mirada a la metafísica clásica de corte realista, aristotélico-tomista, que demasiado poco tiene que ver con la crítica de la modernidad a la metafísica racionalista de herencia wolffiana-kantiana eminentemente formalista, así como también, un gran elemento de fundamentación nos lo otorga la reflexión antropológico-ética latinoamericana. La proyección formal-material de estos referentes, mínimamente se plantean, proyectan en el presente documento, pues dentro del objeto de estudio y finalidad diagnóstica de la presente investigación, encuéntrase fuera, sin embargo, atendiendo la realidad y riqueza de la búsqueda de respuestas y de formación humana e intelectual, que nos ha arrojado a este programa de posgrado, proyectamos algunos elementos al respecto en el numeral siguiente de nuestras conclusiones.

El esquema proyectado en el planteamiento original, nos ha servido como orientación y guía en la presente investigación, ha sido modificado en algunas pocas partes, mediando la pertinencia y la emergencia de una mayor hermenéutica, así como la precisión e implementación de algunos bloques temáticos, que precisamente en el desarrollo, se ha descubierto-impuesto como metodológicamente necesarios.

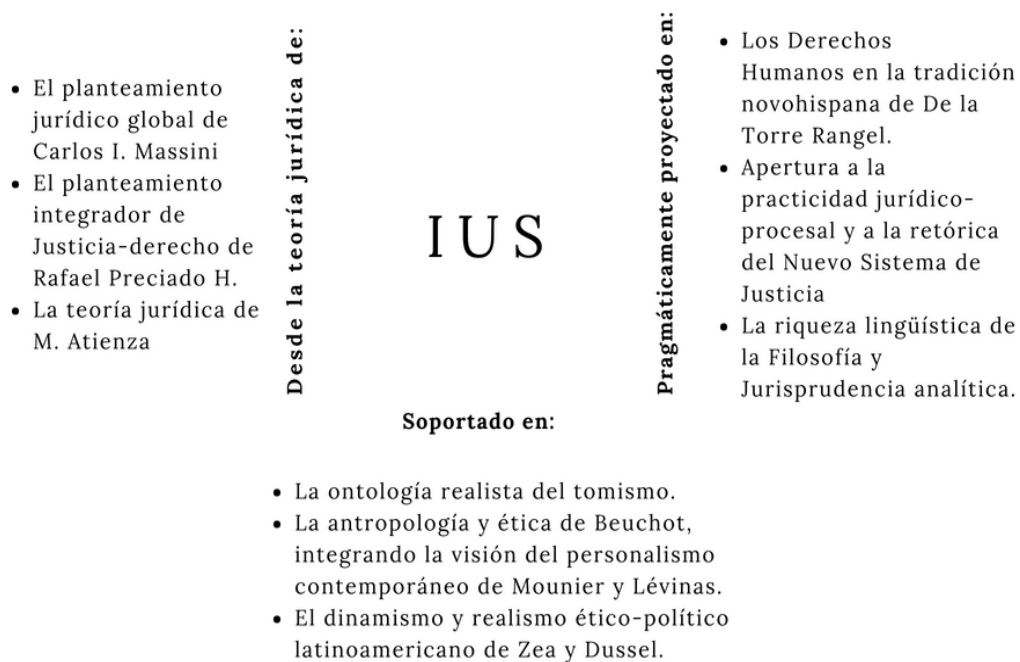
El método histórico hermenéutico, nos ha enviado a buscar comprender-explicar-interpretar primeramente el problema sujeto-objeto en los distintos momentos de la historia, en las fuentes directas de los autores clásicos-implicados en esta temática-, permitiéndonos identificar que es un problema lingüísticamente ajeno al origen medieval donde lo planteamos y un problema eminentemente epistemológico moderno, sin embargo, semánticamente si es un problema medieval que se plantea-resuelve magistralmente en la ontología de Santo Tomás de Aquino, y que evoluciona en el devenir de las ideas en la historia del pensamiento moderno con Kant y Hegel, hasta culminar con Nietzsche en la alborada posmoderna e imprimiendo sus repercusiones en los autores y cultura posmodernos.

Finalmente, en lo que concierne a los argumentos a evidenciar, en esta investigación que a manera de tesis argumentativa se desarrolla, si bien es cierto que buena parte del desarrollo argumentativo ya se ha expuesto en el apartado de las preguntas de investigación, es necesario explicitar que, tanto en el segundo como en el tercer capítulo se evidencia:

- La conformación centrípeta, individualista del ego racionalista moderno, como antecedente causal de la subjetividad y relatividad posmoderna.
- La creciente disminución de la relación ontológica sujeto-objeto, reduciendo tal relación a la actividad cognoscitiva del sujeto racional de la modernidad kantiana, culminando ello con la subsunción hegeliana, en el devenir de la idea que se posiciona como sujeto humano.
- La aniquilación del objeto confirmada por parte del padre posmoderno, Nietzsche, aniquilando igualmente los vestigios de la objetividad, mostrando la orfandad veritativa de la teoría posmoderna, supliendo las quimeras de la verdad con opiniones, balbuceos de pensamiento, consenso comunitario, voluntad de poder y perspectivas de pensamiento.
- El positivismo jurídico, como una expresión jurídica concomitante a la posmodernidad, donde el soporte y fundamento es normativo, formal, excelente fundamento para la expresión del derecho en la Ley, pero no soportante ni fundante de la realidad-complejidad jurídica en la que convergen elementos axiológicos, vida humana, racionalidad práctica y expresión legal en el seno de una cultura.
- La ética posmoderna, una ética sin soporte ni fundamento antropológico ni ontológico, consecuencia de la aniquilación de la referencia de objetividad posmoderna, ética que se proyecta como la manifestación de una actuación viva-dinámica-expresiva, orientada a la conformación de una <buena vida>, donde la <bondad> es particular, individualista, hedonista y con los elementos de ambigüedad y vaguedad.

## 7. Proyecciones de respuesta ulterior a la presente investigación. Hacia la conformación de una teoría jurídica.

Un esquema que intenta proyectar una conformación teórica del derecho, como propuesta alternativa ante la crítica y diagnóstico vertido en la presente investigación, no ecléctica, si pretendidamente crítica, basada en la presente experiencia de análisis y revisión y soportada en un intento de ejercicio racional, amante de la objetividad, que emerge de una subjetividad particular inserta en un tiempo y espacio postmoderno y post-postmoderno, al cual pretende asumir y trascender, es el siguiente:



La realización de la presente investigación, las conclusiones a las que llegamos en la misma, el abordaje de nuestra cultura posmoderna, las proyecciones últimas, vierten nuevos horizontes, problemas y cuestiones abiertas:

- ¿Qué pasará con la posmodernidad cuando su acompañante y soporte político-económico-social, el capitalismo global, camine a la extinción esperada?
- La reacción humano-social en el seno de una cultura pos-deóntica, transmoderna ante un intento de reconstrucción fundamentada de la vida ético-jurídica.
- En el contexto del devenir de las ideas, en la dinámica evolutiva occidental, qué hay, qué viene después de la posmodernidad.
- Las consecuencias de la posmodernidad en el ámbito político y religioso.
- ¿El planteamiento metafísico-filosófico, podrá erigirse desde los escombros en que lo dejó la modernidad y del sepulcro en que lo depositó la posmodernidad?
- ¿La dinámica teórico-jurídica, con el nuevo ingrediente de los Derechos Humanos, transitará a ..., o seguirá por el derrotero de un formalismo jurídico o de un formalismo lógico-jurídico?
- El nuevo movimiento de la llamada “era de la pos-verdad” (2015...) constituye realmente una confirmación del “adiós a la verdad” pretendidamente posmoderna?
- ...

#### **8. Modelo diagnóstico del pensamiento postmoderno en la relación sujeto-objeto con implicaciones ético-jurídicas.**

En coherencia con el Modelo-Diagnóstico que proponemos, estaríamos hablando de un neo-positivismo, el cual, sería mayormente de carácter tecnológico que científico, mismo que podría dar nacimiento a una dogmática jurídica más de fines consensuales (el derecho como tecnología), en lugar de la dogmática anterior con fundamentos científico-positivistas *ad hoc* y continuación de la modernidad, o

filosófico-jusnaturalistas en el caso del pensamiento clásico. Modelo diagnóstico, que proyectamos conforme al siguiente esquema:

Referente Posmoderno	Ética	Derecho
<ul style="list-style-type: none"><li>• <b>Hombre posmoderno</b> (Cuasi inexistencia de la relación sujeto-objeto).</li><li>• <b>Cultura posmoderna</b> (Prevalencia del conocimiento tecnológico sobre el conocimiento científico y filosófico)</li><li>• <b>Filosofía posmoderna</b> (Prevalece una epistemología consensual, neo-positivizada sobre lo ontológico como realidad).</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Moral narcicista</li><li>• Moral con mínima responsabilidad (ética de mínimos)</li><li>• Éticas del consenso</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Prevalencia de Derechos sobre deberes.</li><li>• Visión ideológica de los derechos humanos.</li><li>• Derechos humanos neo-positivizados en culturas concretas.</li></ul>

## **BIBLIOGRAFÍA**

## A. FUENTES.

- BAUMAN Zygmunt, **Ética Posmoderna**. (Siglo XXI, Madrid 2009)
- BEUCHOT Mauricio, **Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino**. (UNAM, México 1992) 189 p.
- BOBBIO Norberto, **Teoría general del Derecho**. (Temis, Bogotá 2002) 269 p.
- BURELLO Marcelo G, **Habermas. Una introducción**. (Quadrata-Biblioteca nacional, Buenos Aires 2013) 112 p.
- DE AQUINO Tomás, **De ente et essentia**. (BAC, Madrid, 2001)
- DE AQUINO Tomás, **De Veritate**. (BAC, Madrid 2001)
- GARCÍA LÓPEZ Jesús, **Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural**. (EUNSA, Navarra España 2001)
- GRACIA Jorge J. E., **Concepciones de la Metafísica**. (Trotta, Madrid 1998) 357 p.
- HART H. L. A., **El concepto de Derecho**. (Abeledo-Perrot, Buenos Aires 1962)
- HEGEL G. F., **Filosofía del Derecho**. (UNAM, México 1975) 347 p.
- HEGEL G. W. F., **Fundamentos de la Filosofía del Derecho**. (Fontamara, México 2015) 802 p.
- KANT Immanuel, **Crítica de la razón pura**. (Alfaguara, Buenos Aires 1995)
- KAUFMANN Walter, **Hegel**. (Alianza Editorial, Madrid 1968)
- LYOTARD Jean-Francois, **La posmodernidad (explicada a los niños)**. (Gedisa, Barcelona 2005) Traducción del original en francés: **Le posmoderne expliqué aux enfants** (Galilee, París 1986) 123 p.
- LYOTARD Jean-Francois, **La Condición Posmoderna**. (Cátedra, Madrid 2006) 119 p.
- MONREAL MALDONADO Sarah Arcelia, **Ensayo de Metafísica sistemática**. (UPM, México 1998) 109 p.
- PALMIER Jean-Michel, **Hegel**. (F.C.E., México 1986) 118 p.
- SAVATER Fernando, **Ética para Amador**. (Ariel, México 2017) 147 p.

- URREA CARRILLO Mauricio, ***De la referencia objetiva a la verdad lógico-lingüística. Pragmática formal en J. Habermas.*** (UPM, México 2001) 176 p.
- VATTIMO Gianni, ***En torno a la Posmodernidad.*** (Anthropos, Barcelona 2011) 169 p.
- VATTIMO Gianni, ***El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.*** (Gedisa, Barcelona 1987)

## B. OBRAS COMPLEMENTARIAS.

- ALVIRA Tomás- CLAVEL Luis- MELENDO Tomás, ***Metafísica.*** (Eunsa, España 1998) 289 p.
- ANDRADE Gabriel, ***El posmodernismo ¡vaya timo!*** (Laetoli, Pamplona España 2013) 294 p.
- BELL Daniel, ***Las contradicciones culturales del capitalismo.*** (Patria, México 1994)
- BOBBIO Norberto, ***Contribución a la teoría del derecho.*** (Debate, Madrid 1990)
- BOBBIO Norberto, ***Igualdad y libertad.*** (Paidós, Barcelona 1993)
- CAMPS Victoria, GUARIGLIA Osvaldo, SALMERÓN Fernando, ***Concepciones de la Ética.*** (Trotta, Madrid 2004) 324 p.
- CORTINA Adela, ***¿Para qué sirve realmente...? la Ética.*** (Paidós, Barcelona 2013) 180 p.
- CORETH E., EHLEN P, SCHMIDT J., ***La Filosofía del siglo XIX.*** (Herder, Barcelona 1990) 235 p.
- CORDOVA VIANELLO Lorenzo-SALAZAR UGARTE Pedro, ***[Re]pensar a Bobbio.*** (UNAM-S. XXI, México 2005)
- DE AQUINO Tomás, ***Suma Teológica.*** (BAC, Madrid 1989-2001)
- DELEUZE Gilles, ***Foucault.*** (Paidós, México 2016) 170 p.
- FOUCAULT Michel. ***Historia política de la verdad. Una genealogía de la moral.*** (Biblioteca nueva, Madrid 2016) 264 p.

- FOUCAULT Michel, ***La verdad y las formas jurídicas***. (Gedisa, Barcelona 2011) 191 p.
- FULLAT Octavi, ***El siglo posmoderno***. (Crítica, Barcelona 2001)
- GARCÍA MÁYNEZ Eduardo, ***Positivismo jurídico, Realismo sociológico y lusnaturalismo***. (Fontamara, México 2002)
- GARZÓN VALDÉS Ernesto – LAPORTA Francisco J., ***El derecho y la justicia***. (Trotta, Madrid 2000) 554 p.
- GILSON Étienne, ***Santo Tomás de Aquino***. (Aguilar, España 1964)
- GÓMEZ HERAS José M. G., ***Teorías de la moralidad***. (Síntesis, Madrid 2003) 415 p.
- GUARIGLIA Osvaldo, ***Cuestiones morales***. (Trotta, Madrid 1996) 318 p.
- HABERMAS, Jürgen, ***Conciencia moral y acción comunicativa***. (Península, Barcelona 1985)
- HABERMAS Jürgen, ***Teoría de la acción comunicativa***.
- LIPOVETZKY Gilles, ***El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades efímeras***. (Anagrama, España 2002)
- LIPOVETZKY Gilles, ***La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo***. (Anagrama, España 2003) 220 p.
- MEILLASSOUX Quentin, ***Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia***. (Caja negra, Buenos Aires 2015)
- MUÑOZ ROCHA Carlos I., ***Teoría del Derecho***. (Oxford, México 2007)
- PÉREZ VALERA Víctor Manuel, ***Teoría del Derecho***. (Oxford, México 2009) 422 p.
- RAMÍREZ Mario Teodoro, ***El nuevo realismo. La filosofía del siglo XXI***. (S. XXI – UMSNH, Morelia-México 2016) 277 p.
- RICKEN Friedo, ***Ética general***. (Herder, Barcelona 1987) 202 p.
- ROJAS Enrique, ***El hombre light***. (Temas de hoy, México 2001) 177 p.
- ROJAS Enrique, ***El hombre light***. (Planeta mexicana, México 2004)

- ROSS Alff, ***El concepto de validez y otros ensayos***. (Fontamara, México 2014)
- SARTORI Giovanni, ***Homo videns. La sociedad teledirigida***. (Aguilar-Taurus, Argentina 1998)
- VATTIMO Gianni, ***Adiós a la verdad***. (Gedisa, Barcelona 2010) 159 p.
- VÁTTIMO Gianni, ***La sociedad transparente***. (Paidós, Barcelona-España 1998)

### C. LITERATURA CRÍTICA.

- BOBBIO Norberto, ***Teoría general del Derecho***. (Temis, Bogotá 2002) 269 p.
- BAUDRILLARD Jean, ***Cultura y simulacro***. (Kairós, Barcelona 2014) 193 p.
- CHENU M.D., ***Santo Tomás de Aquino y la Teología***. (Aguilar, Madrid 1962)
- CRACOGNA Dante, ***Cuestiones Fundamentales de la Teoría Pura del Derecho***. (Fontamara, México 1998) 103 p.
- DE LA TORRE RANGEL Jesús Antonio, ***Apuntes para una introducción filosófica al derecho***. ((Porrúa, México 2016) 209 p.
- FOSTER Hal, ***La Posmodernidad***. (Kairós, México 1988) 238 p.
- HUGON Eduardo, ***Las veinticuatro tesis tomistas***. (Porrúa, México 2010) 208 p.
- KOLAKOWSKI Leszek, ***Ensayos sobre la vida cotidiana***. (Paidós, España 2001)
- KUNZ Josef L., ***La Teoría Pura del Derecho***. (Imprenta Universitaria, México 1948)
- MASSINI CORREAS Carlos Ignacio, ***Filosofía del Derecho. El conocimiento y la interpretación jurídica***. III (Abeledo Perrot, Buenos Aires 2010) 288 p.

- NINO Carlos Santiago, ***Algunos modelos metodológicos de ciencia jurídica***. (Fontamara, México 1999) 113 p.
- TARELLO Giovanni, ***Cultura jurídica y política del derecho***. (F.C.E., México 1995)
- VATTIMO Gianni, ***De la realidad. Fines de la filosofía***. (Herder, Barcelona 2013) 254p.
- WALTER Robert, ***Kelsen, La teoría pura del derecho y el problema de la justicia*** (Universidad Externado de Colombia, Bogotá 1999) 120 p.
- WALTER Robert, ***La doctrina del Derecho de Hans Kelsen***. (Universidad Externado de Colombia, Bogotá 1999) 94 p.
- ZUBIRI Xavier, ***Los problemas fundamentales de la Metafísica occidental***. (Alianza editorial, Madrid 1995).

#### D. COMPENDIOS FILOSÓFICOS Y JURÍDICOS.

- BEUCHOT Mauricio, ***Historia de la filosofía medieval***. (Torres asociados, México 2001) 228 p.
- BEUCHOT Mauricio, ***Historia de la filosofía griega y medieval***. (Torres asociados, México, D.F., 2001)
- CORETH E. – SHÖNDORF H., ***La Filosofía de los siglos XVII y XVIII***. (Herder, Barcelona 1987) 230 p.
- Cfr. CORETH E., EHLEN P., SCHMIDT J., ***La Filosofía del siglo XIX***. (Herder, Barcelona 1987) 235 p.
- COPLESTON Frederick, ***Historia de la filosofía***, vol. 7. (Ariel, Barcelona 2004)
- GILSON Étienne, ***La filosofía en la edad media***. (Gredos, Madrid 2007) 764 p.
- FRAILE Guillermo, ***Historia de la Filosofía***, II-2º. (BAC, Madrid 2005) 610 p.

- HEINZMAN Richard, *Filosofía de la Edad Media*. (Herder, Barcelona 2002) 473 p.
- HIRSCHBERGER Johannes, *Historia de la Filosofía*, II. (Herder, Barcelona 1994) 598 p.
- MASSINI CORREAS Carlos Ignacio, *Filosofía del Derecho. El derecho, los derechos humanos y el derecho natural*, I. (Abeledo Perrot, Buenos Aires 2005) 295 p.
- MASSINI CORREAS Carlos Ignacio, *Filosofía del Derecho. El conocimiento y la interpretación jurídica*. III (Abeledo Perrot, Buenos Aires 2010) 288 p.
- O'CONNOR D. J., *Historia crítica de la Filosofía Occidental*, V. (Paidós, Barcelona 1983)
- SARANYANA Josep-Ignasi, *La filosofía medieval*. (Eunsa, Navarra-España 2003) 520 p.
- REALE Giovanni-ANTISERI Darío, *Historia del pensamiento Filosófico y Científico*, II. (Herder, Barcelona 1999)
- URDANOZ Teófilo, *Historia de la Filosofía*, IV. (BAC, Madrid 1991) 670 p.

#### E. OBRAS DE CONSULTA.

- AA. VV. *Derechos Humanos. Parte general*. (Suprema Corte de Justicia, México 2003)
- AGUILERA BARCHET Bruno, *Introducción jurídica a la Historia del Derecho*. (Universidad de Extremadura – Civitas, Madrid 1996) 156 p.
- BAUMGARTEN Alexander Gottlieb, *Metaphysica*. 1739
- AA. VV., *Biblia de Jerusalén*. (Desclee de Brower, Bilbao 1975)
- BOFF Leonardo, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. (Sal Terrae, Santander 1985)
- CORTINA Adela, *Ética mínima*, (Tecnos, Madrid 1986)
- CORTINA Adela, *Ética sin moral*. (Tecnos, Madrid 1990)

- DE AQUINO Tomás, **Quodlibetales**. (BAC, Madrid 1989-2001)
- DE AQUINO Tomás, **Comentario a De Anima**. (BAC, Madrid 1989-2001)
- DUSSEL Enrique, **Para una ética de la Liberación latinoamericana**. (Siglo XXI, Buenos Aires, 1973)
- DUSSEL Enrique, **Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la exclusión**. (Trotta-UAM-UNAM, México 1998) 661 p.
- FLORIS MARGADANT Guillermo, **Panorama de la Historia Universal del Derecho**. (Porrúa, México 2000) 486 p.
- GARCÍA RUIZ Pedro Enrique, **Filosofía de la Liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel**. (Dríada, México 2003) 299 p.
- GIDDENS Anthony et All, **Habermas y la Modernidad**. (Cátedra, Madrid 1999) 346 p.
- HABERMAS Jürgen, **Pensamiento postmetafísico**. (Taurus, México 1990)
- KELSEN Hans, **Justicia y derecho natural. Crítica del derecho natural (ensayos)**. (Taurus, Madrid 1959)
- KELSEN Hans, **Problemas capitales de la Teoría Jurídica del Estado**. (Porrúa, México 1987)
- LEÓN DUFOUR Javier, **Lectura del evangelio de Juan**. (Sígueme, Salamanca 2001)
- JUNCO GARZA Carlos, **Escucha Israel**. (UPM, México 1995)
- MASSINI CORREAS Carlos Ignacio, **Filosofía del Derecho. La justicia**, II. (Abeledo Perrot, Buenos Aires 2005) 252 p.
- SOBREVILLA David, **El Derecho, la Política y la Ética**. (siglo XXI, Colombia 1991) 231 p.
- WEBER Max, **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. (Colofón, México 1998)

## F. DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS.

- BRUGGER Walter, *Diccionario de Filosofía*. (Herder, Barcelona 1983) 734 p.
- ABAGNANO Nicola, *Diccionario de Filosofía*, (F.C.E., México 1996) 1206 p.

## G. ARTÍCULOS DE REVISTAS.

- BEUCHOT Mauricio, “El realismo cognoscitivo en Santo Tomás de Aquino. Sus condiciones metafísicas”. En línea: [dianoia.filosoficas.unam/index.php/download\\_file/576/1753](http://dianoia.filosoficas.unam/index.php/download_file/576/1753).
- GALÁN VÉLEZ Francisco Vicente, “El nuevo realismo de Mauricio Ferraris y Markus Gabriel: un análisis crítico: *Horizontes filosóficos*. Nó. 6 (Universidad Iberoamericana, México 2016) pp. 137-138 En línea: <http://revele.uncoma.edu.ar/htdoc/revele/index.php/horizontes/index>
- GARCÍA HERNÁNDEZ Fernando Rubén, “Las tres hijas de la razón: las post-modernidades” en: *Sociedad y Utopía*, nó. 17-2001 (Edición de la Facultad de Ciencia Políticas y Sociología León XIII-Fundación Pablo VI, Madrid 2001)
- KURI CAMACHO Ramón, “Imagen y *Reality Show*”: *Querens* Número 25, enero-abril 2008, Univa, Guadalajara. Jalisco
- THIBIERGE Catherine, “Le droit suple. Réflexion sur les textures du droit” (s/e, Orleans, Francia 2018)

## H. CONSULTAS EN LA INTERNET.

- ALCHOURRON Carlos – BULYGIN Eugenio, *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*. (Buenos Aires, 1974) En línea: <http://www.biblioteca.org.ar/libros/89293.pdf>

- BULYGIN Eugenio, “Alf Ross y el realismo escandinavo” en línea: <https://eva.udelar.edu.uy/.../Alf%20Ross%20y%20el%20Realismo%20Escandinavo.pdf...>
- CARMONA TINOCO Jorge Ulises, “La interpretación judicial del Derecho” en línea: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/2/867/4.pdf>
- COLLADO GONZÁLEZ Santiago, “Teoría de la evolución” en línea: [www.philosophica.info/voces/evolucion/Evolucion.html/](http://www.philosophica.info/voces/evolucion/Evolucion.html/)
- GARCÍA JARAMILLO Leonardo, “El concepto de Derecho de H. L. A. Hart” en línea: <https://www.ambitojuridico.com/administrativo-y.../el-concepto-de-derecho-de-h-l-ha...>
- ESQUIVEL PÉREZ Javier, “La teoría de Alf Ross como teoría general del derecho” en línea: <http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/libro.htm?l:3832>
- FINNIS John, “Capítulo I. Sobre los caminos de Hart: el derecho como razón y como hecho”. En: AA. VV., ***El legado de H. L. A. Hart. Filosofía jurídica, política y moral.*** En línea: <https://www.marcialpons.es/static/pdf/9788497689359.pdf>
- MANSOUR Verónica, “El nacimiento de las ciencias naturales en la época clásica” en línea: <https://prezi.com/.../el-nacimiento-de-las-ciencias-naturales-en-la-epoca-clasica/>
- MARTÍNEZ IDÁRRAGA Jairo Alberto, “Positivism, vigencia y eficacia en el pensamiento de H. L. A. Hart. Ensayo doctoral”. Documento en pdf en línea: [file:///C:/Users/VAIO/Downloads/Dialnet-PositivismVigenciaYEfCaciaEnEIPensamientoDeHLAHa-3851203%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/VAIO/Downloads/Dialnet-PositivismVigenciaYEfCaciaEnEIPensamientoDeHLAHa-3851203%20(1).pdf)
- MASSINI CORREAS Carlos I., “El cierre de la razón en el derecho. Duncan Kennedy y la crítica de la racionalidad en la aplicación/interpretación jurídica” en línea: <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/persona-y-derecho/.../4426>

- RODRÍGUEZ PUERTO Manuel Jesús, “La teoría de H. L. A. Hart” en línea: <https://www.teoriadelderecho.es/2012/10/teoria-de-hart.html>
- RUIZ MANERO Juan, “Sobre Eugenio Bulygin. Algunas concepciones del derecho y sus lagunas” en: RUIZ MANERO Juan, ***El legado del positivismo jurídico. Ocho ensayos sobre cinco autores positivistas: Hans Kelsen, Norberto Bobbio, Eugenio Bulygin, Luigi Ferrajoli, Ricardo Guastini.*** En línea: [https://www.researchgate.net/publication/303312476\\_El\\_legado\\_del\\_positivismo\\_juridico](https://www.researchgate.net/publication/303312476_El_legado_del_positivismo_juridico).
- SOLER Carlos, “La Ética de Fernando Savater” en línea: <http://www4.tecnun.es/asignaturas/Human1/Antropologia/doc11.htm>

#### I. REFERENCIAS DE CURSOS, SEMINARIOS Y CONGRESOS.

- DÍAZ Carlos, ***Curso: Autonomía y heteronomía de la Ética – Apuntes-***. (Dictado en la Universidad Pontificia de México, México, Septiembre 1995)
- VATTIMO Gianni, ***“Diferencia ontológica e identidad óptica”*** en: XIV Congreso internacional de Filosofía (Conferencia), (S/e, Mazatlán, Sinaloa, 9 de noviembre 2007)