



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
UAEMex

FACULTAD DE HUMANIDADES

TÍTULO DE TESIS:

TRAGEDIA, LIBERTAD Y VALORES:

**PLURALISMO DE VALORES Y LIBERALISMO TRÁGICO EN ISAIAH BERLIN
ANTE LA FILOSOFÍA Y EL DERECHO**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES: ÉTICA SOCIAL

PRESENTA:

CÉSAR ALEJANDRO FLORES DÍAZ

DR. OCTAVIO MÁRQUEZ MENDOZA

DIRECTOR DE TESIS

DR. EDGAR HUMBERTO CRUZ MARTÍNEZ

CO-DIRECTOR DE TESIS

DRA. MARIA DEL ROSARIO GUERRA GONZÁLEZ

TUTOR INTERNO DE TESIS

JUNIO, 2024.



Índice

INTRODUCCIÓN	7
Preludio. Berlin, historiador de las ideas: una propuesta metodológica	16
CAPÍTULO 1. TRAGEDIA Y LIBERTAD	49
1.1 ¿Puede eliminarse la tragedia de la vida humana?	59
1.2 La libertad para los antiguos y los modernos	84
1.3 Los dos tipos de libertad: positiva y negativa	90
1.4 Un tercer tipo de libertad: la libertad republicana	106
1.5 La visión ilustrada vs. la romántica.....	114
CAPÍTULO 2. LIBERTAD Y MAL	129
2.1 Breve indagación sobre la idea del mal	131
2.2 Schelling: el mal ante la libertad.....	139
2.3 De Maistre: el conservadurismo de Berlin	150
2.4 Schmitt: Estado pluralista y la tiranía de los valores	164
2.5 Arendt y la banalidad del mal.....	195
CAPÍTULO 3. LIBERALISMO(S) Y LIBERALISMO TRÁGICO EN BERLIN	219
3.1 Algunas ideas de liberalismo clásico.....	221
3.2 Rawls: liberalismo político y pluralismo	239
3.3 El Liberalismo trágico de Berlin	258
3.4 En pos de la quimera: el constitucionalismo republicano liberal en México.....	266
3.5 Berlin en México: ¿explicación (in)adecuada del sentido de realidad?	296
CAPÍTULO 4. CONFRONTACIONES ANTE EL PLURALISMO DE VALORES ..	303
4.1 Indagación sobre la idea de “valor”	304
4.2 Pluralismo político, cultural y social	333
4.3 El pluralismo de valores no es un relativismo moral	344
4.4 Pluralismo de valores: ¿multicultural o intercultural?.....	355

4.5 Los valores entre descripción, prescripción y existencia. Una propuesta...	365
CAPÍTULO 5. EL PLURALISMO DE VALORES ANTE EL DERECHO	387
5.1 Estado Moderno, Estado de Derecho y modernidad.....	392
5.2 Premodernidad, privilegios y pluralismo de valores.....	409
5.3 Berlin y Dworkin: tomarse el pluralismo de valores en serio	436
5.4 El pluralismo jurídico ante el pluralismo de valores	455
CONCLUSIONES	474
Referencias Bibliográficas:	491

*«Libertad» es lo que más os gusta aullar: pero yo he dejado de creer en «grandes acontecimientos» tan pronto como se presentan rodeados de muchos aullidos y mucho humo.
Nietzsche, Z: II, 18.*

*¿Libre te llamas a ti mismo? Quiero oír tu pensamiento dominante, y que no has escapado de un yugo. /
¿Eres tú alguien al que le sea lícito escapar de un yugo?
Más de uno hay que arrojó de sí su último valor al arrojar su servidumbre. /
¿Libre de qué?
¡Qué importa eso a Zaratustra! Tus ojos deben anunciarme con claridad: ¿libre para qué?*

Nietzsche, Z: I, 17.

Viajaban en un globo aerostático dos abogados cuando, repentinamente, se perdieron en la niebla. Con dificultades lograron bajar un poco en un claro hasta hacerse oír por un hombre que caminaba por ahí. Le preguntaron a éste si podía indicarles, dónde se encontraban. El sujeto los miró con cierto asombro y les respondió gritando “pues en un globo”. Al escucharlo, uno de los abogados tripulantes le señaló al otro: “Ese tipo debe ser un filósofo del derecho. Lo que dijo es absolutamente cierto, pero no nos sirve de nada.

Juan Ruiz Manero.

INTRODUCCIÓN

Realmente fue un reto pretender dar cuenta de una investigación y cumplir con las expectativas de un doctorado sobre “Ética Social”. La denominación invita de manera inmediata a la interdisciplinariedad. Por lo cual, aunque la ética tiene como pretensión ser práctica por antonomasia, no por ello, deja de ser un trabajo arduo reducir ideas y conceptos abstractos filosóficos a una ética aplicada. Por otro lado, conectar la ética a lo social, también implica un trabajo prolijo. Porque una idea puede ser estudiada en sí misma, como muchas veces se conduce la filosofía; pero, también las ideas pueden indagarse como hechos sociales. Conectar estas dos posturas, que al parecer tienen objetos de estudio tan dispares, nos hizo recurrir a una tercera disciplina para lograr dicha conexión, nos referimos a la historia. Pero no cualquier historia, sino a la denominada “Historia de las ideas”. La idea que funciona como núcleo de esta investigación es el pluralismo como ética social. Por lo tanto, la pretensión de estas líneas es indagar si nuestro pensador principal, Isaiah Berlin, logra construir en su obra una ética social sólida en pos del pluralismo de valores.

Comprenderemos que para dar cuenta del pluralismo se vuelve insoslayable, en una primera instancia, abordarlo desde la ética social y, después, pretender resolver otras problemáticas sobre el pluralismo. Schmitt, pensador al que le dedicamos un apartado en este trabajo, nos aclara el por qué el pluralismo es una cuestión de ética social: “El tema de discusión [el pluralismo] es una situación social, una situación que el individuo comprende, pero no puede cambiar a voluntad. Es decir, es un asunto de ética social, no de la autonomía interna del individuo”.¹ Schmitt nos advierte que dejar en manos de una supuesta autonomía interna del individuo la pretensión de una ética social pluralista es terminar con sus características “interesantes” y “valiosas”. Estas características para Schmitt son: “la apreciación del poder empírico concreto de los grupos sociales y de la situación empírica tal como la determinan las formas en las cuales los individuos pertenecen a varios de esos grupos sociales. Además, es un error empírico suponer que un individuo, no un grupo social, decide”.²

¹ Schmitt, Carl, “Ética de Estado y Estado pluralista”, en Chantal Mouffe (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 290.

² *Idem.*

Lo que defiende como ética social Schmitt, resultaría bastante extraño para Berlin, precisamente, porque para éste la libertad de la autonomía interna del individuo es una condición *sine qua non* de la libertad humana, es decir, la posibilidad de la libertad negativa, entendida como la nula interferencia en mis deseos y voluntad. La libertad negativa sería el valor primordial que debería protegerse para nuestro autor. Por el contrario, para Schmitt no es posible tal libertad negativa sino en la lucha dentro de un grupo social que la construye, la contrapone y conflictúa ante otros grupos sociales antagónicos, pero ello implica cierto grado de intensidad en la soberanía de ciertos grupos sociales; pero no a través de la autonomía de cada individuo.

Lo que cogimos de manera inmediata y que defenderemos en este trabajo es que Berlin defiende un iusnaturalismo empírico, el cual le permite hablar de valores objetivos amparados en ideas abstractas como humanidad, derechos humanos, hombre, etc.; por el contrario, Schmitt no niega que existan tales ideas: “Sin embargo, son solo ideas regulativas sin poder directo y en eso se encuentra su valor y su carácter indispensable. Desde ya, no hay vida humana ni política sin la idea de humanidad, pero esa idea no constituye nada, y desde ya no constituye una comunidad distinguible”³. Lo que permitirá que sea una comunidad distinguible es “lo político”, entendido como “el grado de intensidad de una unidad”⁴, lo cual posibilita el grado de intensidad de las diferentes asociaciones sociales (unidades) que determinan la multiplicidad social. Por lo cual para Schmitt no existiría tal iusnaturalismo empírico, sino la preeminencia de lo político. *In nuce*, tenemos dos caminos que debemos confrontar en la creación de un pluralismo en esta investigación.

Otra de las diferencias entre Schmitt y Berlin, es qué comprende cada uno por idea y concepto. De ahí, que sea un desencadenante en un primer momento vislumbrar qué se comprende por historia de las ideas, para establecer similitudes y diferencias, no solo entre Berlin y Schmitt, sino con otras posturas. Por ello, comenzaremos con un preludeo, a la metodología de la historia de las ideas, que nos servirá como brújula y toma de postura para determinar las coincidencias, pero también los alejamientos ante la obra de Berlin, y contestarnos a esta primera problemática anunciada: ¿Logra construir Berlin una ética social sostenible para un pluralismo de valores?

³ *Ibidem.*, p. 296.

⁴ *Ibidem.*, p. 293.

No obstante, primero abordaremos tres ideas o conceptos que acompañan al pluralismo de Berlin: tragedia, libertad y valores. La(o)s cuales también serán pasados por el tamiz de dicha metodología, la historia de las ideas.

Después de haber comprendido lo más claramente posible estas tres ideas clave en el pensamiento berliniano (tragedia, libertad y valores) pasaremos a la segunda parte del título de este trabajo, colegir las repercusiones que estas tienen, primero ante el liberalismo trágico y, después, en el proyecto fundamental de Berlin, el pluralismo valores. Proyecto que esta investigación trata de llevarlo al límite ante la Filosofía, la Historia y el Derecho.

Sabemos que con paradigma del Estado moderno que, para varios pensadores, surge en el siglo XV, pasando por la creación de los Estado-nación con la confirmación de la Paz de Westfalia, en 1648, surgen las primeras reminiscencias del liberalismo clásico entre el absolutismo y el liberalismo hobbesiano, culminando con la impronta de la ilustración y con ello la llegada de la modernidad y sus apéndices: el liberalismo, el Estado de Derecho y el Constitucionalismo moderno. Dicha modernidad, como veremos en el último capítulo, pretendió controlar la vida humana, determinar el presente a través de la auguración de un futuro, a través de la promesa, supuestamente, que nos llevaría al progreso. De ahí, creación de su axioma predilecto: la igualdad ante la ley. El cual pretendía que todos somos iguales y que debemos estar bajo yugo de un Estado de derecho, primeramente, la sociedad como defensa del Estado, es decir, el Estado de derecho se inventó en los Estado absolutistas como defensa del Estado ante las masas y; después, el propio Estado bajo el mismo yugo de la ley. La intención era que todos fuéramos con el mismo fin, hacia un mismo horizonte de sentido. Por lo cual, la modernidad ocupa una ideación bien sistematizada; pero no necesariamente una conceptualización que dé cuenta de sus pretensiones. Aquí radica, podríamos anunciar con antelación, uno de los hitos de la tragedia moderna, contraria a la tragedia antigua, la tragedia moderna pasa a formar parte de una idea filosófica; pero, como epifenómeno. No como la impronta que significó la tragedia en el mundo antiguo, que determinaba el todo como destino.

Por tanto, aquí podemos ubicar a Berlin, entre dos mundos, el antiguo y el moderno, como historiador de las ideas, antiguas y modernas; pero como historiador de estas ideas, no como filósofo. Es decir, no es un filósofo político, sino un teórico político que enaltece la historia de las ideas. De ahí, su renuncia a crear como ordena la Filosofía Política una teoría normativa, de deber ser, como el caso de Rawls. Berlin prefiere mantenerse al margen de la invención; como historiador de las ideas, sólo busca lograr ser, como catalogaría Benjamin a una serie de pensadores, del calibre de Kafka, Rosenzweig, etc.; un anunciador del fuego (*Feuermelder*). La diferencia entre Berlin y estos pensadores sería que él no pretende ser un anunciador del fuego tétrico y pesimista. Dado que para él la tragedia no es un negativo, más bien positivo. Lo que realmente preocupa a Berlin es que los modernos no tengamos la capacidad, como si tuvieron los antiguos, de saber vislumbrar la gran sabiduría que está implícita en la tragedia.

Recordando la metáfora de Arquíloco, que tanto gustaba a Berlin y que guio gran parte de su obra: “Muchas cosas sabe el zorro; pero el erizo sabe una grande e importante”. Berlin pretendió ser un zorro que sabía muchas ideas, de los antiguos y de los modernos; pero también buscaba saber una idea grande, como el erizo. Esa idea grande es, según él, el pluralismo de valores. Por lo tanto, el fracaso de la modernidad al pretender homogenizar el mundo en su totalidad, soslaya el pluralismo de valores que arriba como impronta y desplazar tal universalidad de la modernidad, provocando una especie de metástasis que actualmente nos abrumba.

El título de esta tesis: “Tragedia, libertad y valores: El pluralismo de valores y liberalismo trágico de Isaiah Berlin ante la Filosofía y el Derecho”, tiene como pretensión indagar sobre “ideas” clave de la obra berliniana, tragedia, libertad, valores, pluralismo de valores y liberalismo trágico; partiendo de la interpretación que él hace de varios pensadores. La obra de Berlin está construida de la lectura y diálogo de las obras de otros pensadores, como Badillo anuncia: “su pensamiento no era otra cosa que el pensar a través de otros, el manifestar sus propias ideas a través del diálogo sereno y sosegado con una serie de autores que para él se convirtieron en algo así

como sus otros yoes, y sin los que sería quizás muy difícil, por no decir imposible, el comprender sus opciones intelectuales”.⁵

Berlin fue un gran lector, no sólo de sus “afinidades electivas”; sino de pensadores que le parecían muy contrarios a sus convicciones (De Maistre, Marx, Maquiavelo, etc.); si algo le aterraba a nuestro pensador era la soberbia y enajenación de los filósofos; por lo cual, nunca aspiró a ser filósofo, sino “un pensador de las ideas”, como le gustaba autonombrarse.

Por lo cual, la intención de esta investigación es confrontar a Berlin con pensadores, con los que, primeramente, dialogó de manera directa; pero también, con pensadores que indirectamente han tomado el pensamiento de Berlin como influencia o como crítica. En un segundo momento, intentaremos una lectura entre líneas de la obra de Berlin, buscando destellos para la construcción de una política normativa, filosofía de la acción o una filosofía práctica que repercuta en la Ética, la Política y el Derecho.

Por lo tanto, este trabajo tiene la pretensión de ir más allá de los autores que influenciaron a Berlin. A través de un ejercicio de interpretación de la obra berliniana se pretende confrontar su pensamiento con otros pensadores y corrientes de pensamiento, bajo la hipótesis que las aportaciones de nuestro pensador pueden dar luz a esas ideas, o, por el contrario, anunciar algunas de las limitaciones y omisiones del propio Berlin, ya sea en el ámbito teórico o práctico de su obra. Por lo cual, seremos críticos de algunas aseveraciones e ideas de Berlin, principalmente, con su concepción de la “historia de las ideas”.

En sí, la metodología desarrollada por la “historia de las ideas” en general y, en particular, la berliniana, serán el método que guíe esta investigación. No obstante, como cualquier metodología es susceptible de críticas. Por ello, abrimos esta investigación, con un interludio crítico sobre dicha metodología, diferenciándola, principalmente con la “historia de los conceptos” encabezada por Koselleck, la historia en su “contexto” de la llamada Escuela de Cambridge y con la propuesta de Palti; en razón que ésta última, es creada desde América Latina y, en específico, el autor hace

⁵ Badillo, Pablo, *Fundamentos de Filosofía Política*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 211-212.

una interpretación de la “historia de las ideas” desde México y, ésta nos sirve como horizonte de sentido y como crítica al desarrollo de la historia de las ideas en México. Por lo cual, el devenir histórico mexicano es el pretexto que está implícito en toda la investigación. Por ello, las referencias y críticas hacia México están presentes en todos los capítulos.

La tesis está dividida en cinco capítulos. En el primer capítulo, se aborda la relación entre “tragedia y libertad”. En razón que Berlin sustenta una visión trágica de la propia vida y, en específico del liberalismo. Es decir, dicho binomio ha acompañado al pensamiento occidental, antiguo y moderno. En ese tenor, explicamos la tragedia y libertad de antiguos y sus peculiaridades; pero también, la tragedia y libertad de los modernos, y sus reminiscencias y mutaciones entre éstas y la antigua. Con el objetivo de comparar la interpretación berliniana, tan conocida, de libertad negativa y positiva. Aunado a ello, se analizará la libertad republicana, en la que indagamos las razones de porqué Berlin la pasa por alto, cuando esta ha teniendo una importancia fundamental para otros pensadores, a lo largo de la historia en sus distintas facetas, romana, florentina, novohispana, moderna y contemporánea, (como la Escuela de Cambridge). Terminamos este primer capítulo, con la gran reyerta que resultó entre románticos e ilustrados en relación a la libertad, tan importante para Berlin.

En el segundo capítulo, “Libertad y Mal”, se entabla un diálogo entre diferentes pensadores, como Schelling y De Maistre tan admirados por Berlin; aunque éste último haya sido un conservador recalcitrante; por otro lado, con pensadores que no necesariamente están explícitamente mencionados en la obra berliniana; no obstante, comparten inquietudes sobre el mal y la libertad, es el caso de Schmitt y Arendt. Dicha comparativa está sustentada en una diversidad de bibliografía que posibilita tal ejercicio.

Habiendo indagado en estos dos capítulos la relación entre tragedia, libertad y mal.

En el capítulo tercero, se aborda una breve indagación sobre el liberalismo clásico y moderno, y sus diferentes mutaciones, que nos permiten atisbar que postura de liberalismo defendía Berlin. Para así comprender por qué el pluralismo de valores está bajo el velo del liberalismo trágico. Por último, abordaremos el fracaso de la idea de liberalismo en México; partiendo de la premisa que una de las razones de ese fracaso fue el olvido del republicanismo novohispano sustentado y justificado durante muchos

años en la Nueva España y que fue soslayado en la época independiente o reconocido de manera intermitente; pero, hasta el día de hoy es una quimera. Por extraño que parezca Berlin no fue ajeno al contexto de México, dado que estuvo por estas tierras en 1945, en específico, en Cuernavaca, Morelos y el Distrito Federal, hoy Ciudad de México. Cabe mencionar que sus aseveraciones sobre México no son nada optimistas, al grado que resultan ser en demasía despectivas. Las últimas líneas de este capítulo estarán destinadas a analizar si tal desencanto o desilusión de Berlin sobre México está justificado.

El cuarto capítulo versa sobre la concepción del pluralismo de valores de Berlin. La cual, tanto adeptos, como críticos le han sobrevenido. Para ello se vuelve fundamental comprender, de manera sucinta, qué se comprende por “valor” y qué se comprende por pluralismo en la tradición y la modernidad, y obviamente, en los tiempos contemporáneos. Colegimos sobre el origen del pluralismo político, cultural y social, la propuesta del pluralismo epistemológico, para encontrar similitudes y diferencias con la propuesta berliniana. También, haremos la diferenciación entre pluralismo de valores y relativismo moral, tan confundidos hasta la actualidad. Concluiremos que tanto el pluralismo cultural, como el relativismo cultural, han sucumbido ante el multiculturalismo. Por el contrario, sostendremos que lo más viable es la consolidación de una postura intercultural. En el caso mexicano, proponemos que haya un cambio constitucional al artículo segundo, primer párrafo, en el cual se anuncia que la Nación tiene una composición pluricultural; sosteniendo que éste ya no es viable para el país. En su lugar proponemos elevar a rango constitucional que el Estado sea intercultural, para darle realmente viabilidad a un pluralismo de valores. No obstante, somos conscientes que con cambios normativos no se cambia la realidad social. México ha hecho a la Constitución de 1917 más de ochocientas reformas, aunque supuestamente es una Constitución rígida. Por lo cual, como sostenemos en esta investigación el déficit de reformas en México ha caído en la falacia naturalista. Se necesita más que reformas. Se debe crear una Constitución intercultural que permeé varios ámbitos; teórico, práctico, cultural, educativo, etc.

Por lo cual, sostendremos que para una defensa adecuada del pluralismo de valores la opción más viable es el interculturalismo y no el multiculturalismo. Finalizando con algunas propuestas para la reactivación del pluralismo jurídico, principalmente, en América Latina y México.

Por último, el capítulo quinto, intitulado: "Pluralismo de valores ante el Derecho", defendiendo que América Latina desde su invención está inserta en la modernidad; pero aquí defenderemos que no hay una sola modernidad, sino modernidad(es) que merecen ser analizadas con concepciones diferentes a las netamente occidentales, porque cada comunidad en particular o cada país en general obedecen a un contexto social diferente a otras territorialidades y temporalizaciones en occidente y, también, dentro de la propia América Latina hay diferentes modernidades, con muchas similitudes; pero también un sinfín de diferencias.

En un primer momento, sustentamos que el pluralismo de valores resulta inconmensurable de manera más atizada ante la llegada de la modernidad y, sus apéndices, la invención del Estado Moderno y el Estado de Derecho. Los modernos, a través del artificio de subjetividad, entronizaron al sujeto como aquel que determina el valor de las cosas, del propio mundo (*cosmos*); con ello, las formas de valorarlo se multiplican inconmensurablemente; surgiendo el pluralismo de valores, impensable para la antigüedad. La impronta, de la diversidad de valores irradiará a la filosofía especulativa y práctica; pero también, al Derecho, es decir, a la Ciencia Jurídica, como razón práctica del derecho.

Podríamos decir que la modernidad quiso enterrar el problema de pluralismo de valores bajo la quimera de la igualdad ante la ley, sustentada en un Estado de Derecho; sin embargo, dicho monopolio de la ley nunca llegó, por lo menos, para el caso que nos interesa, México y, de manera general, a América Latina.

Como sabemos, los países de la periferia se han destacado por la asimilación de prótesis de ideas modernas, que no han encajado de la manera esperada. Si a esto agregamos, que han sido países copistas de sistemas jurídicos ajenos, es decir, han predominado los trasplantes jurídicos, los cuales han irradiado e irritado a la Ciencia Jurídica.

Fioravanti dividía en tres etapas al Estado moderno europeo: El Estado Jurisdiccional, el Estado de Derecho y el Estado Constitucional. Hoy, supuestamente, estamos en

éste último estadio. Pero, para consolidar dicho paradigma del Estado Constitucional de Derecho o Democrático se vuelve insoslayable y necesario regresar al Estado Jurisdiccional; es decir, una primera etapa del Estado moderno recuperando las enseñanzas y algunas categorías de dicho periodo, como reactivar la idea de “privilegio” para atemperar la desigualdad e inequidad imperante en los Estado actuales. Esto no es nuevo, en la actualidad, parte de estos privilegios es lo que se llama: discriminación positiva.

También hacemos un ejercicio de comparación entre Berlin y el filósofo del derecho norteamericano Dworkin, dado que éste último reconoce la influencia de Berlin; pero también sus divergencias.

Finalizamos con el análisis de la reactivación del pluralismo jurídico en América Latina y en México. En tiempos recientes el pluralismo jurídico se ha presentado como una opción viable para la inconmensurabilidad del pluralismo de valores, que repercute en el Estado Constitucional. Por último, haremos una breve crítica al llamado “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”, el cual ha tenido aportaciones importantes, pero también muchas aristas en su implementación en la región. Concluimos con algunas aportaciones a considerar en la construcción de un pluralismo de valores.

Preludio. Berlin, historiador de las ideas: una propuesta metodológica

El historiador tiene interés en pintar un retrato que representa el modelo singular de la experiencia, y no una radiografía que sea capaz de operar como un símbolo general para todas las estructuras de un mismo tipo.
Isaiah Berlin, *El sentido de la realidad*.

Las ideas son como las almas que transmigran. Andan en busca de cuerpos en qué reencarnar todos los días. Tal es la historia de las ideas.
Samuel Ramos, "La libertad creadora de Alejandro Korn".

La historia no es nunca la crudeza inmediata de lo que pasa, sino la complejidad más sutil de lo que leemos en ella.
William James.

Las "ideas" aún no cambian, pero las preguntas ya son otras.
Elias Palti, *La invención de la legitimidad*.

Indagar sobre el surgimiento de la llamada "historia de las ideas" es sumergirnos en aguas profundas de la filosofía. Primeramente, en relación a qué comprendían por historia los griegos. En un segundo momento, atisbar la denominada historia de la salvación creada por el cristianismo a través de una teología política. Ésta abrió la caja de pandora debido a las dos vertientes que se conformaron: una Filosofía de la revelación de corte intelectualista y una Filosofía de la creación de corte voluntarista. Es decir, la reyerta se concentra en qué determina a qué, en primera instancia: el entendimiento determina la voluntad o la voluntad determina el entendimiento. Tomar postura por alguna de ellas tiene consecuencias para las tres ideas vertidas en esta investigación: tragedia, libertad y valor (o Bien). También tiene consecuencias para el propio objeto de estudio de la filosofía. Y, por consiguiente, en el objeto de estudio de la Filosofía de la historia, la historia de la filosofía y la historia de las ideas.

Por lo tanto, las ambigüedades y limitaciones de ambas posturas se volvieron palpables cuando se sistematizó de manera más clara la historia de las ideas en 1936 de la mano de Lovejoy con la publicación de su libro *The great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* («La temporalización de la cadena del ser: Un estudio de la historia de una idea»), en 1936 y unos años después en 1940 apareció de *Journal of the History of Ideas*, bajo la dirección del propio Lovejoy.

Sin embargo, la Historia de las ideas no era la única vertiente para analizar sistemáticamente el actuar del hombre ante la historia, también, desde 1930, con un enfoque sociológico, surge la Escuela de los “Annales” en Francia y en Inglaterra la revista *Present and Past*; ambas propuestas dieron forma a la “Sociología histórica” y a la “Historia de las mentalidades”, las cuales repercutieron en profundamente en la Antropología social.

La propia vertiente de la Historia de las ideas, casi de manera inmediata a su fundación, en 1950 y 1960, comenzó a tener serias críticas metodológicas y de origen, restructurándose su objeto de estudio y su propia denominación. Ahora sería llamada Historia intelectual, con dos grandes propuestas la Escuela de Cambridge en Inglaterra, cuyos principales exponentes serían Skinner y Pocock y; la Historia conceptual en Alemania desarrollada por Brunner, Conze y Koselleck.

Ante esta síntesis forzada sobre la historia, se vuelve necesario aclarar varias aseveraciones vertidas en estas primeras líneas, los objetivos son: 1) comprender con mayor detalle tales ideas; 2) aclarar, con el mayor grado posible, la postura de Berlin ante la Historia de las ideas; 3) manifestar, desde nuestra interpretación de Berlin, las concordancias ante su propuesta, pero también nuestros alejamientos de la misma y, por último; 4) bosquejar la vertiente metodológica, que según nuestra postura es la conveniente para México, principalmente ante el pluralismo de valores. Recordemos que nuestra intención en los dos últimos capítulos es colegir una conceptualización eminentemente práctica, con repercusiones para la Filosofía y el Derecho desde México.

Por lo tanto, iniciemos con los griegos y el significado del verbo *historein*, el cual se refería a acontecimientos presentes y pasados. Es decir, “historiar” partía de un presente hacia el pasado o de un pasado hacia un presente con la intención de atisbar el sentido de un orden preestablecido y determinado con antelación. La historia es el conocimiento que salva lo que ha sucedido. La *physis* (naturaleza) no tiene memoria, por ello el hombre debe estar atento para “retener” lo acontecido. Chignola ahonda en este concepto: “Así pues, *historein* significa retener. No asumir como objeto el pasado, sino salvar el devenir como actualidad de la acción. Una acción pasada, ciertamente,

pero al ser recordada y arrebatada al olvido no ha desaparecido del todo, ahora y para siempre”.⁶

Por lo tanto, la dimensión de futuro que determina el sentido último del cosmos era impensable para los griegos, como una meta definitiva por alcanzar, cancelando el sentido de espera y esperanza.

Con posterioridad, por el contrario, el cristianismo dio el viraje hacia una concepción de futuro de la historia, así lo arguye Löwith:

La dimensión temporal de una meta definitiva es, así, un futuro escatológico, y el futuro sólo existe para nosotros en la espera y en una esperanza. El sentido último es el punto candente de un futuro esperado, del que sólo se sabe en el modo de la esperanza y de la fe. Esta espera del futuro estaba viva de la manera más apasionada entre los profetas judíos. Los filósofos griegos la desconocían. La visión bíblica y cristiana de la historia es por principio futurista: invierte la significación griega de *historein*, verbo que se refiere a los acontecimientos presentes y pasados. En las mitologías y las genealogías griegas y romanas se hace presente el pasado en tanto origen eterno; según la concepción judeocristiana de la historia, el pasado es una promesa de futuro.⁷

Podríamos, en consecuencia, argüir que la filosofía griega corría bajo la pesquisa de determinar cuáles son los actos correctos que permitían la armonía del cosmos; en contraposición de un fin que determina el sentido del cosmos; es decir, el sentido no lo determina el hombre sino el *logos* como sustancia: “Los filósofos y los historiadores griegos estaban persuadidos de que lo que va a suceder en el futuro cursará según el mismo *logos*, y será, pues, de la misma especie que lo que ocurrió en el pasado y que lo que ocurre en el presente”.⁸

Esta aseveración, nos lleva a la pregunta ¿existió para los griegos el “concepto”⁹ de conciencia moral, de culpa, de esperanza, de futuro, de progreso, de responsabilidad? Podríamos responder que no, por varias razones: 1) dado que el *arche* (“principio”) no lo determina el hombre; por consiguiente, el sentido del *logos* no lo determina tampoco

⁶ Chignola, Sandro, “Temporalizar la historia”, en Sandro Chignola y Guiseppe Duso, *Historia de los conceptos y Filosofía Política*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 2009, p. 281.

⁷ Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, 2007, pp. 18-19.

⁸ *Idem*.

⁹ En páginas posteriores explicaré la distinción entre “ideas” y “conceptos”, determinante para comprender estas aseveraciones.

el hombre; 2) en consecuencia, el fin no determina el sentido, lo cual es imprescindible para una teleología y no, como en los griegos donde el propio fin no es determinado por ellos; 3) por lo cual no existió en los griegos un concepto de conciencia moral, insoslayable para una teleología; 4) el concepto de culpa netamente es posible cuando existe un concepto de futuro y de esperanza, donde la culpa no convierta al hombre desencantado y pasivo; para ello, esperanza juega el papel de nutrir y motivar a la culpa de la posibilidad del futuro y; 5) no existe un concepto de responsabilidad en los griegos, dado que la responsabilidad está íntimamente ligada a una teleología; no a la búsqueda de lo correcto. El propio Löwith ha enfatizado que el sentido ha sido tergiversado por la idea de “fin y de “meta”.

No es casual que nuestro uso de la lengua intercambie las palabras *Sinn* (“sentido”) y *Zweck* (“fin”) y *Sinn* (“sentido”) y *Ziel* (“meta”); por lo común es la noción de fin la que determina la significación de “sentido”. El sentido de todas las cosas, que no son lo que son por naturaleza, sino que han sido deseadas y hechas por Dios o por el hombre, se determinan para su “para qué” o fin. Una mesa, por ejemplo es lo que es en tanto remite a un para qué, que va más allá de su mero ser material.¹⁰

Löwith nos lleva de la escatología cristiana al problema del conocimiento, de la gnoseología y la epistemología. Cuando la escatología cristiana pretende determinar el sentido de todas las cosas, en consecuencia, crea el fin de esas mismas cosas, ya sea por un Dios a través de un naturalismo o iusnaturalismo teológico, o, por un naturalismo o iusnaturalismo racional. Por consiguiente, se determina su “para que” o fin como lo atisba Löwith.

El “punto de inflexión” es que el *cosmos* y el propio *logos* ya no es una creencia verdadera justificada *per se*, como en los griegos. Por el contrario, para el cristianismo se tiene que determinar, ya sea por un Dios o por el hombre, su “para qué” de la creencia verdadera justificada, es decir, una explicación causal.

Los griegos eran más humildes. No se permitieron indagar por el sentido último de la historia del mundo. Estaban conmovidos por el orden visible y la belleza del cosmos natural, y la ley cósmica del devenir y el perecer fue para ellos el prototipo de su comprensión de la historia. Según la concepción griega del mundo, todo se mueve en

¹⁰ Löwith, Karl, *Op. Cit.*, Buenos Aires, 2007, p. 18.

un eterno retorno de lo mismo, en virtud del cual lo que surge retorna al punto de partida. [...] Lo inmutable, tal como aparece sobre todo en el movimiento ordenado de los astros, fue para los griegos mucha más interesante y significativo que los cambios progresivos y radicales. La “revolución” es originalmente un movimiento natural, circular, no una ruptura con la tradición histórica.¹¹

La humildad de los griegos es manifiesta con respecto a los modernos. La contemplación del cosmos y la pretensión de comprender su propio devenir, de los primeros, contraría con la pretensión de modificar ese mismo devenir en beneficio propio, por parte de los modernos. El cuidado de la *physis* (naturaleza) y la veneración de la misma aspira a aceptar la inmutabilidad del cosmos por los griegos. Por el contrario, el empeño de los modernos y actualmente de nosotros es modificar el devenir inmutable de la naturaleza en pos de un supuesto progreso. Sin embargo, el progreso se convierte en barbarie. Los resultados son innegables, por ejemplo, el cambio climático es prueba de la soberbia humana. Lo cierto es que la batalla por destruir la naturaleza no la ganará la mayoría de la población, sino que tendremos que pagar los estragos de esa osadía.

Con posterioridad, el historiar la filosofía dio un viraje radical a la concepción de los griegos, el surgimiento de la Filosofía de la historia. Recalcamos con anterioridad que, para los primeros, el sentido determina el fin del *cosmos* y del *logos*, en el cual está imbuido el hombre; ahora, por el contrario, con el advenimiento de la Filosofía de la historia el hombre determina el fin que le da sentido a las cosas y a su propio ser.

La filosofía de la historia ofrecía el hilo o marco general en la que se ensartaban todas las historias de las épocas y sucesos particulares como las cuentas de un collar. Todas esas historias con minúscula podrían integrarse en la omniabarcante Historia con mayúsculas. Las periodizaciones al uso recortaban grandes y no tan grandes segmentos cronológicos como etapas de una interrumpida metamorfosis en la que no había verdaderos hiatos. El tiempo histórico, aunque escindido en fragmentos discretos, se imaginaba en lo fundamental como un *continuum*. La historia se pensaba y se escribía

¹¹ *Ibidem.*, p. 16.

como una vasta interconexión de hechos, acciones humanas y procesos solo aparentemente inconexos.¹²

El *continuum* sin sobresaltos y hiatos de la filosofía de la historia creaba homogeneidad, negando la singularidad de las “cuentas” del collar. La filosofía de la historia es una teleología, que busca el sentido de las cosas por sí mismas. De ahí que defienda que dentro del objeto de estudio de la Filosofía está la búsqueda de las causas mismas y de que la filosofía necesariamente es acumulativa. Ésta acumulación de conocimiento vela por una idea de futuro y, por consiguiente, de progreso. La idea de progreso es netamente burguesa

La Filosofía de la historia es el *epos* de la burguesía, la saga de los urbanos, que narran el camino de la «humanidad» hacia su redención en el «progreso». [...] La meta de la historia leída ahora desde una filosofía secularizante, es esa isla dorada, cuyo faro ilumina todos los esfuerzos de la libertad y la justicia; y el curso global de los acontecimientos así interpretados se constituye en el tribunal de las conductas humanas, incentivando las racionales y condenando las despóticas.¹³

Ésta será una las críticas que achacamos a Berlin que, aunque aspire a una historia de las ideas, realmente no deja de defender una Filosofía de la historia burguesa, que sirve como atalaya en pos del progreso. Esta aseveración es palpable precisamente en los juicios de valor que externa sobre México, cuando estuvo en estas tierras, las cuales serán analizadas con posterioridad en el apartado: “Berlin en México”.

La formación y erudición de un historiador de las ideas es magnánima, debido a que tiene que dominar la Filosofía de la historia y, por otro lado, la llamada sociología del conocimiento, en sus diferentes vertientes: sociología histórica e historia de las mentalidades, etc.

La historia de las ideas puede visualizarse como colocada entre una sociología del conocimiento y una *filosofía de la historia*. Como una disciplina que linda entre la objetividad del objeto de estudio y la subjetividad de aquellos que la producen. Una historia especial a la apertura de un espacio de reflexión plural, muchas veces poco

¹² Fernández, Sebastián Javier, “Continuidad y ruptura en historia intelectual”, en Faustino Oncina (Ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 59.

¹³ Dotti, Jorge, “Pensamiento político moderno”, en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta, 1994, p. 69.

definido. A la cual sólo se le descubre unificada por instancias y fuerzas de distinto carácter como: teológicas, políticas, de formas de producción social y material, etc. Lo que depende de las lecturas a realizar sobre las relaciones humanas en la historia.¹⁴

Varios pensadores, entre ellos Berlin, arguyen que sí es sustentable cierta continuidad en la Filosofía de la Historia y la impronta de la Historia de la filosofía en la vertiente hegeliana. El pensador oxoniense aclara que en sí se dio una simbiosis entre ambas en la propuesta de Hegel:

La historia de la filosofía es la historia del incremento de este conocimiento de sí mismo mediante el cual el Espíritu toma consciencia de su propia actividad; y desde este punto de vista, la historia de la humanidad no es sino la historia del progreso del Espíritu en el proceso de su creciente conciencia de sí mismo. Y así, toda la historia es la historia del pensamiento, es decir, la historia de la filosofía, la cual por lo demás es idéntica a la filosofía de la historia, puesto que ésta no es sino un nombre de la conciencia de aquella conciencia.¹⁵

La diferencia entre los denominados “historiadores de las ideas” radica en el peso que le den a cada postura, ya sea a la filosofía de la historia o ya sea la historia de las ideas. En el caso de Berlin era consciente de ello, predominó en su obra la prioridad de privilegiar la balanza hacia la historia de las ideas yendo contracorriente, sus aportaciones lo muestran, ya sea en la biografía sobre Marx, también en sus lecturas y *papers* sobre pensadores conservadores como De Maistre, los cuales serán abordados en esta investigación. Por lo cual, resultan “fuera de lugar” las aseveraciones vertidas sobre México, incluso más extraño, para un defensor del pluralismo de valores.

La historia de las ideas surge de manera sistemática, como anunciamos con antelación, con la obra de A. Lovejoy, *The Great of Chain: A Study of the History of an Idea* («La temporalización de la cadena del ser: Un estudio de la historia de una idea»), en 1936. Unos años después en 1940 apareció de *Journal of the History of Ideas*,

¹⁴ Cerutti, Guldberg Horacio y Mario Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México, Casa Juan Pablos, 2003, p. 16.

¹⁵ Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2003, p. 69.

iniciado por el propio Lovejoy. Los conceptos fundamentales de la historia de las ideas giran en torno a las *ideas núcleos*.

Las ideas núcleos están presentes en sistemas ideológicos muy dispares y remotos, siendo una de sus características principales el hecho de que viajan constantemente entre siglos y sociedades, más o menos inalterablemente. [...] Por otra parte, habrá que señalar que, como lo expresó Lovejoy en el primer número del *Journal of History of Ideas*, la historia de las ideas debía formarse “como un campo cuya existencia debía ser necesariamente interdisciplinar”, en donde confluyan, entre otras, la filosofía, la historia y la literatura.¹⁶

Por ello la pretensión de esta investigación es indagar sobre las ideas de “tragedia”, “libertad” y “valores”, como ideas núcleo en la obra de Berlin. Es decir, entre tragedia antigua y moderna; entre libertad antigua y moderna; y, entre los valores (o bienes) antiguos y modernos. Esto nos llevará a una serie de críticas a la postura de Berlin al defender que no son claras esas rupturas; por el contrario, determinamos que depende mucho de la jerarquía de las ideas que se legitimen en cierta época y contexto, es decir, estando atento a las migraciones de las ideas en conceptos o las ideaciones en concepciones.

Para Berlin, desde los presocráticos, Sócrates, Platón y Aristóteles y todo el pensamiento griego; pasando por los romanos y la Edad Media, llegando a la filosofía moderna y hasta el último tercio del siglo XVIII, la filosofía se sustentaba en tres dogmas: “a) que para todo problema auténtico no hay más que una solución verdadera [...]; b) que las soluciones a esos problemas son en principio cognoscibles; c) que estas soluciones no pueden chocar entres sí, pues una proposición verdadera no puede ser incompatible con otra [...]”¹⁷. Es decir, que la verdad era solo una, que no podría existir contradicción entre dos posturas que se sustentan como verdaderas porque se rompería con el orden armonioso de la naturaleza y del universo mismo.

¹⁶ Granados, Aimer y Álvaro Matute, *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*, México, UNAM, 2010, p. 8.

¹⁷ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1995, p. 197.

Los dogmas anunciados por Berlin marcan el punto de inflexión entre el mundo antiguo y el moderno, es decir, un nuevo concepto de temporalización. Aquí encontramos una de las aportaciones culmen de la “historia de las ideas”.

Una primera razón de ello es una tesis general parecida –que sirve de base al empleo que Lovejoy y Koselleck hacen del concepto de temporalización- según la cual en el paso del siglo XVIII al XIX puede observarse un cambio radical fundamental en la Historia del saber, que en una primera y burda aproximación cabe designar como el paso de una visión del mundo estática y naturalmente cíclica a una visión del mundo dinámico-histórica. Foucault en *Las palabras y las cosas* hace referencia a un cambio radical comparable, que él describe como el paso de la episteme clásica a la moderna.¹⁸

Para la “historia de las ideas”, las ideas son dicotómicas y plenamente separables, es decir, anidan puntos de inflexión. Por inflexión Berlin comprende: “un cambio radical en el marco conceptual en el que las preguntas se habían planteado”¹⁹: tradición y modernidad; verdad única y verdades múltiples; tragedia antigua y tragedia moderna; libertad antigua (positiva) y libertad moderna (negativa); sustancia antigua y contingencia moderna; ser-deber ser antiguo y pluralismos de modos de ser y; por consiguiente, ser y valoraciones del ser.

Berlin siempre fue renuente a considerarse un filósofo. Para él, los filósofos no abarcan la naturaleza del ser. La filosofía trata con cierta indiferencia al ser humano concreto. Aristóteles decía en la *Ética a Nicómaco* (1141b-5), que: “Anaxágoras y Tales y otros como ellos [los filósofos] que se ve que desconocen su propia conveniencia, son llamados sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas grandes, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles, porque no buscan los bienes humanos”.²⁰ Llama la atención ésta aseveración de Aristóteles, de que los filósofos no son prudentes porque no buscan los bienes humanos. Recordemos que “bien” en la antigüedad es lo que ahora comprendemos por “valor”. Ello nos lleva a justificar la idea que, por lo menos

¹⁸ Schmider, Falko, “Formas de pensar la temporalización y su transformación histórica. Una discusión con Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina (Ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 82.

¹⁹ Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, Bogotá, Taurús, 2000, p. 247.

²⁰ Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1998, p. 278.

hasta Aristóteles, los bienes no eran un problema para la filosofía, como veremos más adelante en esta investigación.

En el mismo tenor, Berlin manifiesta una desconfianza por los intentos de simplificar a través de categorías y conceptos abstractos la “oscura masa de factores” sin respaldo histórico. Ante ello, el filósofo, también necesita del historiador. En específico, del historiador de las ideas.

Curiosamente, el pensador oxoniense tampoco se consideró un historiador. Sin embargo, sus aportaciones a la “historia de las ideas” han sido reconocidas, tanto por filósofos, como por historiadores. Al respecto, en el prólogo, *El sentido de la realidad*, se arguye:

Berlin a menudo ha negado ser o haber sido nunca un historiador; y puede que exista un sentido aceptado, aunque restrictivo, del término en lo que ello sea así. El hecho cierto, sin embargo, es que ha realizado una contribución única y memorable a la historia de las ideas y que, por tanto, posee un conocimiento íntimo y adecuado del tipo de cuestiones y problemas que suscita esa rama de investigación sobre el pasado humano. [...] las ideas del pasado (pensaba) sólo podían resucitarse “adentrándose” en las mentes y puntos de vista de las personas que las sostuvieron, así como en los contextos sociales y culturales de los que formaban parte.²¹

Una de las herramientas que debemos copiarle, los profesionistas en filosofía a los historiadores, es la habilidad de adentrarnos en la mente de quienes sostuvieron tales ideas y puntos de vista, así como de los contextos sociales y culturales que formaron parte.

Nuestro pensador es consciente de la labor del historiador y de las problemáticas de tal actividad. Los historiadores se ocupan del descubrimiento, la descripción y la explicación de los aspectos sociales y de las consecuencias de todo aquello que el hombre ha hecho y padecido. Sin embargo, las líneas divisorias entre la descripción, la explicación y el análisis, por un lado, y la selección e interpretación de los hechos o acontecimientos, o de sus características, por otro, no están claras y no pueden ser

²¹ Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 16-17.

trazadas sin violentar el lenguaje y los conceptos que usamos normalmente: “El criterio acerca de lo que constituye cualquier hecho, difiere entre los distintos campos del conocimiento y entre los investigadores que se dedican a cada uno ellos.”²²

El primer ejercicio de Berlin, como historiador de las ideas, es precisamente con la biografía de Marx, donde busca “adentrarse” en la mente, así como en el contexto social y cultural en el que desarrolló la existencia de Marx.²³ Sabemos que Berlin en ningún momento tuvo alguna inclinación a la postura marxista; no obstante, trató de ser un historiador de las ideas, que analiza con la mayor comprensión el crisol que aviva las ideas y el contexto de la existencia humana. Sostenemos, en este punto, que comparte con Arendt que más allá de las inclinaciones intelectuales que tengas como pensador, tu objetivo fundamental es tratar de comprender el desarrollo de una idea en un sujeto, aunque ésta se convierta en ideología y fanatismo. En el caso de Arendt, trató de comprender las ideas de Eichmann y su fuerte carga ideológica, más allá de que ella era judía y había sufrido la persecución nazi.²⁴

El pensador oxoniense nos hace conscientes que las ideas que permearon en una época, no necesariamente, tienen una continuidad y el mismo peso en otra época. Es más, pueden resultar anacrónicas y anticuarias. La filosofía comúnmente tiende a hacer comparaciones y pretender recuperar ideas de la antigüedad para reactivarlas en tiempos actuales. Esto es posible, por supuesto, pero sin perder de vista la importancia de la historia de la idea. Porque no todas las ideas pueden permear una época de la misma manera. Hay ideas que permanecen, aunque la modernidad quiera aniquilarlas. El ejemplo más relevante que sostendrá esta investigación en el caso de la idea-concepto de privilegio que permeó en la Nueva España y que con la llegada del liberalismo se pretendió desaparecer tales privilegios, pero éstos siguieron presentes para ciertas élites y, por otro lado, algunos se convirtieron en poderes fácticos.

Sin embargo, hay otras que quieren revivirse para tiempo actuales; pero tales resultan inviables, aunque se pretenda deseables.

²² Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000, p. 19.

²³ *Vid.*, Isaiah, Berlin, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2003.

²⁴ Dedicaremos un apartado a la propuesta de Arendt.

Las ideas que liberaron a una nación se convierten en las cadenas de la siguiente. Al decir esto, Berlin nos recuerda que los filósofos, por sí solos, no puede explicar la naturaleza del ser: también el historiador puede iluminarlos. La historia de las ideas es la puerta que conduce al conocimiento propio; las necesitamos para que nos recuerde que los hombres no son una masa indiferenciada a la que habrá que organizar del modo más eficiente posible. [...] Berlin desea hacernos comprender la inmensa variedad de emociones e ideales que hay en el mundo que habitamos. Por ello, insiste que es locura esperar que hombres y mujeres, y más aún sus ideas, se adapten a un conjunto de principios.²⁵

Si aceptamos que Berlin “insiste que es locura esperar que hombres y mujeres, y más aún sus ideas, se adapten a un conjunto de principios”, resulta un problema grave de resolver para una ética normativa y para la misma praxis jurídica. Debido a que sabemos que los valores objetivos tienden a convertirse en principios. Recordemos que un valor es la motivación para la acción en pos de un ideal, el cual se convierte en principio. Con mayor razón los valores objetivos, que se convierten a sí mismos en principios, necesariamente exigen dar cuenta de una teleología de lo moralmente bueno, la cual repercute en una ética normativa y, ésta a su vez, determinar a la ciencia jurídica para dirimir los conflictos entre los valores objetivos y los principios.

El problema se agrava en un mayor nivel o también llamado “segundo orden”, cuando se trata de valores subjetivos que aspiran a convertirse en principios. En este caso resulta inviable la dialéctica hegeliana por la falta de reconocimiento de los valores subjetivos.

En relación a los valores objetivos sustentaremos que la dialéctica hegeliana es viable al determinar ese mínimo de valores objetivos, dado que un valor objetivo como tesis, reconoce a otro valor objetivo como antítesis y se puede crear la síntesis entre la tesis y la antítesis. El problema surge cuando un valor subjetivo no tiene la misma fuerza que un valor objetivo. Porque necesariamente el valor objetivo debe reconocer la fuerza del valor subjetivo, sino reconoce la fuerza de éste, no puede haber dialéctica. Tal vez, es una de las razones del porqué Berlin critica a Hegel, al sostener éste último,

²⁵ Hausheer, Roger, en Isaiah Berlin, *El estudio adecuado de la humanidad* [Prólogo], México, FCE, 2009, pp. XVIII-XIX.

que las ideas son independientes de las emociones y las pasiones, y con ello, su pretensión de encajar lo racional en lo real y viceversa. Aunque sabemos que Hegel acepta que las pasiones deben ser consideradas en la creación y praxis del propio Derecho, su concepción de “Idea” quiere mantenerla bajo el control de la dialéctica. Por lo tanto, no podemos considerar a Hegel un historiador de las ideas, en razón que es necesario bajar la abstracción de la idea a las ideas cotidianas; también, porque debe haber un reconocimiento de las ideas no filosóficas por las ideas filosóficas. Cuestiones que alterarían el monopolio de la dialéctica.

Por ello, dentro de nuestras propuestas y conclusiones sustentaremos que se debe crear una “filosofía” de los valores objetivos y, por otro lado, una teoría de los valores subjetivos si realmente queremos llevar a la praxis la defensa tanto de valores objetivos y subjetivos. Es decir, una filosofía general debe preocuparse por los valores objetivos; pero como nuestra propuesta tiene como vital importancia repercutir en las resoluciones judiciales, en específico, debe construirse una filosofía del derecho de los valores objetivos. Por otro lado, una teoría del derecho de los valores. Más adelante anunciaremos algunas diferencias entre una filosofía del derecho y una teoría del derecho para encontrar cierta claridad para construir dicha filosofía del derecho de los valores objetivos y una teoría del derecho de los valores subjetivos.

Lo cierto es que la historia de las ideas busca abrir el rango de posibilidades a otras disciplinas.

La historia de las ideas, como investigación de cooperación interdisciplinar, tiene, pues, como objetivo estudiar la historia del pensamiento humano, no sólo en el sentido intelectualista de pensamiento, sino también en sentido emotivo, estético, expresivo y práctico. [...] Ampliar la influencia en las ideas filosóficas de otras ideas no filosóficas, y reconocer a la vez la influencia de las ideas filosóficas en las que no lo son, evita unilateralidades y abre vías de comunicación que consolidan la historia de las ideas como disciplina autónoma.²⁶

²⁶ Sánchez, Meca Diego, *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, pp. 96-97.

El gran atractivo de la historia de las ideas es que no necesariamente deben ser ideas filosóficas, sino que se puede nutrir de ideas no filosóficas. El sentido emotivo, estético, expresivo y práctico es fundamental para la historia de las ideas. En sí, sería una de las características del límite entre una idea y un concepto, cuando una idea intelectual se funde con lo expresivo, lo emotivo y lo práctico en un contexto social determinado toma vida un concepto al ser legitimado por la mayoría de las mentalidades en cierto contexto e influye en su actuar. Por ello, en esta investigación sustentaremos que la idea de privilegio se convirtió en concepto en estas tierras.

Sabemos que de forma inmediata la historia de las ideas entra en crisis después de su fundación en 1940. Primero en Europa y después en los Estados Unidos. En el caso europeo particularmente con la llamada Escuela de Cambridge, en la batuta de Q. Skinner y J. Pocock, los cuales reformularon la subdisciplina a través de la perspectiva del “giro lingüístico” y, en el caso de los Estados Unidos con Bouwsma y, por supuesto, el desarrollo de la sociología y la antropología cultural norteamericana. El cambio fue tan importante que la llamada historia de las ideas migró en su denominación como la nueva historia intelectual.

Varias de esas migraciones de la historia de las ideas se dieron en los años cincuenta del siglo XX. En primer lugar, surgieron las denominadas “Escuelas historiográficas” o “Escuela de los *Annales*”, que con posterioridad se aglutinarían en la llamada “Sociología histórica”. Los antecedentes de ésta son desde 1929 con la creación en Francia de la revista *Annales d'histoire économique et sociale* y, algunas décadas después, en 1952, con el surgimiento en Inglaterra de la revista *Past and Present*.

Annales, fundada por el medievalista Marc Bloch y por el historiador de la época moderna Lucien Febvre, fue una respuesta a la historiografía tradicional, centrada en los acontecimientos políticos, la narrativa, y la historia episódica. Para ésta, el trabajo del historiador consistía básicamente en «establecer los hechos y después operar con ellos» [...] *Past and Present*, por su parte, agrupó varios exponentes del materialismo histórico, prácticamente todos ellos militantes comunistas: Christopher Hill, Rodney Hillton y Eric

Hobsbawm, progenitores de la publicación, con los años figuraron al lado de conocidas figuras como Lawrence Stone, John Elliot y Moses Finley.²⁷

Cabría agregar que en Norteamérica dio sus primeros pasos con B. Moore y C. Tilly en la Universidad de Harvard. Podríamos hablar de una segunda etapa de los *Annales*, denominada “Historia de las mentalidades”, impulsada por Braudel, alumno de Bloch, donde se busca una compleja síntesis entre el tiempo y el espacio, logrando una relación más íntima con las ciencias sociales, en busca de la reconciliación de éstas.

La historia de las mentalidades ha sido definida por la obra de la escuela francesa de *Annales* y ha sido promocionada y cultivada por historiadores como L. FÉbvre, G. Duby, Mendrou, Le Goff, Braudel, Vovelle. [...] intenta profundizar en el estudio de otras fuentes de interés estratégico como la hagiografía, los monumentos artísticos, los textos literarios, las formas de educación, los códigos jurídicos, y, en conjunto, de todo lo que pueda contribuir a recomponer el universo social, intelectual y moral en el que se desenvuelven las sociedades en un determinado tiempo y lugar. [...] De este modo, la historia de las mentalidades se sitúa en el punto de conjunción entre lo individual y lo colectivo, del tiempo largo y de lo cotidiano, de lo inconsciente y lo intencional, de lo estructural o lo coyuntural, de lo marginal y lo general.²⁸

Sin lugar a dudas la escuela de las mentalidades ha dado grandes aportaciones. Las preguntas que se hace un filósofo, historiador, jurista, artista, literato, etc., es por qué algunas ideas permean en la mentalidad de las personas y otras no. ¿Cuántas ideas filosóficas y jurídicas han tratado de ser insertadas en el contexto y en la mentalidad latinoamericana, sin embargo, han sido un fracaso?

Otra de las migraciones de la historia de las ideas fue la denominada Escuela de Cambridge (*Cambridge School*), bajo el mote “nueva historia de la teoría política”, dentro de sus principales iniciadores se encuentran los historiadores Dunn, Skinner, Pocock. Tales historiadores demandaban la independencia de la historia de la teoría política respecto de los problemas filosóficos tradicionales, a través de la utilización de

²⁷ Illades, Carlos, *Sociología histórica*, en Enrique de la Garza (Coord.), *Tratado latinoamericano de Sociología*, Madrid, Anthropos, 2007, p. 75.

²⁸ Sánchez, Meca Diego, *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998, pp. 98-99.

la filosofía del lenguaje (Wittgenstein, Austin, Searle) en el pensamiento político y poner

más atención a los problemas prácticos e ideológicos de los textos políticos.

La llamada *Cambridge School*, procurando investigar los lenguajes del pensamiento político, señala la necesidad de *estudiar los textos en su contexto*. Entienden por tal postura conocer el sentido del lenguaje en la época en que se usó; y, además, su correspondencia con el imaginario propio del pueblo en el cual logró, de parte de sus autores, dimensión cultural propia. Algunos de los historiadores han dado prioridad al contexto en el cual las ideas mismas se concibieron y expresaron, más que a las ideas mismas. El lenguaje resultó, para los seguidores de ese enfoque, el elemento clave para entender las dinámicas que estructuran el imaginario como percepción de la realidad social. También fue considerado elemento resaltante de las formas de asociación.²⁹

Encontramos en esta referencia una clara diferencia metodológica entre nuestro autor, y esta escuela. Mientras la última busca ubicar a las ideas en su contexto privilegiando la historicidad del lugar específico donde se desarrolló; Berlin se concentra más en las ideas mismas que en su contexto. Por lo cual, esta Escuela busca hacer una revisión del pensamiento político con una nueva forma de hacer historia.

Quentin Skinner, junto con J. G. A Pocock y John Dunn, son considerados como los fundadores de una nueva perspectiva en la historia del pensamiento político. Una tesis común de estos tres autores es el rechazo a la creencia filosófica de la existencia de problemas fundamentales a través de la historia de la teoría política. Los “nuevos historiadores” consideran que la interpretación de la historia del pensamiento político como una sucesión de respuestas a un mismo conjunto de supuestos problemas universales, necesariamente lleva a una sustitución de los textos realmente existentes en el pasado por reconstrucciones filosóficas que imponen conceptos anacrónicos y deforman el significado original del texto.³⁰

La influencia de Collingwood y Wittgenstein para estos tres pensadores fue fundamental, del primero la derivación de toda teoría política en ideología y, del

²⁹ Rodríguez, Iturbe José, *Maquiavelo y el maquiavelismo*, Bogotá, Editorial Temis, pp. 266-67.

³⁰ Velasco, Gómez Ambrosio, *Teoría Política: filosofía e historia*, México, UNAM, 1996, pp. 69-70.

segundo que las mismas teorías políticas son actos de habla que repercuten como acciones sociales.

Las presuposiciones filosóficas a través de los conceptos abstractos, desde la postura de Skinner producen “prejuicios”, que impiden comprender los contextos de habla donde realmente anidan las ideas. La Escuela de Cambridge, a través de Skinner y después Petit hacen una recuperación de la libertad republicana desde los romanos hasta Maquiavelo, y actualizando la importancia de esta libertad. En uno de los apartados del primer capítulo abordaremos a la libertad republicana desde la propuesta de esta Escuela, a la cual también haremos una crítica, a través de Palti, de que ésta Escuela fue víctima de lo propio que critica.

Por lo tanto, la propuesta de la historia de las ideas en general y, en particular, la de Berlin tiene muchos aportes que debemos reconocer; no obstante, también compartimos algunas críticas hechas por la escuela de la historia de los conceptos, así como por la Escuela de Cambridge.

Según Skinner, aunque las aportaciones de la historia de las ideas habían sido importantes, en relación a la influencia del *contexto* en el *texto*, esto no era suficiente.

Frente al *texto* y al *contextualismo* como metodologías que han servido de guía para la comprensión de textos del pensamiento, Skinner plantea su propuesta en los siguientes términos: la comprensión de textos “presupone la aprehensión de lo que pretendían significar y cómo se pretendía que se tomara ese significado”. Para este autor entonces, interpretar un texto “debe ser entender tanto la intención de ser entendido como la de que esta intención se entienda, que el texto mismo como acto deliberado de comunicación debe al menos encarnar”.³¹

La propuesta skinneriana nos ayuda a no caer en la falacia, que está muy presente en la historia de las ideas berliniana, de las “ideas trasplante”; es decir, como ideas núcleo que pueden ser llevadas a otras espacialidades y temporalizaciones, como ideas

³¹ Granados, Aimer y Carlos Marichal (Comps.) [Introducción], *Construcción de las identidades latinoamericanas*, México, COLMEX, 2009, p. 16.

acabadas y abstractas que deben encajar de manera perfecta, si no son tachadas de “ideas fuera de lugar” (Schwarz) o trasplantes fallidos como, al parecer, Berlin pensaba, en el caso de México. Al respecto, Palti cuestiona que al dar por sentado que hay “ideas fuera de lugar” sería decir que hay “un afuera de la realidad”, lo cual resulta absurdo: “No existe *un* “lugar de la realidad” en el cual se pueda determinar – taxativamente y objetivamente- qué “ideas” se encuentran “fuera de lugar” y cuáles no”.³² Por lo cual, de lo que se trata de comprender es porqué algunas ideas resultan “extrañas” o inapropiadas en un determinado lugar y, viceversa, porqué algunas ideas son apropiadas en lugar determinado y no en otro.

Lo anunciado por Palti está relacionado con lo que sustenta Skinner como la metodología apropiada de la historia de las ideas, según Granados y Marichal: “Para Skinner la metodología apropiada para la historia de las ideas debe consagrarse, ante todo, a bosquejar toda la gama de comunicaciones que podrían haberse efectuado convencionalmente en la oportunidad en cuestión a través de la enunciación del enunciado dado y, luego, a describir la relación entre éste y ese contexto *lingüístico* más amplio como un medio de codificar la verdadera intención del autor”.³³ Quizá, para aclarar la propuesta de Skinner nos sirva el “círculo hermenéutico gadameriano, *mutatis mutadis*, al sustentar que, si no comprendemos el “pretexto” de la gama de comunicaciones que se pudieron haber dado, lo cual sería dar cuenta de los pre-juicios que determinan el significado de la enunciación que, posteriormente construye el “texto” del enunciado dado y, luego, a partir de ello, describir la relación del enunciado dado con el “contexto” lingüístico más amplio de lo que quiso decir el autor. Sin embargo, aquí encontraríamos una crítica a Skinner, la cual validaría Palti, en relación a que la gama de enunciación es manifiesta y determinante para otros actores sociales, no solamente para los “autores” intelectuales. Es decir, también es importante comprender cómo reciben en su propio contexto de enunciación los enunciados dados (las ideas) la población cotidiana. Esto es importante para nuestra investigación porque pretendemos sustentar que sí existió un republicanismo novohispano en estas tierras.

³² Palti, Elías, *El problema de “las ideas fuera de lugar” revisado*, México, UNAM, 2004, p. 42.

³³ Granados y Marichal, *Op.Cit.*, p. 16.

Bajo la perspectiva de Skinner, tal vez, negaría tal republicanismo novohispano, porque consideramos que Skinner defiende un republicanismo “intelectual” justificado, primeramente, en las mentes de grandes pensadores, por ejemplo, Maquiavelo. Segundo, que el pensador inglés niegue que tal republicanismo novohispano sufrió de ciertas mutaciones al insertarlo en el “pre-texto” para hacerlo “empatar” en el contexto de la Nueva España. Nos referimos, específicamente, a la idea-concepto principal que pretende defender esta investigación, que hubo en Nueva España, por lo menos, por dos siglos, un republicanismo novohispano, respaldado y amparado por una cultura de privilegios, la cual sigue repercutiendo, con sus mutaciones, hasta nuestros días. Ésta idea iría en contra de lo que entiende por libertad republicana Skinner y la Escuela de Cambridge: sí interferencia en la voluntad y deseos de los individuos; pero no dominación. Tal libertad republicana no niega la libertad negativa pero sí sustenta que debe haber interferencia en las decisiones de los individuos, pero no dominación. Nuestra propuesta es que, por lo menos, en el republicanismo novohispano, la idea de republicanismo mutó y si se volvió una idea “apropiada”, adaptándose a los “contextos de enunciación” de aquella época. Es decir, solamente podemos hablar de un republicanismo novohispano si aceptamos que, para dar cuenta de cierto grado de la libertad negativa necesariamente se combatió, en primer lugar, la dominación de los grupos privilegiados sobre los grupos vulnerados y excluidos; a través del otorgamiento de privilegios a éstos grupos para atemperar la dominación de los grupos más privilegiados. Dicha no dominación nunca es “grado cero”. A grado tal que se reconocía que la desigualdad está implícita. Ésta la podías simplemente reducir o atemperar, a través de privilegios; pero nunca aniquilar. En resumen, defendemos que hubo un republicanismo en estas tierras, pero “empatando”, como anunciará Palti, con otras ideas-concepto de los pre-juicios (pre-texto) que, en este caso, el pre-texto fueron los privilegios, que posibilitaron los enunciados dados y legitimados (texto) del republicanismo en un “contexto de enunciación”, llamado republicanismo novohispano. Por supuesto, ésta es una hipótesis, que también desacreditaría Berlin, al sustentar que hay “ideas núcleo” que no podemos transgredir y no son proclives a mutaciones y que no pueden “empatar con otras ideas no sean necesariamente filosóficas. Con ello, sostenemos que Berlin se queda sujeto a una historia de las ideas tradicional, el cual critica Skinner.

Una de las aseveraciones en esta investigación es que hay una distinción entre ideas y conceptos. Otra escuela que surgió con la reactivación de la historia de las ideas en los años cincuenta fue el surgimiento de la “historia de los conceptos”, a través de un grupo de historia social creado en Heidelberg en 1957 por W. Conze junto con O. Brunner y C. Jantke.

Uno de sus principales representantes de la “escuela de los conceptos” es Koselleck.

La *Begriffsgeschichte* [historia de los conceptos] ocupa para Koselleck un lugar intermedio entre la historia de la realidad fáctica y la historia de la conciencia. Es parte de la historia del lenguaje, pero con su vista hacia fenómenos políticos y sociales de carácter extralingüístico. La «historia de los conceptos» de Koselleck se aleja de la historia de las ideas tradicionales. Koselleck no pretende hacer una historia de categorías abstractas, sino que pretende tener en cuenta el grupo de hablantes y sus intereses, pues la historia de los conceptos que él pretende tiende finalmente a la historia de la realidad extralingüística.³⁴

Escribir la historia de los conceptos significa para Koselleck construir la relación entre historia de las ideas e historia social como un campo de tensión. El pensador alemán sostiene que de 1750 a 1850 hubo una mutación cultural, periodo que denomina *Sattelzeit* «período a caballo», mejor conocido bajo la metáfora «período divisorio», el cual es un período de transición a la modernidad y la propia emergencia de la modernidad. Esta propuesta estaría acorde con que la historia progresa, y que los conceptos también entran en esta dinámica progresiva. Por lo cual, la historia de los conceptos le critica a la historia de las ideas la división dicotómica y hasta arbitraria que hace de las ideas o de los conceptos como categorías abstractas y generales, los cuales pueden dividir y determinar un antes y un después de los mismos en un momento histórico predeterminado. Por el contrario, los conceptos surgen de manera intempestiva y no están en la naturaleza del hombre como estructuras que determinan su actuar. Duso arguye la siguiente distinción:

Remontarse a la génesis de nuestros conceptos, reconociéndolos como *modernos*, lleva a la conciencia de que no se trata de conceptos que indican elementos universales,

³⁴ Abellán, Joaquín, “En torno al objeto de la «historia de los conceptos» de Reinhart Koselleck”, en Enrique Bocardo (Ed.), *El giro contextual*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 216.

inscritos en la naturaleza del hombre, y de su modo de actuar; al contrario, estos parecen nacer en oposición a una tradición milenaria de pensamiento político, así como a siglos de experiencia humana. La *historia de los conceptos* así entendida se diferencia, por tanto, radicalmente, de una genérica *historia de las ideas*: primeramente, por la continuidad de que la historia de las ideas implica precisamente en el momento en el cual quiere mostrar las diferencias entre momentos históricos y doctrinas; además, por la autonomía que la historia de las ideas implica en relación a la historia global de la sociedad.³⁵

Por lo tanto, la historia de los conceptos nos invita a dudar de esos rompimientos históricos, como en el caso de Berlin, de libertad positiva y libertad negativa. Sino, por el contrario, que puede haber una especie de continuidad, pero también de rompimiento, dependiendo el caso histórico en particular que se esté analizando.

Por otro lado, tenemos la historia intelectual angloamericana que, precisamente, anuncia como sus rivales a la historia de los conceptos, pero también a la Escuela de los Anales.

La historia intelectual angloamericana tiene dos principales rivales. Una es la «historia de las mentalidades», practicada en Francia y vinculada a la escuela de los *Anales*. Éste enfoque, que se centra en las ideas o sentimientos cotidianos o en asunciones no formuladas de la gente común, sufre un proceso de transformación hacia un tipo de historia, aún más amplia, llamada de las «de las representaciones» o historia del imaginario social, que incluye tanto imágenes o palabras. El segundo enfoque rival desarrollado en Alemania y se denomina *Begriffsgeschichte* o «historia de los conceptos» tiene su origen en la década de 1960 raíz de las conversaciones entre tres historiadores de habla alemana.³⁶

Se vuelve inexorable hacer una distinción entre ideas y conceptos. Por lo cual, resulta pertinente buscar otras definiciones más allá de la propuesta de la historia de las ideas e historia de los conceptos para encontrar cierta neutralidad en la discusión. Para ello recurrimos a Bunge:

³⁵ Duso, Giuseppe, “La historia de la filosofía política: entre historia conceptual y filosofía”, en Giuseppe Duso y Sandro Chignola, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 333.

³⁶ Burke, Peter, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 268-269.

Las ideas se pueden estudiar por sí mismas o como hechos: es decir, como procesos mentales (o cerebrales) y también como procesos sociales. Los lógicos, matemáticos y filósofos se interesan en el primer tipo de estudio, en tanto que los psicólogos y los científicos sociales se interesan principalmente en las ideas como procesos mentales. [...] En pocas palabras, se interesan principalmente en los procesos de ideación y en sus insumos y procesos sociales, en tanto que a los lógicos, a los matemáticos y a los filósofos sólo les interesa el producto final de tales procesos, es decir, las ideas *per se*.³⁷

La distinción de Bunge es aleccionadora al diferenciar a las ideas en su abstracción y buscando las respuestas en ellas mismas. Es cierto que esto es muy dado de los filósofos, evadiendo profundizar en los procesos mentales y los procesos sociales que nos llevan a esas ideas. Podemos manifestar un ejemplo, un tanto burdo, pero aclarativo: Para aquellos que se deciden por estudiar la carrera en filosofía, desde una postura filosófica podemos argumentar que su ser venía decantado para estudiar dicha carrera. Es decir, la respuesta la encontramos en la misma idea, al sostener que estudiar filosofía, se debe a que simplemente descubrí que a mi ser le gusta abstraerse y pensar cuestiones profundas. Por el contrario, si pensamos que la elección de estudiar filosofía la determinó un hecho, ya sea porque el estudiante no se adapta al mundo como es, y busca crear un mundo más idealista y justo, que lo aleje de ese mundo como hecho, o también, se puede estudiar filosofía porque determinado hecho o hechos me han generado una especie de resentimiento a la sociedad, y busco la razón de ser de esos resentimientos o cómo acallarlos entiendo la filosofía como terapia.

En las “ideas” que nos ocupan en esta investigación –la tragedia, la libertad y los valores- esta distinción toma relevancia. ¿Qué conclusiones sacaríamos si viéramos la tragedia, la libertad y los valores, no como ideas abstractas en sí mismas, sino como ideas-hecho, simplemente como hechos? ¿Cambiaría nuestra interpretación sobre los griegos, si pensáramos que la tragedia, la libertad y el bien (el valor) fueron para ellos simples hechos y, en absoluto, ideas *per se*, de las cuales no dudaban? ¿Caeríamos en una especie de error conceptual si nosotros, desde nuestra contemporaneidad, las

³⁷ Bunge, Mario, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2013, p. 75.

analizamos como ideas en sí mismas y no como hechos que ellos daban como peticiones de principio?

También Bunge aclara cuándo estamos en el reino de los conceptos:

Usamos conceptos para formar proposiciones, de la misma manera en que descomponemos proposiciones complejas en otras más simples y éstas a su vez en conceptos. Una proposición o enunciado “dice” algo acerca de uno o más objetos: es una aseveración o una negación. Las proposiciones son portadoras de comprobabilidad e improbabilidad, así como de verdad y falsedad. Es decir, solamente las proposiciones se pueden someter a pruebas de verdad. Los conceptos no se pueden someter a tales pruebas porque no niegan ni afirman nada. Por tanto no existen conceptos falsos o verdaderos: los conceptos sólo pueden ser exactos o vagos, aplicables o inaplicables, fructíferos o estériles.³⁸

Palti hace dos críticas contundentes a la historia de las ideas: primera, que no está clara la distinción entre ideas y conceptos, porque ambos se combinan siempre de modos complejos y cambiantes según el contexto de la enunciación. La segunda, es que la historia de las ideas utiliza de manera excesiva el método genealógico, es decir, un excesivo valor del origen y el origen del valor de la idea. En sí esta es una característica de las ideas, que son atemporales. Por el contrario, los conceptos son temporales, ayudan en una determinada temporalización, para fundar legitimidad de las experiencias. Pero, cuando estos pierden legitimidad ante el contexto de enunciación, resultan anacrónicos y anticuarios.

Esta animadversión angloamericana hacia la escuela de los *Anales* y la historia de los conceptos se debió, principalmente, a que después de la Segunda Guerra Mundial la Filosofía Política entró en una crisis ante la barbarie de la guerra. Este suceso potenció el surgimiento de la Ciencia Política de corte angloamericano, la cual se proponía describir, explicar y predecir los fenómenos políticos con exclusión de todo juicio valorativo: “Los enunciados científicos son fácticos, empíricamente comprobables y nada tienen que ver con las consideraciones normativas o evaluativas. [...] Sólo los enunciados descriptivo, los enunciados de hecho, contienen conocimiento auténtico,

³⁸ *Ibidem.*, pp. 77-78.

en cuanto que son empíricamente verificables o contrastables”.³⁹ En defensa de la Teoría Política se manifestaron tres pensadores dentro de la tradición analítica de la filosofía política, Laslett, Weldon y, por supuesto, Berlin: “Así pues, para Berlin la reflexión sobre las categorías, modelos y valores fundamentales que están presupuestos en toda concepción científica de la sociedad y de la política, constituye el ámbito de problemas de la filosofía que de ninguna manera puede ser absorbido por la ciencia política empírica”.⁴⁰

Un gran conocedor de estas tres escuelas –historia de las ideas, historia de los conceptos e historia en su contexto- es Palti. Más influenciado por Koselleck y Skinner, que por Berlin, es un crítico de la escuela de historia de las ideas. Aunque en varios momentos a lo largo de esta tesis defendemos algunas posturas de Berlin; en general, compartimos las críticas que hace Palti a la historia de las ideas en general.

Por lo tanto, nos inclinaremos por las críticas hechas a la historia de las ideas por Palti, siguiendo su propuesta metodológica para el estudio de algunas “ideas” o “conceptos” interpuestos en América Latina y México; pero también, de la pretensión ingenua o perversa de soslayar otros que, por ir en contra del paradigma preestablecido del Estado moderno y el Estado de Derecho occidental, es el caso del llamado Estado Jurisdiccional.

La tarea básica de la historia de ideas: trazar genealogías de pensamiento. [...] Las limitaciones del método genealógico, [...] las ideas y conceptos se combinan siempre de modos complejos y cambiantes, cumpliendo funciones diversas y tomando sentidos variables según su contexto de enunciación. Trazar la filiación y sentido de ideas o motivos particulares resulta así necesariamente equívoco, puesto que ninguna idea es, en sí misma, ilustrada o romántica, liberal o conservadora, moderna o tradicional, etc.⁴¹

Palti hace dos críticas contundentes a la historia de las ideas: la primera es que no está clara la distinción entre ideas y conceptos, porque ambos se combinan siempre de modos complejos y cambiantes según el contexto de la enunciación. Compartimos

³⁹ Velasco, Gómez Ambrosio, *Resurgimiento de la Teoría Política en el siglo XX: Filosofía, Historia y Tradición* [Introducción], México, UNAM, 1990, p. 7.

⁴⁰ *Ibidem.*, p. 11.

⁴¹ Palti, Elías, *La invención de una legitimidad*, México, FCE, 2005, pp. 23-24.

en su totalidad la crítica que hace Palti. Solamente que en esta investigación nos atrevemos a dar una pequeña diferencia entre ideas y conceptos. La cual nos permite hacer una distinción entre, por ejemplo, la tragedia antigua, y la tragedia moderna; la libertad positiva y la libertad negativa. Aseveramos que la tragedia en Grecia fue un concepto, una definición acabada, con cierta sistematización de la cual podemos dar cuenta, es decir, funcionaba como una estructura lingüística o, como dice Palti, como contexto de enunciación.

La segunda crítica que hace Palti a la historia de las ideas es que utiliza de manera excesiva el método genealógico, es decir, un excesivo valor del origen y el origen del valor de la idea. En sí esta es una característica de las ideas, que son atemporales. Por el contrario, los conceptos son temporales, ayudan en una determinada temporalización, para fundar legitimidad de las experiencias. Pero, cuando estos pierden legitimidad ante el contexto de enunciación, resultan anacrónicos y anticuarios.

El mencionado enfoque genealógico ha sido, en realidad, criticado ya sobre distintas bases. Algunos autores denunciaron lo que consideraba un procedimiento que reducía la historia intelectual local a un mero despliegue de las categorías abstractas en que la historia tradicional ha sido categorizada tradicionalmente. Así, notando, al mismo tiempo, que los pensadores locales no hicieron ninguna contribución digna de mención a la historia intelectual general [...]. Desde esta perspectiva, los cultores del método “genealógico” habrían fracasado por no entender que, en contraste con las colonias norteamericanas, las colonias latinoamericanas se mantuvieron esencialmente autoritarias, feudales (en el sentido ibérico del término), patrimoniales, elitistas y orgánico-corporativistas (Howard Wiarda).⁴²

Metodológicamente, los expertos en el tema, como Palti, sostiene que existen dos posturas de la historia revisionista, una que podríamos llamar “moderada”, menos antagónica; contra otra, más “radical” y antagónica como la que pretende la “historia de las ideas”, de corte berliniano y genealógico. Ésta pretende hacer una historia de las ideas dicotómicas, partiendo de conceptos abstractos, como libertad positiva vs. libertad negativa, barbarie vs. civilización, ilustración vs. romanticismo, premodernidad

⁴² Palti, Elías, *La invención de una legitimidad*, México, FCE, 2005, pp. 26-27.

vs. modernidad, continuidad vs. desviaciones, tradición vs. modernidad, etc. En el sentido moderado está la propuesta revisionista de Guerra, Palti la define de la siguiente manera:

En la América hispánica el modernismo de las nuevas orientaciones político-culturales se combinaría con un arcaísmo social más marcado, lo que impediría la concepción de una idea abstracta moderna de la nación como una totalidad unificada, integrada por individuos perfectamente homogéneos. En cambio, los que emergerán tras la caída de la monarquía serán los *pueblos*, en plural, del antiguo régimen, que se convertirán inmediatamente en los centros primitivos de agregación política. El resultado será un proceso de desintegración política por el que las antiguas unidades administrativas habrán de disolverse en sus componentes primarios (las ciudades cabeceras). En este contexto que reemergerán las doctrinas contractualistas neoescolásticas. Fueron éstas, y no los ideales ilustrados, como solía afirmarse, las que ofrecerían el marco conceptual dentro del cual tendría lugar el proceso de articulación de los nuevos estados nacionales.⁴³

Es decir, que no hubo un rompimiento con el Antiguo Régimen, sino una continuidad. En el contexto mexicano, la supervivencia corporativista del antiguo régimen tuvo continuidad al margen del liberalismo decimonónico. Éstas líneas compartirían, gran parte, de los postulados de la visión revisionista “moderada”. Compartimos con Guerra que las ideas modernas, como, por ejemplo, la libertad negativa, la igualdad ante la ley, el estado como el único generador de normas, etc.; se confrontaron con un arcaísmo social. Para nuestra interpretación uno de esos arcaísmos sociales sería el uso legitimado de los privilegios, lo que impediría que se cumplimentaran tales ideas abstractas de la ilustración. Tales privilegios posibilitaban una sociedad tremendamente plural donde circulaban varios discursos de poder que permitían una especie de pluralismo político que repercutía en una forma de pluralismo jurídico *sui generis* antes de la independencia. Con la llegada del México independiente, de acuerdo con la interpretación de Guerra, esos arcaísmos sociales persistieron, los

⁴³ Palti, Elias “¿De la tradición a la modernidad? Revisionismo e historia político-conceptual de la revolución de independencia”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, *et. al.*, *Independencia y Revolución: pasado presente y futuro*, México, FCE, 2010, p. 181.

“pueblos”, a través de las cabeceras municipales, donde se reactivaría los conceptos neoescolásticos, creados por de la Veracruz, Mercado y, Zaldivar y Zapata en la Nueva España. Muchas de estas reactivaciones fueron un “empate” entre conceptos legitimados por el nuevo régimen, como el municipio y, a la vez, por conceptos no reconocidos por el régimen, que muchos de ellos, en la Nueva España eran privilegios totalmente reconocidos y legitimados, ahora emergían o resurgían como poderes fácticos. Fueron estas combinaciones de conceptos e ideas, como la anuncia Palti, al final de su descripción del revisionismo moderado las que dieron contexto de enunciación al nuevo país, no las ideas abstractas del liberalismo e ideales ilustrados, las que dieron forma al “marco de conceptual” de los nuevos estados nacionales, en específico México.

Sin embargo, también hay una postura revisionista “radical” y dicotómica, con pretensiones de todo o nada, la cual no compartimos. Por lo menos, tal como la entiende Palti: “como casos anómalos, una “desviación respecto de un supuesto “modelo” ya establecido. En definitiva, el revisionismo se limitará a cuestionar la *aplicabilidad* al caso local del esquema teleológico “de la tradición a la modernidad” obturando así toda indagación respecto a la validez del esquema mismo”.⁴⁴ Es decir, esta interpretación no acepta el conflicto, el antagonismo, es todo o nada. Éstas característica son achacadas a la “historia de las ideas”.

En resumen, para Palti, en las propuestas revisionistas su objeto de estudio se ha desdibujado. Por lo cual, nos invita a romper con el patrón tradición vs. modernidad.

Más que proponer una nueva interpretación del tránsito de la tradición a la modernidad (que, en verdad, no tiene nada de novedosa) lo que esta estaría poniendo en cuestión, en realidad, es la validez del propio esquema “de la tradición a la modernidad” como marco para analizar el tipo de fractura entonces producida. Lo que los estudios enrolados en esta corriente muestran es la imposibilidad de determinar claramente en este contexto qué es lo tradicional y qué es lo moderno. En la América hispánica de comienzos del siglo XIX las continuidades y los cambios se imbricaron unos con otros al punto de tornarse indiscernibles. Pero ésta “hibridez”, más que expresar una “peculiaridad latinoamericana”, como suele interpretarse, indica, por el contrario, un rasgo característico de estos fenómenos de ruptura histórica.⁴⁵

⁴⁴*Ibidem.*, p. 175.

⁴⁵*Ibidem.*, pp. 183-184.

Más adelante, la propuesta de Palti es de relevancia en el quinto capítulo de esta investigación, en relación al Estado jurisdiccional o, como él lo llama “poderes jurisdiccionales territoriales, y como se conservaron y mutaron esos poderes en la supuesta modernidad.

Por el contrario, están las visiones culturalistas y en su extremo, las llamadas *whig*. Las cuales consisten, como señala Guerra en que “la escritura de la historia seguiría siendo concebida más que como una actividad universitaria, como un acto político en el sentido etimológico de la palabra: el del ciudadano defendiendo la *polis*”.⁴⁶ Sin embargo, en este mismo tenor, surgió a partir de década de los ochenta y resurgimiento de la historia política, la cual se imbricaría con la historia regional, la historia social y la historia cultural, incluyendo así a los llamados “estudios subalternos”.

Por otra parte, el llamado “enfoque culturalista”, que busca entender el pensamiento latinoamericano *en sus propios términos*. Paradójicamente, los autores de esta corriente extraen conclusiones positivas de la mencionada situación. [...] Una reacción más sensata contra el enfoque genealógico consistió en como el análisis de cómo las ideas europeas, una vez trasladadas a un medio supuestamente extraño, se contorsionaron de modos que se desviaban de –y muchas veces violentaban- sus modelos originales. El resultado es lo que llamo (tomando la expresión de Timothy Anna) la “teoría del empate”; esto es, el hallazgo de que el liberalismo y el federalismo vinieron en estas tierras a imbricarse con el conservadorismo y el centralismo.⁴⁷

Por un lado, la teoría del empate es una excelente iniciativa porque echa abajo esa historia oficialista y de victimización que se ha propagado en América Latina. Aunque la propuesta de Berlin es nuestra guía, a lo largo de la investigación le hacemos varias críticas. Por otro lado, sostenemos que la forma que se ha hecho historia de las ideas en América Latina y en México no ha dado los resultados deseados. Creemos que en muchos de los casos es un romanticismo histórico que no ha tenido la capacidad de fundar orden.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 178.

⁴⁷ Palti, Elías J, *La invención de una legitimidad*, México, FCE, 2005, p. 33.

Es decir, aunque se dio una continuidad de los postulados después de la independencia de lo que se llamaría México, esta continuidad al insertarse en un nuevo contexto, tales postulados mutan de manera imperceptible, tomando nuevos ropajes en un nuevo contexto discursivo. Esta aseveración nos lleva a una de las conclusiones de este apartado: Los privilegios que eran legitimados por el Antiguo Régimen, mutaron o transitaron bajo otro contexto discursivo en el México independiente. No obstante, que la pretensión del liberalismo fue desaparecer dichos privilegios a través del axioma de la “igualdad ante la ley” de todos los ciudadanos. Sin embargo, ello no fue así, porque comprenderemos que la ley en sí misma es un lugar vacío que debes llenarlo de significación y, por consiguiente, de contenido. Por lo cual, los privilegios de antaño transitaron en continuidad para algunas clases privilegiadas, claro está, que con mutaciones como sustenta Palti. Pero, también, los privilegios no reconocidos por el nuevo paradigma del Estado de derecho, mutaron o transitaron como “poderes fácticos” intralegales y extralegales, más allá del reconocimiento de dicho paradigma.

Las interpretaciones de la historia revisionista, relativamente recientes, justifican que no fue así. Desde la década de los cincuenta Luis Villoro en su texto de 1953, *La revolución de Independencia* ya ponía en duda este punto de inflexión en la historia entre el Antiguo Régimen y el México independiente; aunque, creemos, que es un texto con una alta carga de defensa nacionalista.⁴⁸ Pero, el boom de esta nueva interpretación revisionista de la historia se dio a partir de la década de los ochenta hasta la actualidad en lo que se ha llamado “Grupo de Investigación HICOES” (Historia Cultural e Institucional del Constitucionalismo en España y América), en la que sobresalen nombres, como: Garriga, Portillo, Lorente, Clavero y Rojas; con la influencia notable del historiador italiano, Annino. El caso de éste último, Garriga y Rojas serán fundamentales en la argumentación del rescate del concepto de “privilegio”. Aunque Palti, hace una crítica a estos, al decir que, su propuesta revisionista de la historia, el objeto de estudio se ha desdibujado; por lo cual, nos invita a romper con el patrón tradición vs. modernidad. Sin embargo, justificaremos que, aunque la crítica sea acertada en relación que el Grupo de Investigación HICOES”, no

⁴⁸ *Vid.*, Luis Villoro, *La revolución de Independencia*, México, FCE, 2010.

logra romper el patrón tradición vs. modernidad, no repercute en gran medida lo que esta tesis busca rescatar, su interpretación del concepto de privilegios y cómo éste, sigue siendo de vital importancia para resolver problemas actuales; pero también como posibilidad de crear un pluralismo político inexistente o muy débil en América Latina. Por consiguiente, es necesario fortalecer un pluralismo político que permitiría también un pluralismo social y cultural realmente viable, sólo así podrá construirse un pluralismo jurídico viable y eficaz en América Latina y México. Y el concepto clave para lograr todo esto, reconocido nuevamente la importancia de la creación, reparto y legitimidad de privilegios; dado que estos atemperan a otros privilegios que siempre estuvieron ahí para ciertas elites; pero también, este reparto de privilegios, sirven para controlar y atemperar la fuerza de otros poderes fácticos, que están en la sociedad como, por ejemplo, la delincuencia organizada. Por lo tanto, a través de Schmitt, justificaremos que la distribución de estos privilegios en las asociaciones sociales no merma la fuerza del Estado; por el contrario, lo fortalecen como unidad concreta.

La propuesta de Palti es de relevancia, en relación al Estado jurisdiccional o, como él lo llama “poderes jurisdiccionales territoriales”, la cual mutó entre la tradición y la supuesta modernidad. Es decir, para Palti, esta separación que hace la “historia de las ideas” entre tradición y modernidad, es ficticia. No hay tales puntos de inflexión en la historia. Es más, se dan continuidades que siguen en el imaginario simbólico de la población. Por consiguiente, aquí colegimos una crítica a la historia de las ideas de Berlin, de que existan esos puntos de inflexión como rupturas absolutas en la historia de las ideas.

Por ejemplo, Palti anuncia que es el caso de la idea de justicia, que permaneció entre la tradición y la modernidad, como idea simbólica que legitimaba como valor objetivo más allá del rompimiento entre un régimen antiguo y moderno. Sólo feneció ese ideal de justicia cuando ya no encontró un destinatario que le diera certeza al mismo. En el mundo moderno se diluyó en la opinión pública.

Más allá del espinoso tema de la filiación de las ideas que dieron origen a la revolución de Independencia (si estas eran de raíz ilustrada o neoescolástica), lo cierto, dice Annino, es que los nuevos ordenamientos institucionales no se levantarían sobre la base

de la *voluntad* de los sujetos sino que se ordenarían en torno al ideal de *justicia*, que era el principio articulador de las sociedades del antiguo régimen (para éstas, la idea de un derecho igual para todos resultaría algo aberrante; los derechos y las obligaciones eran considerados como relativos a la condición de sujetos y se establecían a partir de vínculos contractuales personales entre el monarca y los diversos cuerpos y estamentos que conformaban el reino.⁴⁹

Por lo tanto, la pretensión de este trabajo es justificar que la historia de las ideas, la llamada “primera historia de las ideas” pretendió homogenizar ciertas ideas a lo largo de la historia; pero también hacer rompimientos o “rupturas” entre ellas. Lo cual fue fuertemente criticado a partir de la década de 1950, dando como resultado la refundación de la historia de las ideas, pero ahora denominada “historia intelectual”. Pretendemos justificar que Berlin se quedó en esta primera etapa de la historia de las ideas, negando entre de manera implícita las nuevas tendencias metodológicas de la historia intelectual.

Ante ello, Berlin se queda estancado en una defensa de “ideas núcleo”, como la idea de libertad antigua, según nuestras indagaciones, no existió conceptualmente en Grecia. Es decir, una idea es un cúmulo dentro de muchas ideas que, al igual que los valores, pasan por proceso de jerarquización, donde pueden prevalecer otras ideas, pasando inadvertida otra idea, en este caso la idea de libertad antigua no estaba como idea prioritaria en los griegos. Esta aseveración es determinante para comprender que cuando una idea es insertada en un contexto o proceso discursivo diferente a donde surge la idea, ésta no necesariamente será reconocida en la jerarquización de ideas en la que se pretende inculcar. Es el caso de la idea de liberalismo que en tierras latinoamericanas se convirtió en ideología, pero también mito, sin las repercusiones esperadas por sus promotores. Aunado al liberalismo, por consiguiente, otras ideas como ciudadanía, igualdad ante la ley, nación, etc; corrieron con la misma suerte. Ante esto, también concluimos que las ideas, si pretendemos que irradian en el entorno social y en la experiencia misma, deben pasar por un proceso de conceptualización. Por lo cual, se vuelve relevante este proceso de cómo una idea deviene un concepto. Cabe recalcar que la pretensión de esta investigación no es profundizar en este

⁴⁹ *Ibidem.*, p. 185.

proceso, solamente dar algunos atisbos y un ejemplo. Es el caso del concepto de “privilegio” en la Nueva España y sus reminiscencias constantes después de la Independencia y la totalidad de la historia de México. Para ello me basaré en la historia de los conceptos de la Escuela de Baden, principalmente en la propuesta de Koselleck y en el llamado Grupo de Investigación HICOES (Historia Cultural e Institucional del Constitucionalismo en España y América), prioritariamente en las indagaciones sobre el concepto de privilegio en Garriga, Annino y Rojas.

Esto nos lleva a una segunda crítica a la historia de las ideas berlinianas, al defender una “idea núcleo” conlleva que son justificables las rupturas radicales entre una idea núcleo y otra; negando que sean posibles las discontinuidades, pero también las continuidades de las ideas en una determinada espacialidad y temporalización, es el caso, nuevamente de la idea-concepto de “privilegio” en la Nueva España; sin embargo, esta idea-concepto pasó por un proceso de discontinuidad/continuidad en el México independiente hasta nuestros días.

Es decir, ideas y conceptos que vuelven a resurgir, *mutatis mutandis*, de sus diversas mutaciones, porque permearon el comportamiento social y las mentalidades de una época histórica; no obstante, queda el resabio de continuidad en una época presente. Una de las pretensiones de este trabajo es dar cuenta de la discontinuidad/continuidad de la idea-concepto de “privilegio” en el caso mexicano. No obstante, Berlin nos advierte,

[...] la nostalgia por cualquier etapa pasada de la misma es *eo ipso* utópica; pues es como querer invertir el nexo entre causa y efecto. Podemos admirar el pasado, pero tratar de reproducirlo es ignorar este nexo. [...] Los anhelos románticos de edades pretéritas constituyen, virtualmente, un deseo de deshacer la lógica “inexorable” de los acontecimientos. Si fuese posible reproducir circunstancias pasadas, se rompería la causalidad histórica, lo cual, desde el momento en que no podemos evitar pensar con arreglo a ella, es psicológicamente imposible, así como irracional y absurdo.⁵⁰

Aunque la advertencia de Berlin es aleccionadora, y debemos tener cuidado de no caer en ella, sostenemos que reactivar los privilegios como la forma de solucionar una serie de fenómenos sociales que hoy nos aquejan, no es un hecho de admirar el paso

⁵⁰ Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, México, Taurus, 2000, p. 31.

y el anhelo de edades pretéritas; sino, por el contrario, que ese pasado sigue persistiendo de manera inquisitiva en el presente. La persistencia nostálgica, irracional y absurda es, más bien, seguir insistiendo en ideas ilustradas e endógenas que poco tienen que ver con nuestros comportamientos.

CAPÍTULO 1. TRAGEDIA Y LIBERTAD

A menos de que el sufrimiento sea considerado como el objeto inmediato y directo de la vida, nuestra vida carecería de sentido. La vida está escrita en clave de dolor. Sería absurdo pensar que las enormidades del sufrimiento que abundan en el mundo fueran producto de la simple casualidad. Cada tropiezo podrá ser algo excepcional pero la desgracia es nuestra regla.

Sobre el sufrimiento, Arthur Schopenhauer.

«Trágico» es el vuelo de Ícaro, cuyas alas sujetas con cera, se desprenden del él en la misma medida en la que se acerca al sol que funde la cera.

Gramática de los sentimientos, Max Scheler.

Y de este modo regreso al lugar del que partí una vez; el Origen de la tragedia fue mi primera trasmutación de todos los valores: de este modo regreso al fundamento en el cual se origina mi voluntad y mi poder; yo, último discípulo del Dionisio filósofo; yo, maestro del eterno retorno.

Friedrich Nietzsche, El ocaso de los ídolos.

Como anunciamos en el prelude, a través de Palti, podríamos atrevernos a dar una pequeña diferencia entre ideas y conceptos como forma interpretativa para este capítulo y para los subsiguientes. En relación a la distinción entre, por ejemplo, la tragedia antigua y la tragedia moderna; la libertad positiva y la libertad negativa.

Por lo tanto, sostendremos que la tragedia en Grecia fue un concepto, una definición acabada, con cierta sistematización de la cual podemos dar cuenta, es decir, funcionaba como una estructura lingüística o, como dice Palti, como contexto de enunciación. Por el contrario, la tragedia moderna es una ideación que no logró devenir concepto, por lo cual, no podríamos hablar de un contexto de enunciación. Lo que pretende mostrar Palti es “por qué no podemos transponer ideas de un contexto conceptual a otro distinto sin violentar la lógica que ordena las redes significativas de las cuales los conceptos toman su sentido determinado”.⁵¹ A través de Kant podemos decir que las ideas buscan la perfección y los conceptos la convención. En *La metafísica de las costumbres* Kant sostiene que las ideas en general exigen la “máxima perfección posible”. Las ideas pretenden ser universales porque buscan ir a la naturaleza misma. Es decir, “fundan” «primera naturaleza». Por el contrario, en *Crítica*

⁵¹ Palti, Elías, *Una arqueología de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2018, p. 16.

de la razón pura, Kant concluye: “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas. Por ello es tan necesario hacer sensibles los conceptos (es decir, añadirles el objeto en la intuición) como hacer intelegibles las intuiciones (es decir, someterlas a conceptos)”.⁵² Es decir, el entendimiento no puede intuir nada, ni los sentidos pueden pensar nada. Por lo tanto, todos los contenidos de la experiencia son conceptuales en la filosofía kantiana y nuestra experiencia debe estar articulada conceptualmente para poder justificar nuestros juicios empíricos. Todos los conceptos, al mismo tiempo, llevan consigo su temporalidad-espacial, su inmanencia.

Es por ello que los conceptos son convencionales o “parroquiales” como los nombra Raz, se refiere a “parroquiales porque son producto de una cultura específica. Es decir, “crean” «segunda naturaleza». Alexy a través de Raz sustenta, en referencia al concepto de derecho y de todos los conceptos:

La «naturaleza parroquial» del concepto, Raz aduce, no es una propiedad específica del concepto de derecho. Más bien, es una característica de todos los conceptos: «todos los conceptos son parroquiales. La razón de ello estriba en que son el producto de una cultura específica». [...] Es bien cierto que la génesis de los conceptos depende de la cultura. Como productos de una cultura, los conceptos son reglas establecidas socialmente que se refieren al sentido de las palabras. En esta medida, los conceptos tienen un carácter convencional. Son reglas convencionales de significado.⁵³

Sin embargo, Alexy aclara y comparte con Kant que los conceptos son convenciones de un tipo especial, al pretender ser estos “adecuados a su objeto”. Por lo tanto, los conceptos son “parroquiales”; pero, ello no quiere decir que evadan la naturaleza propia de las cosas, sino que buscan armonizar las convenciones con la universalidad. En resumen, armonizar el carácter universal de las ideas con el carácter convencional de los conceptos. Esta es la justificación que podemos dar de la relación de este binomio: ideas-conceptos. En primer lugar, habría que comprender que papel juega la idea en la comprensión. Claro que las ideas captan parte del significado, pero como

⁵² Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Anagrama, 2004, p. 93.

⁵³ Alexy, Robert, *El concepto y la naturaleza del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2008, pp. 87-88.

que están a mitad de camino entre la comprensión segura y la confusión como anuncia Dewey:

Comprender es captar el significado. [...] Entonces, el significado es una *idea*. Una idea está a mitad de camino entre la comprensión segura y la confusión y el desconcierto mental. Mientras la aceptación de un significado sea *condicional*, esto es, para utilizar y probar, es una idea, una suposición. *Las ideas son elementos de juicio, instrumentos de interpretación*. Por tanto, una idea no es una unidad semejante al juicio, sino más bien una unidad elemental en la formación de un juicio. Podemos comparar una reflexión completa con un párrafo; el juicio es como una oración de la estructura del párrafo, y una idea es como una palabra de la oración.⁵⁴

Las ideas son elementos de juicio, pero no el juicio mismo. Es por ello que Dewey nos dice que la idea no es la unidad semejante al juicio, sino más bien un elemento para el juicio. También colige Dewey que las ideas son instrumentos lógicos, no compuestos psíquicos. Por lo tanto, para llegar al juicio son necesarios los conceptos. En referencia a los conceptos, Dewey nos dice: “Los conceptos nos capacitan para *generalizar*, para ampliar y transferir nuestra comprensión de una cosa a otra. [...] El concepto hace salir a escena todo lo que resulta adecuado para una gran cantidad de casos previamente conocidos, de modo que libera el pensamiento de preocupaciones acerca de descubrir qué es *esto*”.⁵⁵ Los conceptos nos dan las garantías y la certidumbre en un mundo inmanente, ampliando y transfiriendo nuestra comprensión de una cosa a otra, como dice Dewey. El padre del pragmatismo norteamericano nos da otras categorías de los conceptos, como: que los conceptos estandarizan nuestros conocimientos, también contribuyen a identificar lo desconocido y complementar lo que está presente en forma sensible, y comienzan con experiencias, se precisan con el uso y se generalizan con el uso.⁵⁶

La segunda crítica que hace Palti a la historia de las ideas es que utiliza de manera excesiva el método genealógico, es decir, un excesivo valor del origen y el origen del valor de la idea. Buscando de manera insistente la importancia de las ideas en sí

⁵⁴ Dewey, John, *Cómo pensamos*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 121.

⁵⁵ *Ibidem.*, p. 134.

⁵⁶ *Ibidem.*, pp. 135-138.

mismas. Por lo cual, podemos aseverar que una de las características de las ideas es que son atemporales. Por el contrario, los conceptos son temporales, ayudan en una determinada temporalización, para fundar legitimidad de las experiencias en un determinado contexto. Es por ello que, cuando estos pierden legitimidad ante el contexto de enunciación, resultan anacrónicos y anticuarios.

El idea-concepto de sustancia fue determinante en el pensamiento antiguo. En Platón se muestra en su filosofía de las formas:

De regreso de su viaje a Siracusa, Platón se vio confrontado con toda una serie de efectos negativos que su filosofía de las formas estaba generando. El concepto de «formas» o de «ideas» había representado una importante innovación conceptual que resolvía algunos problemas relacionados con las posibilidades de conocimiento por parte de los seres humanos. ¿Cómo es posible que podamos conocer algo si todo cambia y nada permanece? ¿Qué es lo que realmente conocemos cuando conocemos aquello que lo diferente tiene de común? ¿Hay algo constante que garantice nuestra posibilidad de conocer? Estas y otras cuestiones similares eran las que se planteaba Platón y a las que dio respuesta con su filosofía de las formas.⁵⁷

Esta serie de preguntas que sólo pueden ser contestadas por el idea-concepto de sustancia. Ahora la sustancia era un hecho en el mundo antiguo, este hecho nos daba acceso a la realidad y nos servía para interpretarla. Cabe la aclaración que lo que entendía Platón por “idea”, para la modernidad es lo que hoy es concepto. Los elementos que hoy tiene el concepto los tenía la idea en la antigüedad. Por lo tanto, si mencionamos algunas características de los conceptos y los suponemos para lo que entendía como idea Platón, resulta más entendible su filosofía de las formas. Gil nos colige algunas de ellas.

Los conceptos presentan y organizan realidad, permitiendo comprenderla de esta o aquella manera. Su introducción en su manera de pensar, hablar y escribir lleva a innovaciones conceptuales que cambian nuestro modo de existir, percibir y ver las cosas. Los conceptos asumen muchas funciones. Nos dan acceso a la realidad. Nos permiten interpretarla. Son a veces la base que hace posible que actuemos. Nos orientan y dirigen

⁵⁷ Gil, Tomás, “Efectos negativos de innovaciones conceptuales”, en Faustino Oncina (Ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, p. 76.

en nuestros quehaceres y empresas. [...] Mas no todos los efectos que nos proporcionan las innovaciones conceptuales son positivos. A veces, se convierten en obstáculos para desarrollar mejores accesos a la realidad o visiones de esta.⁵⁸

Ahora, una de las pretensiones de esta investigación es indagar la tragedia griega como concepto que, en primera instancia, estaba determinado por el concepto de sustancia. Por lo tanto, la sustancia y la tragedia son un hecho. Un hecho entendido como actividad práctica no sólo como idea ontológica. Los hechos ocupan significación, y tal significación sólo se da en la actividad práctica. Esto es posible en los griegos porque no hay una distinción entre ser y deber ser. El ser tiene acceso de manera inmediata al deber ser. Así, también lo sustenta Laclau: “No hay hechos sin significación, y no hay significación alguna sin actividad práctica, lo cual requiere normas que gobiernen la conducta”.⁵⁹ La tragedia como hecho determinaban normas para la conducta de los habitantes de la *polis*. Recordemos, como veremos más adelante, que las tragedias fueron creadas para el pueblo más ignorante. Eran la forma de transmitir “ideas-conceptos” que cambiaran la manera de ser y ver las cosas. Podríamos argüir que las tragedias griegas servían para educar, es decir, una educación para no caer en la tragedia de no haber actuado de manera correcta. Por el contrario, la tragedia moderna se convirtió simplemente en una idea *per se*, que no genera normas que gobiernen la conducta de los seres humanos.

No obstante, es pertinente hacer una distinción, como mencionamos la inmediatez entre ser y deber ser, en los griegos, permitía tomar a los hechos también como un acceso directo a los mismos. Al contrario, en la modernidad al caer y dudar que tengamos acceso al deber ser, esto repercutió a que tampoco lo tenemos a los hechos. Por lo cual, ya no hay hechos sólo interpretaciones (Nietzsche), ya no hay hechos sino imaginarios sociales (Taylor), y, cabe mencionar a la verdad y al bien, al cual tenían acceso directo los griegos. Sin embargo, en la modernidad esto ya no es así, al caer el concepto de sustancia que permitía el acceso al bien y a la verdad, surge el problema de los valores, a los cuales tampoco tenemos un acceso directo como hechos. Ahora, la verdad y los valores son comprendidos, según Luhmann, como un

⁵⁸ *Idem.*

⁵⁹ Laclau, Ernesto, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, FCE, 2014, p. 156.

medio de comunicación simbólicamente generalizado. En palabras de Torres Nafarrete, traductor y experto de Luhmann en español, nos dice: “Los medios de comunicación simbólicamente generalizados (a los que pertenece también el dinero, verdad, valores, poder y arte) son de gran significación para la teoría de los sistemas, ya que esta teoría parte del supuesto de que no hay ningún hecho social fuera de la comunicación”.⁶⁰

En relación a la libertad antigua, partimos de manera inversa. Sostenemos que la libertad antigua no fue un concepto, si acaso una idea cubierta por otras ideas y/o conceptos. De ahí que mostraremos que no hubo un concepto de libertad en los griegos, sino que ésta estaba determinada por el concepto de sustancia, que era la categoría para comprender el *cosmos*. Así que, el concepto de sustancia era tan fundamental que los griegos no necesitaron un concepto de tiempo y de futuro.

Tal vez, como idea sería sostenible, pero no como concepto. También sostendremos que este concepto de sustancia se diluyó y fue estéril, vago e inaplicable, con la llegada de la modernidad, al ponerse en centro de discusión el “sujeto” y ya no el “objeto” como en la antigüedad.

Esta misma argumentación la podemos llevar a otras ideas o conceptos. Dijimos que los griegos no tenían un “concepto” del tiempo ni mucho menos de futuro. No obstante, podrían tener una “idea” de tiempo y de futuro. Es decir, no era un pensamiento progresivo, no había un concepto de progreso; sino era un eterno devenir de la sustancia; por ello veneraban tanto a la antigüedad. Por ejemplo, hoy se sabe que la física de Galileo, exactamente en 1604, abrió la puerta al concepto de tiempo. El tiempo, con anterioridad, sólo era una idea en su relación con las cosas cotidianas.

Al estudiar la caída de los cuerpos [Galileo], descubrió que, si tomamos el tiempo como variable, en lugar del espacio recorrido, la caída de los graves en el vacío obedece a una ley muy simple: la aceleración es proporcional a la duración de la caída, e independientemente de la masa o de la naturaleza de dicho sólido (un kilo de plomo cae igual que una tonelada de hierro. Descubrimiento capital, que venía a contradecir la

⁶⁰ Torres, Nafarrete Javier, “El amor como pasión: Niklas Luhmann”, en Laura A. Moya y Margarita Olvera (Coords.), *Teoría e Historia de la Sociología en México. Nuevos enfoques y pragmáticas*, México, UAM, 2015, p. 343.

teoría del movimiento de Aristóteles, la misma que, a lo largo de dos monótonos milenios, había postulado que, cuanto mayor fuera la masa de un cuerpo, mayor sería su velocidad de caída.⁶¹

Esto se hace manifiesto en su interpretación sobre lo trágico, en contraposición de lo que comprendemos como trágico en la modernidad. Por supuesto que, desde la modernidad, la posmodernidad y la transmodernidad, pueden hacerse lecturas comparativas sobre la antigüedad, tratando de mostrar que sí existieron tales dualismos. Y, en absoluto, dudamos de su justificación y argumentación. Solamente, queremos anunciar que se puede caer en un anacronismo, es decir, forzar a los antiguos a sostener aseveraciones que ellos no pensaron desde conceptualizaciones, ideas y lugares epistémicos actuales.

Esta interpretación de la historia a la luz de los logros progresivos del hombre no podría haber surgido –según Bury- ni en la antigüedad clásica ni en el Medioevo. Con relación a la estructura del tiempo, los griegos carecían de suficiente estructura del tiempo, los griegos carecían de suficiente perspectiva temporal para elaborar semejante síntesis y poseían demasiada veneración por la antigüedad. [...] Por otro lado, tampoco el Medioevo ofreció un ambiente propicio para que se desarrollara esta concepción histórica.⁶²

Aquí, encontramos una de las críticas más significativas que ha recibido la historia de las ideas y, por supuesto, la historia de las ideas berliniana. La historia de las ideas de corte moderno, por supuesto, interpuso tales dualismos para comprender el pasado desde el presente y construir un futuro. En la búsqueda de ideas abstractas para comprender un todo; es decir, de “modelos” los cuales al no darse en contextos determinados se tachaban de “desviaciones”. Pero el “modelo” en sí mismo no se ponía en duda, era un axioma que se convertía en dogma. El error está en otra parte. Es por ello, que es posible hablar desde la modernidad de: libertad antigua-libertad-moderna; libertad positiva-libertad negativa; barbarie-civilización; ilustración-romanticismo; premoderno-moderno:

⁶¹ Klein, Étienne, *Las tácticas de cronos*, España, Siruela, 2005, p. 16.

⁶² Mudrovic, María Inés, *Historia, narración y memoria*, Madrid, Akal, 2005, p. 41.

A diferencia de lo acontecido en el mundo moderno en las sociedades premodernas la unidad y el sentido del mundo estaba preservado por diversas cosmovisiones míticas o metafísicas-religiosas que inundaban la cultura, la vida social y la conciencia de los individuos. Pero es precisamente esta capacidad unificadora la que queda puesta en cuestión por la fragmentación y diferenciación de las esferas culturales que condujo al proceso de racionalización/secularización. Ahora ya no es posible un sistema único y común de valores que oriente el pensamiento y la acción de los sujetos.⁶³

Por lo cual, las dicotomías como premoderno y moderno y, actualmente, moderno y postmoderno, no resultan aclaratorias, y sí una visión sesgada para comprender y justificar, pero también, para diseñar un rumbo diferente en relación a una teoría política adecuada para estas tierras, que repercuta en una filosofía de la acción viable y eficaz que dé cuenta de la diversidad y del pluralismo de valores. No obstante, para llegar a tal propósito, las aportaciones que se han dado a la distinción entre premodernidad y modernidad resultan aclaradoras para comprender la compleja hibridez e imbricaciones a las que han sido sujetas.

Anteriormente entre finales del siglo XIX y década de 1930 prevalece la idea de que la modernidad concibe la historia a partir de la idea de Progreso y que ésta representa una adquisición propia del iluminismo dieciochesco. Según esta perspectiva, la modernidad ve a la historia de un modo fundamentalmente distinto de las concepciones premodernas, y la diferencia está signada por el rol que juega la idea de Progreso en la configuración del tiempo histórico. En primer lugar, el progreso supone «una síntesis del pasado y una previsión del futuro». [...] Es en el futuro, en su condición de abierto y temporalmente distante, el que hace posible, entre otras cosas, la idea de progreso.⁶⁴

Para Gentili y Garelli, la tragedia es un género literario, que narra como un ser vivo transmite a los que habitaban el suelo griego el conflicto de valores y la tragedia de los propios héroes ante las elecciones mal tomadas. La tragedia era pedagógica, una forma de educación, llena de simbolismos y rituales que no solamente se transmitían a través de la palabra, para educar al zafio y al ignorante: «El objeto» de Aristóteles,

⁶³ Rodríguez, Guerra Roberto, "Pluralismo y democracia: La filosofía política ante los retos del pluralismo social", en Fernando Quesada (Ed.), *La Filosofía política en perspectiva*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 72.

⁶⁴ Mudrovic, María Inés, *Historia, narración y memoria*, Madrid, Akal, 2005, p. 41.

señala Szondi, «es la tragedia, no la idea de tragedia». Aristóteles llega a formular la idea de que la tragedia, como una especie de ser vivo, había logrado alcanzar, junto a sus fines, también el cumplimiento de su propia esencia.⁶⁵

A lo contrario, de la tragedia moderna, lo importante no es la tragedia en sí misma, sino la idea de lo trágico, ésta no funciona como concepto, sino simplemente como una idea filosófica subyacente que está ahí, pero no es un referente de sentido para comprender a la modernidad: “la época y la cultura modernas han elaborado lo trágico como *idea filosófica*, mientras que a la época y la cultura antiguas (que incluso podríamos denominar de forma más genérica «premodernas») se debe la elaboración de la tragedia como *género literario*. Esta distinción representa un punto de partida fundamental cuando se quiere afrontar el problema de la sistematización de las ideas de lo trágico y sobre la tragedia”.⁶⁶

En el mismo tenor está la libertad positiva y la libertad negativa; pero de manera inversa. Para los antiguos la libertad es, si acaso, una idea, que está ahí presente o no puede estarlo. De ahí que para los griegos no haya un concepto determinado para nombrar lo que el mundo moderno denominó “libertad positiva”, lo más cercano que se tiene es el concepto *eleutheria* que era la ciudadanía en libertad; pero podría ser una tautología, separar ciudadanía de libertad en Grecia, debido que ser ciudadano implicaba necesariamente ser libre. La libertad moderna, claro está, no es un género literario, como la tragedia en Grecia. No obstante, busca narrar a manera de novela cómo debería desarrollarse la libertad y vivirla. Por supuesto, el fracaso de esa narración como estructura lingüística o como contexto de la enunciación no ha tenido el mejor de los resultados. A grado tal que esa narración de la libertad la ponemos en duda al no llegar a consolidarse en el comportamiento de los ciudadanos. Por lo cual, en este trabajo, pondremos en duda la legitimación del paradigma de la modernidad.

Para Sloterdijk veremos que la *eleutheria* significaba “el deseo de vivir autónomamente”.⁶⁷ Pero volvemos a la misma tautología sólo podían vivir autónomamente los ciudadanos libres. Es más, quien trata de crear un concepto de

⁶⁵ Gentili, Carlo y Gianluca Garelli, *Lo trágico*, Madrid, La basa de la medusa, 2015, pp. 12-13.

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 11.

⁶⁷ Sloterdijk, Peter, *Estrés y Libertad*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2018, pp. 22-23.

libertad positiva o antigua no es la antigüedad, sino los pensadores modernos. Por el contrario, con la libertad negativa o moderna sí podemos dar cuenta de una definición acabada, una estructura lingüística cargada de sentido, en un contexto de enunciación. Sin embargo, esta distinción nos sirve simplemente como dispositivo de diferenciación; porque no resuelve el problema de fondo, que resulta en una paradoja: Si las ideas determinan a los conceptos o los conceptos determinan a las ideas, y en qué momento de esta simbiosis hace su aparición la ideología. Tema que no abordaremos en esta investigación, por sobrepasar la intención de ésta y, por supuesto, porque sobrepasa nuestra capacidad intelectual y de erudición.

También analizaremos un tercer tipo de libertad, la republicana. Para finalizar con las repercusiones que la idea de libertad representó para el mundo ilustrado y su contraparte, la visión romántica.

1.1 ¿Puede eliminarse la tragedia de la vida humana?

Los seres humanos son ontológicamente incompletos. Si por ontológico entendemos la consideración del ente que se pregunta por el ser del ente, es decir, por el fundamento verdadero de la existencia. Es decir, es un hecho la discrepancia insuperable entre realidad y subjetividad, entre la condición concreta y mundana del “ser en sí” del individuo y su “ser para sí”. En la búsqueda del ser del fundamento, éste se nos muestra y oculta al mismo tiempo, no se nos desvela de una vez y para siempre, es latencia e ilatancia⁶⁸, apertura y clausura, presencia y ausencia, adentro y afuera. Ésta falta ontológica no es natural sino necesaria y, a la vez, contingente, interpola en el ser humano debido a su condición de inconmensurabilidad, en el sentido de la incapacidad para reconocer lo correcto y obtener una orientación segura. Sin embargo, la imposibilidad de la eliminación de la tragedia antigua y moderna es diametralmente distinta. Entre otras cosas porque para los griegos la tragedia es consustancial a la vida humana, porque su fundamento está en la nada; por el contrario, en la tragedia moderna el ser humano es responsable de esa tragedia. Es decir, la tragedia antigua es un acto estético. Un acto porque el sentido y el destino ya está dado; a diferencia de la tragedia moderna, la cual es histórica al producirse a través de un proceso humano. *In nuce*, porque el ser humano determina el fin del sentido de las cosas. El hombre moderno cree que su destino le pertenece.

La tragedia nos revela un mundo que tan solo resulta inteligible parcialmente por parte de la actuación humana, donde la autonomía está necesariamente sesgada debido al reconocimiento de la dependencia del yo con respecto a los otros. Esta es una forma de entender el tema aristotélico de la *hamartía*: no es como un error fatal o trágico, sino como la experiencia básica de la fatalidad humana y de sus limitaciones ontológicas. La creencia en la autonomía absoluta es el momento de la *hybris* (‘la desmesura’) que precede a la ruina trágica, a la *ate* (la fatalidad).⁶⁹

⁶⁸ La *latencia* e *i-latencia*: En la terminología de Martín Heidegger es: *Verborgenheit* y *Unverborgenheit*. Que se refiere al “ocultamiento” y “desocultamiento” del ser. Porque en palabras de Giorgio Agamben: “El paradigma ontológico de la verdad como conflicto entre latencia e ilatencia es de manera inmediata y originaria, en Heidegger, un paradigma político. Es porque el hombre adviene esencialmente en la apertura a una clausura que algo así como una *polis* y una política son posibles” (Giorgio, *Lo abierto: el hombre y el animal*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, p. 135).

⁶⁹Critchley, Simon, *La tragedia, los griegos y nosotros*, México, Turner, 2020, p. 53.

No hay que soslayar la advertencia de Critchley, en relación a que la creencia en la autonomía absoluta es el momento de la desmesura. La libertad de una supuesta autonomía que desató la decisión de Antígona, de enterrar a su hermano Polinices desencadenó una serie de sucesos inconmensurables que ella no podría haber dimensionado. Por consiguiente, llegó la ruina trágica, la *ate* (la fatalidad). ¿No acaso, en la actualidad, las pretensiones de autonomía y la pretendida autodeterminación de los sujetos, pero también de los pueblos, es abrirle las puertas a la tragedia y, peor aún, a la barbarie humana? Una posible respuesta la atisbaremos ya muy adelantada esta investigación.

Contestar a la pregunta del título de este apartado depende de qué comprendemos por tragedia antigua y tragedia moderna. Anunciamos en la introducción a este primer capítulo, que la tragedia antigua es un concepto; al contrario de la tragedia moderna que es una idea.

Esto nos lleva a precisar la pregunta, ¿puede eliminarse la tragedia de la vida humana en el mundo griego? La respuesta sería ¡no! La respuesta anunciada por Critchley está justificada, al sostener que la *harmatia* (el error trágico o fatal) se debe a las limitaciones ontológicas del héroe trágico o del hombre común. Es decir, el héroe quiere hacer lo correcto, pero no puede. Si el sentido de las cosas ya está determinado, quiere decir que es un hecho que el ser, por esta misma limitación ontológica, no puede ir al hecho mismo. Lo cual lo lleva a la tragedia. Lo que no aclara Critchley es qué determina a qué: el hecho determina el ser o el ser determina al hecho en la tragedia. Lo que sostenemos es que la tragedia está dentro del mismo concepto de sustancia, por lo cual al tener acceso el hombre griego al bien, como sustancia, está obligado al acto correcto. El sentido ya está determinado por la sustancia y, por consiguiente, los fines. La tragedia surge al no poder lograr ese acto correcto. Por ello para los griegos no podía eliminarse la tragedia, porque ésta dentro de la misma sustancia.

Por el contrario, también, la pregunta precisa para la tragedia moderna es la misma y la respuesta es la misma, pero por razones diferentes: ¿puede eliminarse la tragedia de la vida humana en la modernidad? La respuesta es también ¡No! Sin embargo, las justificaciones son distintas. En la modernidad el concepto de sustancia se volvió inaplicable, dado que el sujeto se puso en el centro para definir el fin del sentido de las cosas. Por lo cual, el sentido no está dado como en los griegos por la sustancia, y los

fines estaban limitados por ésta misma. Al determinar los fines el sujeto los sentidos pueden ser múltiples. Por lo tanto, la tragedia moderna se origina por la multiplicidad de sentidos que crea el hombre moderno. En este sentido, la tragedia dejó de ser un concepto que determinaba el actuar de los héroes y hombres comunes en Grecia, convirtiéndose la tragedia moderna en una simple idea abstracta, sin un referente de sentido. En resumen, el sentido al ser ya un acto condicionaba los fines de los hombres antiguos. Por el contrario, en la tragedia moderna los fines condiciona el sentido de las cosas, por lo cual, el sentido ya no es un acto, sino la preminencia de una teleología, donde ya no existe el acto correcto, sino las acciones moralmente buenas o malas, porque los fines de los hombres multiplican los sentidos. Ello no exime que siga habiendo tragedia en la modernidad. Se intentará crear una idea misma de tragedia moderna, pero ya no tiene referente de enunciación en la experiencia ordinaria como en cualquier griego, lo cual la legitimaba como concepto. Pero, no es una conceptualización a través de la palabra. La palabra no es la única forma de transmitir conocimiento, sino que hay otras formas. No es gratuito que la tragedia nació de una danza, debido a la imposibilidad de la palabra de nombrar las emociones. La tragedia fue inventada para la gente sencilla, ignorante y zafia. Los conceptos pueden abogar por una sistematización compleja y erudita, pero si no logran transmitirse a la gente común no sirven de nada. Por ello, el origen de la tragedia es desde tiempos inmemoriales, para Murray:

Cuando oímos decir que la tragedia nació de una danza ritual o mágica, que representaba la muerte de la vegetación en el periódico drama del año, y su ulterior renacimiento triunfal con el nuevo año, acaso nos parezca muy violenta la afirmación que acabamos de hacer. Pero debemos tener en cuenta varias circunstancias. La primera, que una danza en la antigüedad era cosa esencialmente religiosa, y no un mero juego de los pies, sino un intento de expresar con cada miembro y resorte del cuerpo aquellas emociones para las cuales resulta inadecuada la palabra, y sobre todo las palabras que están al alcance de la gente sencilla y zafia.⁷⁰

La tragedia inicia como danza humana que pretendía conectarse con la vegetación, imitando movimientos con el cuerpo, donde el lenguaje era limitado para tal conexión

⁷⁰ Murray, Gilbert, *Eurípides y su tiempo*, Distrito Federal, FCE, 2014, pp. 48-49.

o el lenguaje era para los sabios, y no para la gente sencilla y zafia. Para los griegos no necesariamente el contacto con la *physis* (naturaleza) venía de la palabra del *logos*, la palabra no abarcaba a la naturaleza, pero el contacto con la *physis* no se ponía en duda, ni para la gente sencilla y zafia.

Los seres humanos son seres en busca de dignidad⁷¹, *in nuncce*, necesitados, vulnerables e incompletos, limitados pero a la vez capaces, animales políticos que no pueden sustraerse a los envites de la fortuna ni de las tragedias, es decir, no pueden sustraerse a los riesgos y exigencias de su experiencia mundana, terrenal, variable por la diversidad histórica y cultural.⁷² Es como aparece la tragedia, en la intersubjetividad. De esto fueron conscientes los poetas trágicos, como: Sófocles, Esquilo, Eurípides.

[...] A partir de una selección de las obras de cada uno de estos tres autores, en el periodo bizantino (probablemente en el siglo II d. C.) se hizo una copia que incluía siete tragedias de Sófocles y de Esquilo, y diez tragedias de Eurípides.[...] La tradición trágica toda, de la tragedia griega en adelante se ocupa de algunos asuntos primordiales: la vulnerabilidad de la vida humana, la importancia de enfrentar con valentía los límites de nuestro control y las poderosas, a veces ineludibles, consecuencias de nuestras decisiones.⁷³

Las tragedias griegas anuncian las vulnerabilidades humanas y la inconmensurabilidad ante su destino. Los poetas griegos externaron de manera poética las vicisitudes humanas del hombre como ser sufriente, limitado y mortal. Por el contrario, el socratismo tendió a ocultar la dimensión trágica del conflicto humano a través de la monopolización de la verdad y de la justicia.

⁷¹ *Axioo* significaba: juzgo digno o justo. *Axios* era lo digno o justo; un *axioma* es lo que parece justo. “*Áxio* es el término griego, tanto antiguo como moderno, que se traduce generalmente por «digno» (Fullat, Octavi, *El pasmo de ser hombre*, Estado de México, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Edo. De Mex, p 195. Este adjetivo, cuyo significado básico en Homero es «que compensa», «que equivale al valor de», «calculado para satisfacer», «de gran valor», es frecuente hasta el griego tardío. Después de Homero, el término normalmente significa «que vale», «que merece», «digno de», a menudo con connotación moral” (Santa Cruz, María Isabel, “Conócete a ti mismo y cuida de ti mismo: El Sócrates de la *Apología*, *Critón*, *Alcibiades I*”, en Carmen Trueba Atienza y Sergio Cortés (Eds.), *Dignidad*, Ciudad de México, Antropos, 2018, p. 23. Sobre el concepto de valor se indagará de manera extensa en el capítulo tres.

⁷² *Vid.*, Martha Nussbaum, *La fragilidad del bien*, Madrid, La balsa de la Medusa, 2004.

⁷³ Scodel, Ruth, *La tragedia griega*, Distrito Federal, FCE, 2014, pp. 21-22.

El socratismo y el monoteísmo tendieron a ocultar la dimensión trágica del conflicto humano a través de la monopolización de la verdad y de la justicia, y la consiguiente condena, como expresión del mal, de cuanto pudiera ser ajeno a su propio sistema. Su común heredero es la modernidad. “Con Platón, el saber filosófico triunfa a la hora de fundar la moral y la política, y es ese triunfo el que se opone al saber trágico (Sergio Givone).⁷⁴

Compartimos casi totalmente la aseveración de Siperman en relación al socratismo y el monoteísmo; sin embargo, cuando menciona que la modernidad son sus herederos, es pretender hacer cuadrar ideas empate, o como las llama Palti: teorías empate, entre tradición y modernidad, justicia antigua y moderna, verdad antigua y moderna, las cuales resultan anacrónicas y anticuarias por las justificaciones dadas en el preludio de esta investigación.

La intención de Platón es arremeter contra el saber trágico y expulsar a los poetas de la *polis* justa. Al expulsar a los poetas de la *polis* condena al ostracismo aquello que aviva las *pasiones* del alma: la poética. Para Platón no hay lugar para el *drama*, entendido como caos o desorden, ni tampoco para la tragedia.

Con Platón la cultura griega traspasa el umbral de la oralidad a la escritura. Homero y los poetas se convierten en la imagen enemiga para Platón, porque representan la cultura oral ateniense. Los antiguos poetas escribían para oyentes que no sabían ni escribir ni leer. Ahora escribe por primera vez un filósofo para lectores que pueden dejar de lado sus textos para reflexionar y discutir, que reproducen prosaicamente el contenido con sus propias palabras y pensamientos y que ya no están ligados al ritmo ni al verso, ni a la empatía emocional o la imitación cuando pretenden salvar el contenido de la caducidad del discurso oral. El pensamiento y el contenido proporcional del discurso se separan de la forma concreta del sonido y la escritura como el alma platónica se separa del caduco cuerpo.⁷⁵

⁷⁴ Siperman, Arnoldo, *La ley romana y el mundo moderno*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, p. 224.

⁷⁵ Brunkhorst, Hauke, *Introducción a la historia de las ideas políticas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 34.

Platón cree que los poetas trágicos presentan una versión falsa de la naturaleza humana.⁷⁶ La polis más bella y justa no puede ni debe tener conciencia trágica: “Al decir, por ejemplo en *Gorgias*, que la tragedia sólo está al servicio del placer, de la *hedoné*, y que por ello se le considera como el arte de la adulación, *kolakeia*, y que no tiene como objetivo la genuina virtud, la *areté*.”⁷⁷ Tener conciencia trágica sería un rechazo de la *polis* justa, por lo tanto, la *polis* sería esencialmente utópica. Con ello, se inaugura la reyerta entre poética y filosofía. La primera quiere dar cuenta del hombre como es en su vulgaridad y, la segunda, el hombre como perfección.

Aristóteles fue consciente de esta antítesis entre poética y filosofía; por lo cual, trata de reconciliarlas. La tragedia adquiere otro nivel, ya no es la forma de expresarse de la plebe o el vulgo, sino exhibe al ser humano como objeto, incapaz de una subjetividad, como simplemente sustancia. Kierkegaard colige:

Como es sabido, *Aristóteles* indica dos cosas como origen de la acción en la tragedia: raciocinio y carácter, pero destaca además que lo principal es el *télos* [fin] y que los individuos no actúan para representar caracteres, sino que estos son incorporados en función de la acción [...] En la tragedia antigua, la acción misma contiene un elemento épico, siendo en igual medida acontecimiento y acción. Esto radica naturalmente en que la Antigüedad no contaba con la subjetividad reflejada sobre sí misma. Aunque el individuo se moviese libremente, se sostenía en cambio sobre determinaciones sustanciales, sobre el Estado, la familia, el destino.⁷⁸

El estagirita hace palpable la relación entre raciocinio y carácter a través de la acción. Pero en el *Ethos* se confabulan emociones y sentimientos que se manifiestan en la acción; pero se sabe que no hay *phrónesis* (prudencia) como razón práctica sin sentimientos. También en la acción se percata que el actuar afecta al otro, de ahí que ante decisiones erradas se afecta al Estado, la familia o el destino (*telos*). En Platón, arguye Reyes Mate: “La injusticia se mide por el daño que produce la acción mala en el alma, en la propia alma, por cierto [...] Le interesa hablar [a Aristóteles] no de qué es peor o mejor para uno sino de las relaciones entre los individuos, es decir, de la sociedad bien ordenada. Pues bien, en ese contexto, el mejor no es «el que usa la

⁷⁶ Vid., Platón, *La república*, Madrid, Alianza, 1999, p. 50.

⁷⁷ Snell, Bruno, *El descubrimiento del espíritu*, Barcelona, Acantilado, 2007, p. 205.

⁷⁸ Kierkegaard, Sören, *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 162-163.

virtud para consigo mismo, sino para con otro». Para Aristóteles la justicia es impensable sin el otro al que se puede hacer bien o daño”.⁷⁹

Al no estar involucrada simplemente la propia subjetividad como anuncia Kierkegaard, sino el otro que es transgredido por la acción individual y al reconocer que se es un ser limitado y que el propio destino influye en el destino de otros, lo cual conlleva que se manifieste la tragedia en la posibilidad de sobrepasar el actuar propio y se confronte con el actuar del otro. Así también lo comprende Berlin: “La tragedia y la comedia ática en el siglo V, y los historiadores Heródoto y Tucídides, daban por descontado que la vida natural del hombre es la vida institucionalizada por la *polis*. La vida de resistencia a la misma –en nombre de la libertad individual o incluso el retiro desde la plaza pública a la vida privada- apenas se concebía.”⁸⁰

Los matices que hace Kierkegaard sobre la tragedia para los antiguos y los modernos, podemos entenderlos mejor explicando los estadios o modos de concebir la vida y de realizar la propia existencia del hombre que él postula: el estadio estético, ético y religioso.

El estadio ético se identifica, *mutatis mutandis*, con la tragedia para los antiguos; por otro lado, el estadio estético y el religioso, con la tragedia para los modernos. Pero antes comprendamos a grandes rasgos que significa cada estadio. El estadio estético, persigue el goce de la sensualidad (*Sinnlichkeit*) y vive atrapado en la inmediatez del momento; el estadio ético, interioriza normas de alcance universal y vive conforme a ellas y, por último, el estadio religioso, en el cual, está la existencia más auténtica, según Kierkegaard, a la que puede aspirar la persona, pues solo ante Dios adquiere plenitud la vida humana.

En el estadio estético el individuo se recluye en su subjetividad, en una interioridad inconsciente del pasado en el cual sólo puede sentir dolor; por el contrario, en el estadio ético se anuncia una objetividad donde el individuo se enfrenta a la exterioridad que determina su entorno y al pasado que lo persigue, lo cual lo hace culpable y siente una “pena” al no lograr consolidarse en lo universal, en el caso de los griegos el no

⁷⁹ Mate, Manuel, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011, p. 80.

⁸⁰ Berlin, Isaiah, *Sobre la Libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 332.

lograr el deber ser que era implícito a la sustancia. Por lo cual, le impide reconciliarse con el universal, dado que, esa culpa es solitaria, silenciosa e inentendible para él que la padece, porque no entiende la objetividad, un sacrificio divino que ni el héroe llamado a la tragedia entiende. Por ello, el héroe clásico no permite reproches éticos, sino sólo piedad. Sabemos que lo peor que le podía pasar a un griego era el deshonor y la vergüenza, por consiguiente, la pena. Por el contrario, en la tragedia moderna, decimos que el estadio estético y el religioso es manifiesto. Porque al encerrarse en su subjetividad el individuo al no lograr saciar lo mundano de su existencia, siente dolor. Pero la muleta religiosa, le sirve al sujeto moderno, a la vez, para sentir esperanza ante ese dolor, y que en el futuro llegará la satisfacción tan anhelada. Por ello, uno de los postulados de la modernidad es la ilusión de un futuro.

Ciertamente, Kierkegaard cristianizó la tragedia antigua, pero resulta entendible si nos percatamos que en *polis* clásica la unidad y el sentido del mundo estaba preservada por diversas cosmovisiones míticas o metafísicas donde el ciudadano tenía una vida contemplativa de ese cosmos, sin acción para transgredirlo, sino simplemente tratar de entenderlo, aunque resulte la mayor de las veces imposible.

Por lo tanto, el estadio ético se identifica con la tragedia antigua, solo en parte; y el estadio estético y religioso con la tragedia moderna. El estadio ético solamente tiene relación en parte con la tragedia griega en la búsqueda del deber ser. Para los griegos acceder al deber ser no es algo que se ponía en duda, debido primeramente al concepto de sustancia al que pertenece el propio hombre y la *physis*. Por lo cual, el griego no sentía angustia ni desesperación por no saber que quiere el cosmos de él. Por el contrario, en el estadio ético kierkegaardiano el hombre se angustia y desespera por no tener acceso directo al deber ser. En relación a que el estado estético y el religioso están más cerca de la tragedia moderna, es una idea totalmente justificada. Recordemos que el cristianismo insertó el concepto de futuro, desconocido para los griegos. El concepto de futuro es inseparable de la espera, la esperanza y la culpa.

Para Kierkegaard, la diferencia fundamental entre la tragedia griega y la moderna es justo que la primera brota de la objetividad de la pena, mientras que la moderna surge de la subjetividad del dolor. [...] Pena y dolor son los componentes objetivos y subjetivos de la tragedia, y por ello son necesarios ambos para abordar la vida del héroe. La

cuestión es que la tragedia antigua parte de la pena, mientras que la moderna parte del dolor. La diferencia reside en el papel de la reflexión: mientras que el héroe griego yace en la tragedia antes de que pueda reflexionar sobre ella, el moderno encara la tragedia con plena conciencia y su reflexión le hace ver que existe tragedia. El primero se siente libre en plena tragedia; el segundo se siente atado a su dolor y por eso sabe que hay tragedia. Por eso, el héroe griego se forja en una pasividad originaria, con la que carga, mientras que el héroe moderno brota de una voluntad de acción dirigida por la reflexión. La pena del héroe clásico brota en el momento de hacerse cargo de una objetividad que él no ha producido ni entiende en su razón última; el dolor del hombre moderno surge de un curso de la acción que reflexivamente no puede sino acabar mal.⁸¹

El pensador danés resume de manera magistral la diferencia entre tragedia antigua que parte de la pena y moderna que parte del dolor. El hombre griego siente pena porque está obligado a cumplimentar un acto correcto, de antemano trazado. Al contrario, el hombre cristiano siente dolor porque realmente no sabe que quiere de él la vida mundana en el estadio estético; pero tampoco sabe que quiere dios de él, algo muy “doloroso” para Kierkegaard. Porque tuvo que reconocer que también en el estadio religioso el hombre vive angustiado y desesperado. Lo que no compartimos con el pensador de *El concepto de la angustia* es que “el héroe griego se forja en una pasividad originaria, con la que carga, mientras que el héroe moderno brota de la voluntad de acción dirigida por la reflexión”. Por el contrario, defendemos que dicha pasividad originaria es porque se reconoce en el concepto de tragedia antigua, que le permite aceptarla como un horizonte de sentido y enunciación. Es decir, en la propia pasividad está actividad y por ello no siente angustia, sino sólo culpa. En el fondo el título de la obra de Kierkegaard *El concepto de la angustia*⁸² refuerza lo defendido con antelación, que el concepto de angustia fue necesario crearlo como contexto de enunciación en el cristianismo, para justificar y legitimar el dolor y la desesperación necesaria; pero a la vez encubridora de no saber que quiere dios de nosotros.

⁸¹ Villacañas, José Luis, “De la tragedia a lo trágico”, en Eugenio Fernández García (Ed.), *Nietzsche y lo trágico* Madrid, Trotta, 2012, pp. 56-57.

⁸² Cfr., Sören Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Madrid, Alianza Editorial, 2012.

Aunque el individuo se movía libremente dentro de la *polis*, Kierkegaard sostiene que “la Antigüedad no contaba con la subjetividad reflejada sobre sí misma. Aunque el individuo se moviese libremente, se sostenía en cambio sobre determinaciones sustanciales, sobre el Estado, la familia, el destino”.⁸³ Es decir, en la antigüedad, el individuo era el sustrato de la representación, pero no su fundamento. En relación a los valores, el sujeto era el lugar de actualización de los valores, pero no propiamente su fundamento.

Al parecer Kierkegaard enaltece a la tragedia moderna con tintes positivos; pero, no es así. La modernidad se ha encargado de diluir la responsabilidad, la culpa exaltando la subjetividad. Al mostrar al sujeto como agente de sus decisiones, identificando la culpa y el error generados por el mismo y determinando que es interesante y digno de enaltecer en el mundo fáctico, que comúnmente es lo inmediato, una especie de *carpe diem* superfluo y banal, donde el sujeto pierde toda capacidad de síntesis del todo, refugiándose en su yo interno. En términos kierkegaardianos en el estadio estético. Charles Taylor confirma estas aseveraciones: “La diferencia esencial puede posiblemente establecerse de este modo: el sujeto moderno se auto-define, mientras que en las visiones previas el sujeto se definía respecto de un orden cósmico”.⁸⁴

La tragedia moderna radica en que se privilegia más lo privado sobre lo público. Lo trágico moderno, aclara Kierkegaard: “[...] se refleja de modo subjetivo en sí mismo y esta reflexión no lo ha reflejado tan sólo fuera de toda relación inmediata con el Estado, la estirpe y el destino, sino que a menudo lo ha reflejado incluso fuera de su propia vida anterior. [...] Por ello, la tragedia moderna no dispone de ningún proscenio épico, de ningún póstumo legado épico. El héroe se sostiene y cae por entero por sus propias obras.”⁸⁵

Pero esta caída del héroe moderno no es trágica, sino vil. Al privilegiar la subjetividad por encima de fines más comunes para todos, el individuo vela por satisfacciones y deseos más inmediatos y baladíes, lo que Kierkegaard llamará el estadio estético.

⁸³ Kierkegaard, Sören, *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 162-163.

⁸⁴ Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 5.

⁸⁵ Kierkegaard, Sören, *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2006, pp.163.

Berlin no estaría en desacuerdo con estas aseveraciones, al ser un crítico del determinismo y que todo puede ser calculable y medible en la experiencia humana. Aunque Berlin no se pronuncia sobre la tragedia como inevitable; sí colige que la inevitabilidad está implícita a la vida humana.

Una de las mayores y más fatales falacias de los grandes constructores de sistemas en el siglo XIX, hegelianos y comtianos y, sobre todo, las múltiples sectas marxistas, es suponer que si designamos algo como inevitable queremos dar a entender la existencia de una ley. El concepto de inevitabilidad es poco utilizado en las ciencias naturales, e identificar lo que ahí es inevitable con lo que es conforme a una ley puede ser, tal vez, válido y ciertamente inofensivo, pero en la esfera de las relaciones humanas el caso puede ser justamente el contrario. [...] Lo que entendemos que hay demasiadas cosas que no sabemos, sino que débilmente presumimos, acerca de la situación, y que nuestros deseos y los medios a nuestra disposición pueden no ser lo bastante eficaces como para poder superar esos factores desconocidos, con frecuencia amenazadores precisamente porque son demasiado difíciles de analizar.⁸⁶

Lo cierto es, como hemos venido sosteniendo en esta investigación, que no es lo mismo la inevitabilidad de la tragedia antigua con respecto a la tragedia moderna. La tragedia como inevitable en la antigüedad se debía al error o fracaso de no actuar de manera correcta, es decir, con actos correctos, los cuales estaban determinados por el concepto de sustancia y la relación inmediata entre ser y deber ser. Por el contrario, la inevitabilidad histórica de la que habla Berlin se refiere, podemos aseverar, a la tragedia moderna, precisamente porque con la llegada de la modernidad ya no nos referimos a al fracaso de inevitabilidad de los actos correctos, sino a a las acciones moralmente buenas, las cuales hacen necesario la creación de una teleología, al pluralizarse y diversificarse lo que comprendemos por moralmente bueno; por lo cual, hay muchas cosas que no sabemos y que nuestros deseos y los medios a nuestra disposición pueden ser demasiado eficaces para determinar nuestras acciones. Por ello, para Berlin tendríamos conflictos trágicos, ante la inconmesurabilidad de maneras para comprender una acción moralmente buena o mala.

⁸⁶ Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, México, Taurus, 2000, pp. 74-75.

Existen varios pensadores sobre la tragedia que piensan que Eurípides es un punto de inflexión en la forma de pensar la tragedia. Es decir, Esquilo y Sófocles sostenían que era inevitable que el hombre estuviera por encima de la tragedia y que la pudiera evadir. En el caso de las tragedias de Eurípides sí podía evadir la tragedia y estar por encima de la tragedia. Supuestamente, rompiendo con el privilegio de lo público sobre lo privado, Eurípides, refleja en sus obras el surgimiento del individuo. Pero un individuo todavía bajo el concepto de sustancia antigua. Que Eurípides traspole de la vida pública a la vida privada, no justifica que soslaye el concepto de sustancia.

Los temas de las tragedias de Eurípides están más ligados a motivos privados. Los héroes son hombres privados con intereses mezquinos movidos, por ejemplo, por cuestiones de amor y celos. Por ello Heller sostiene que los coros de las tragedias de Eurípides ya no son la voz de la *polis* (como en Sófocles) sino coros reflexivos que analizan las decisiones personales de los protagonistas. Jaeger por su parte sostiene que “Eurípides es la revelación de la tragedia cultural que arruinó a la época.”⁸⁷

Nietzsche lamentará sobremanera la muerte de la tragedia provocada según por Sócrates y Eurípides. El Sócrates de Nietzsche privilegia la conciencia en lugar del instinto: “Todo ha de ser consciente para ser bueno”, con ello, rompe el poder de la música y pone en su lugar a la dialéctica, con él comienza un racionalismo que ya nada quiere saber de la profundidad del ser, se privilegia el saber cómo conocimiento, que la sabiduría, el *logos* sobre el *pathos*, el cosmos se calcula, se mide, se anuncia soslayando el *pathos* del destino. Como una reminiscencia empirista enaltece el mecanismo de causa y efecto de las cosas, aniquilando la culpa primigenia, lo dionisiaco como “lo uno originario”.

En “El drama musical griego” Nietzsche interpreta ya por donde va a romperse la tragedia: por el desarrollo de la palabra. El *logos* vence al *pathos* de la tragedia. La tragedia termina tan pronto como el lenguaje se emancipa de la música y hace valer desmesuradamente su propia lógica. [...] La conciencia se cierra frente al ser, se hace plana. Con la decadencia de la antigua tragedia de la pasión comienza para Nietzsche la nueva tragedia del *logos*. Y, según Nietzsche, nosotros estamos todavía en medio de esta tragedia.⁸⁸

⁸⁷ Unzué, Martín, *Democracia clásica, ciudadanía y polis*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004, p. 31.

⁸⁸ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche*, México, 2001, p. 65.

Es la lucha de lo dionisiaco y lo apolíneo. Las pasiones y la música son dionisiacas; el lenguaje y la dialéctica apolíneas. En lo apolíneo el individuo ya no se asimila como dentro de la tragedia, sino que se hace consciente que el mismo es tragedia, por ello ya no siente culpa y por ello no es responsable del destino de toda la *polis* y, por lo tanto, ya no busca la expiación. Sabemos de la íntima relación que existe entre culpa y responsabilidad: No se es responsable sino no se es absolutamente culpable (La pena en Kierkegaard y la culpa en Nietzsche tienen similitudes, *mutatis mutandis*). Si el ser humano mismo es tragedia el destino es maleable, comprensible, personal, a lo mucho siente dolor ante su destino.

Nietzsche entiende lo apolíneo y lo dionisiaco como rasgos artísticos del estilo. Apolo es el dios de la forma, de la claridad, del contorno fijo, del sueño claro y, sobre todo, de la individualidad. Dioniso, en cambio, es el dios salvaje de la disolución, de la embriaguez, del éxtasis, de lo orgiástico [...], lo dionisiaco es el tremendo proceso mismo de la vida, y las culturas no son sino las frágiles y periclitantes intentos de crear una zona en la que se pueda vivir. [...] Lo dionisiaco precede a la civilización y está bajo ella, es la dimensión amenazadora y a la vez seductora de lo monstruoso.⁸⁹

Eurípides es el culpable de llevar al escenario el socratismo racionalista. Al privilegiar la individualidad, la tragedia ya no subyace al individuo. Por ello Nietzsche se siente más a fin con Esquilo y Sófocles que con Eurípides. La tragedia para el filósofo del superhombre ya está en el mismo acto de nacer, por ello gustaba de parafrasear a Edipo de Colono: “No haber nacido es la mayor de las venturas, y una vez nacido, lo menos malo es volverse cuando antes allá de donde es uno venido”. Al respecto, Nietzsche en “Sócrates y la tragedia” arguye:

En Eurípides se da por el contrario una luminosidad contenida, propia de los artistas modernos: su carácter artístico casi no griego se puede concebir del modo más sintético bajo el concepto de *socratismo*: «Todo ha de ser consciente para ser bello» es el principio de Eurípides paralelo al socratismo «todo ha de ser sabido para ser bueno». Eurípides es el poeta del racionalismo socrático. [...] La decadencia de la tragedia, tal como creyó verla Eurípides, era una fantasmagoría socrática. Puesto que nadie podía trasladar satisfactoriamente a palabras y conceptos la sabiduría de la antigua técnica

⁸⁹ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche*, México, 2001, pp. 68-69.

artística, Sócrates negó esa sabiduría, y con él la negó el seducido Eurípides. [...] El socratismo desprecia el instinto y con ello también el arte. Niega la sabiduría precisamente allí donde está su verdadero reino.⁹⁰

Nietzsche hace palpable la lucha entre cultura y civilización. Nos encontramos en la contraposición de saber con sabiduría y saber con conocimiento. La primera pertenece a lo dionisiaco y, la segunda a lo apolíneo. La expresión «sabiduría dionisiaca» designa el paso decisivo del libro a la tragedia. La sabiduría dionisiaca es la búsqueda de lo uno primigenio. En la cultura existe una sabiduría intrínseca a ella misma: “La sabiduría dionisiaca es la fuerza de soportar la realidad dionisiaca. Hay que soportar dos cosas: un placer nunca conocido y un hastío. La disolución dionisiaca de la conciencia individual es un placer, pues con ello desaparecen las barreras y los límites del ser. Pero cuando ha pasado este estado, cuando la conciencia cotidiana se adueña de nuevo del pensamiento y de la vivencia, entonces un hastío se apodera del dionisiaco desencanto”.⁹¹ Por el contrario la civilización es un abrirse a lo apolíneo, al tamiz de la cultura ante el tribunal de la razón. Podríamos atisbar que son las reminiscencias de la ilustración.

En la cultura se está inmerso, no podemos dar cuenta de nosotros mismos, impera lo dionisiaco. Sócrates por el contrario nos dice que tenemos un *daimon*⁹², es una voz que guía y aconseja. Sin embargo, en contraposición a la interpretación de Nietzsche, esa voz en Sócrates como la firme guía en los asuntos éticos, la imperativa voz interior, una voz que no se puede silenciar ni negar, surge más allá de *logos*.

Ante la crisis de la *polis* el enaltecimiento del individuo como ente privado resultó inevitable. De esto también fueron conscientes, según Taylor, los epicúreos y los escépticos: “Los epicúreos y los escépticos entre los antiguos representaron una visión del yo que se definía en abstracción de cualquier orden; y no es sorprendente que esta

⁹⁰ Nietzsche, Friedrich, *El pensamiento trágico de los griegos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, p. 107-109.

⁹¹ Safranski, Rüdiger, *Nietzsche*, México, Tusquets, 2001, pp. 82-83.

⁹² Daimón: Ser (bueno o malo) que está en un estado intermedio entre los hombres y los dioses. Los “eudaemonas” son buenos y pueden proteger e informar. Los “kakodaemonas” son malos y pueden dañar y engañar. Aparentemente Sócrates contaba con un “daemón” que le hablaba y ayudaba. La palabra “daemón” podría derivar del vocablo “daemonas” que significa “el que sabe” o de “daio” que significa “distribuir destinos”. En el Simposio de Platón. Diotima le dice a Sócrates que los “daemonas” interpretan y distribuyen los asuntos de los hombres a los dioses y los asuntos divinos a los hombres.

tradición minoritaria entre los antiguos proporcionara algo de combustible para la revolución moderna.”⁹³

Pero, ¿qué se comprende por tragedia en la Grecia antigua? Para Steiner, “la gran tragedia griega postula lo insoluble, la existencia de problemas sin solución y de preguntas sin respuesta”⁹⁴. Nada más extraño para Sócrates y Platón. La tragedia da cuenta de hechos extraordinarios, de situaciones extremas, de circunstancias límite, de la inconmensurabilidad de las creencias y saberes que inexorablemente provoca daños colaterales del cual nunca es consciente plenamente el ser humano. La tragedia surge ante la relación del hombre con el mundo donde inevitablemente surge el conflicto.

Tal vez, algunos ejemplos nos vuelvan más diáfana la tragedia. Aunque Sócrates y Platón desprecian la tragedia, en el diálogo *Gorgias* se atisba lo inconmensurable entre dos posturas antagónicas. La discusión entre Calicles y Sócrates son dos pensamientos ajenos uno del otro. Calicles sostiene que el derecho es la fuerza, que el hombre feliz es el tirano, el hombre que vence al otro a través de la astucia y la violencia. Por el contrario, Sócrates sostiene que el hombre verdadero, idéntico al hombre feliz, es el justo. Es la lucha entre la justicia como violencia y la justicia como pensamiento. Por lo tanto, existe un conflicto inextricable. El propio Sócrates fue víctima de la tragedia, en el *Critón* Platón narra el proceso de su maestro, la decisión de la Asamblea (*Boulé*) de dar muerte a Sócrates por los delitos de asebia, corromper a la juventud y crear nuevos dioses, resulta a todas luces injusta; por el contrario, la decisión de Sócrates de no huir y respetar la sentencia con el argumento que siempre ha vivido bajo esas leyes y ahora que le son adversas no por ello las soslayará. Anuncian el destino trágico que nos interpela mientras ciegos nos aplasta. Ramón Valls aclara:

Pero es necesario entender que el destino personal del filósofo no es trágico en sentido vulgar (una vida desgraciada que acaba mal), ni lo es tampoco porque una muerte desgarradora venga a golpear a un *individuo digno*. Lo trágico reside el choque de dos

⁹³ Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010, pp. 6-7.

⁹⁴ Steiner, George, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 2013, p. 13.

acciones éticas puestas ambas por la libertad e *infinitamente justificadas* en sí mismas. Sócrates va a la muerte porque, rechazando la fuga preparada por sus discípulos, se somete voluntariamente a las leyes de la ciudad que ahora le condenan a él, ciudadano justo. Lo trágico consiste pues en el enfrentamiento de dos justicias: la del sujeto justo y la de las leyes infinitamente justificadas también. Y es por eso precisamente que el destino trágico no pertenece al orden de la naturaleza sino del espíritu. Y dice Hegel: «En lo verdaderamente trágico ha de haber por los dos lados fuerzas justas, fuerzas éticas que entran en colisión; así es el destino de Sócrates».⁹⁵

En la tragedia *Antígona* de Sófocles, la confrontación entre Antígona y Creonte resulta de la confrontación entre lo privado y lo público, entre la ley divina y la ley humana, entre las costumbres de enterrar a los muertos y un decreto del soberano el cual representa al Estado. Los daños colaterales son inminentes, una serie de suicidios. Por otro lado, Agamenón, nos cuenta Esquilo en la *Orestíada*, no podía respetar al mismo tiempo la vida de su hija, Ifigenia, y las necesidades políticas de la expedición a Troya, de modo que la sacrificó. Por último, Bruto no podía satisfacer al mismo tiempo la piedad filial hacia César y la lucha contra los tiranos y por la libertad republicana, de modo que colaboró en el asesinato de César.

La acción inherente a lo trágico es asumir el carácter conflictivo como irresoluble; la tragedia “suspende” fronteras, patentizando que no puede existir una sola ley para dar cuenta de lo que acontece. En palabras de Franco Rella lo trágico:

Es tal vez la forma más alta de pensamiento que haya sido expresada por el hombre. Allí las contradicciones se enfrentan sin resolverse jamás, y todo es constantemente puesto en cuestión. Las fronteras entre la ciudad y lo que es externo y extraño a la ciudad, entre lo masculino y lo femenino, entre lo humano y lo divino, devienen confines fluidos, fronteras deshilachadas y porosas, que permiten o, directamente obligan, a tránsitos que en otras formas de pensamiento no son ni siquiera pensables.⁹⁶

⁹⁵ Valls, Ramón, “Razón y sinrazón de la tragedia”, en Eugenio Fernández (Ed), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 39-40.

⁹⁶ Cragnolini, Mónica, *El conflicto entre Derecho y Justicia. Apuntes deconstruccionistas*, Argentina, UCEyS, 2009, p. 479.

Las tragedias clásicas escenificaban situaciones aporéticas, antípodas y dilematicas. En el mismo tenor, pone Berlin a la tragedia moderna, en su ensayo, *El fin del ideal de la sociedad perfecta* sentencia: “Si esta visión es correcta –la visión Fichte-Herder, como quiero llamarla- entonces la tragedia no se debe simplemente a la ignorancia, no se debe al hecho de que alguien haya confundido su papel, de que alguien no haya sabido lograr la felicidad. La tragedia ocurre porque los valores no son siempre compatibles unos con otros”.⁹⁷ La existencia de tensiones trágicas sobre la incapacidad de afrontar situaciones límite en el enfrentamiento de ciertos valores y se privilegia sólo algunos. La tragedia consiste en la presencia de ciertas circunstancias que, en un momento específico, impiden que podamos satisfacer al mismo tiempo dos exigencias que nos resultan igualmente válidas.

Scheler agrega que solo es posible lo trágico cuando existe un conflicto entre valores:

Todo lo que puede llamarse trágico se mueve en la esfera de los *valores y las relaciones de valor*. En un mundo carente de valores –como el que, por ejemplo, construye la física mecánica estricta- no hay tragedias. Sólo donde hay lo superior y lo inferior, lo noble y lo común, hay algo así como acontecimientos trágicos. Por eso lo «trágico» mismo no es un valor como lo bello, lo feo, lo bueno, lo malo. Antes bien, lo trágico aparece en cosas, seres humanos, sólo por mediación de los valores adheridos a ellos.⁹⁸

Lo trágico no es un valor en Scheler, sino lo trágico aparece por el conflicto de valores sobre las cosas y los seres humanos. Empero, en el mismo tenor, piensa que este conflicto entre valores no tiene solución porque el agente o el portador de valor adolece de la suficiente ignorancia o sapiencia para detectar que el valor que defiende es erróneo e insensato. En el prólogo al texto de Scheler *Gramática de los sentimientos*, Good, arguye que,

Su determinación de lo trágico [Scheler] se opone en bloque de modo vehemente a cualquier filosofía del destino del ser trágico, que se ilumina y se oculta fatalmente y que degrada los seres humanos a meras marionetas de su destino. No, el fenómeno de lo trágico surge por un declive temporal, necesario e inherente al dinamismo mismo de los valores. Trágico es el crepúsculo de los valores y del genio moralmente elevado, a los

⁹⁷ Berlin, Isaiah, *Las ideas románticas*, México, FCE, 2010, p. 69.

⁹⁸ Scheler, Max, *Gramática de los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 206.

que la historia retrospectivamente les ha de dar la razón, aunque ha sido justamente la ceguera para los valores propia del acontecer histórico la que ha causado su ocaso. El fenómeno de lo trágico está representado por las figuras individuales que han luchado y que, a causa de su desarrollo moral de los valores y a pesar de sus elevadas actitudes valorativas, ha perecido. Que ahí donde los valores luchan históricamente entre ellos, ahí donde los valores elevados son sometidos y destruidos por valores inferiores, es lo trágico inmanente al reino de los valores lo que se realiza temporalmente. Se incluye en sí la culpa y la responsabilidad”.⁹⁹

Podemos colegir que Scheler validaría la interpretación hecha líneas atrás, en relación a que los griegos tenían un concepto sobre el “bien”, pero no un concepto de valor. Este concepto de bien funcionaba como un principio, es decir, en la búsqueda de un actuar correcto, en pos de los “actos correctos”. En contraposición a la modernidad donde ya podemos sostener un concepto de valor, como una motivación para la acción, de acciones moralmente buenas. Por ello, Scheler nos dice que los valores luchan históricamente entre ellos, al determinar el hombre cuales son las acciones moralmente buenas se hacen participen del rumbo de la historia y, por consiguiente, asumen en sí toda la culpa y responsabilidad en las motivaciones de sus acciones.

Por lo tanto, aquí encontramos otra diferencia entre la tragedia antigua y la moderna. Y esta misma distinción nos permite conectar la tragedia, la libertad y los valores. Los tres conceptos fundamentales de esta investigación.

Esta diferencia entre tragedia antigua y moderno sería que la tragedia griega está basada en principios, es decir, en la búsqueda por parte del hombre de cumplir con los “actos correctos”; por el contrario, la tragedia moderna está basada en la búsqueda de las “acciones moralmente buenas o malas”, es decir, en los valores y no en los principios. Ante tal distinción se vuelve relevante anunciar la diferencia entre principios y valores. Para ello citamos a Zagrebelsky.

Al contrario de los valores, los principios son *bienes iniciales*, que se asumen como algo valioso, pero que –a diferencia de los valores- requieren ser materializados a través de actividades *determinadas de forma consecuente*. Están detrás de nosotros y nos

⁹⁹ *Ibidem.*, p. 17.

apremian a nosotros y nuestras acciones. Se refieren a los medios para nuestras actuaciones, no a los fines. [...] El actuar «mediante principios» está regulado y delimitado intrínsecamente por el propio principio y sus implicaciones: *ex principiis derivationes*. La norma fundamental de la actuación por principios es «actúa en cualquier situación de modo que en tu acción opere un reflejo del propio principio».¹⁰⁰

Por lo tanto, la caída en la tragedia por parte de los antiguos se debe al no cumplimiento de los principios, al errar en el actuar en la búsqueda de lo correcto. En sentido contrario, se cae en la tragedia moderno por conducirnos a través de acciones moralmente buenas. Esto nos lleva a hacer una distinción que, tal vez compartiría Zagrebelsky, nos referiremos que existe una diferencia entre actuar y acción. Para una concepción de desde los principios el acto precede a la acción, es decir acto predeterminado de un principio precede a toda la cadena de acciones que después se pueden desencadenar. Por el contrario, las acciones determinar lo que en el momento se considera como válido, sin preocuparse por la corrección del actuar. Por ello, el pensador italiano colige: Los valores (positivos o negativos) se expresan mediante predicados que se refieren a una actuación «percibida» subjetivamente (como buena o mala, justa o injusta, útil o inútil); los principios, a través de predicados modales, que atienden a la praxis, al *modus agendi* y que se refiere a una actuación «calculada» objetivamente (*intangibile, inviolable responsable y punible*).¹⁰¹

Al parecer, la oposición de Scheler a cualquier filosofía del destino del ser trágico anunciar una interpretación de lo trágico distinta a Nietzsche. Aunque, lo trágico es entendido por Scheler como “elemento esencial del propio universo”.

La universalidad de tal efecto es determinada, según Scheler, precisamente por el hecho que «Todo lo que puede definirse como trágico se mueve en la esfera *de los valores y las relaciones ante los mismos*». En un universo totalmente privado de valores no habría tragedias, porque las mismas carecerían de sentido. Lo trágico sería pues, «en primer lugar, el choque que se produce entre los portadores de los valores encumbrados como positivos, por ejemplo, entre las naturalezas éticas elevadas», o bien, mejor aún, «el

¹⁰⁰ Zagrebelsky, Gustavo, *La ley y la justicia*, Madrid, Trotta, 2014, pp. 176-177.

¹⁰¹ *Ibidem.*, p. 177.

“conflicto” que se instaura entre los valores positivos y entre estos y sus propios portadores». ¹⁰²

Ciertamente, Zagrebelsky hace la distinción entre una “actuación percibida” para los valores y una “actuación calculada” para los principios. Sin embargo, creemos que no tendría ninguna objeción en aceptar que en lugar de decir que los valores son “actuaciones percibidas”, podría también decirse que son “acciones percibidas para el actuar” moralmente buenas o malas.

Con lo analizado hasta ahora, comprendemos que, para el pensador de la *Gaya ciencia*, el ser humano no puede soslayar o evadir su destino. Allí radicaría lo trágico. De la impotencia ante su destino, fiel a su filosofía del eterno retorno:

El eterno retorno es la dirección del camino trágico en el que nada se supera ni se olvida: un camino que *vuelve* a la herida y se impone como único imperativo el de no desistir en la responsabilidad simbólica de vincular los fragmentos anunciando su mutua dependencia. Equidistante de la metafísica ascética y de la dinámica heroica, el eterno retorno sugiere una ontología trágica a la que no conviene ni la huida ni la conquista; pues no se trata de emancipar los fragmentos sino de resistir en el *hay* del peligro y mediar en la eterna desavenencia. ¹⁰³

Para Nietzsche el *Übermensch* (Ultrahombre) busca los valores más excelsos, por lo cual, estaría en las condiciones idóneas para atemperar y minimizar su destino trágico. Por el contrario, para Scheler lo trágico no radicaría en la condena de un destino que simplemente se combate, pero nunca se vence. Lo trágico estaría en el mismo ser humano, no en su destino. Dado que lo prevalece en el mundo somos humanos débiles, superficiales; lejos de lo extraordinario. Lo trágico se manifiesta en que ese hombre “ordinario” y “común” no va a luchar por los valores más excelsos y superiores, sino que los valores inferiores vencerán y someterán a aquellos. Aquí radica lo trágico para Scheler, que los valores superiores en la historicidad humana son sometidos y destruidos por los valores inferiores. Lo trágico es que el ser humano no tiende a

¹⁰² Gentili, Carlo y Gianluca Garelli, *Lo trágico*, Madrid, La balsa de las Musas, 2015, pp. 235-236.

¹⁰³ Lancersos, Patxi, *La herida trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997, p. 192.

valores superiores sino a valores inferiores. Dada la inmediatez y la mediocridad humana en el vivir.

Resulta paradójico lo antes anunciado, tal vez, la literatura ayude a clarificarlo. Heinrich von Kleist en *Sobre el teatro de las marionetas* arguye: “[...] la gracia se hallará presente en su mayor pureza en el marco humano que o bien no posea conciencia o bien tenga una gran cantidad de ella, es decir, o bien en una marioneta o bien en un Dios”.¹⁰⁴

La pretensión de estas líneas no es abonar a la idea que la tragedia es tétrica y negativa a la vida humana; sino lo contrario, hacernos conscientes que la tragedia nos aporta cierto grado de sabiduría para estar alertas para atemperar y minimizar; pero nunca vencer o conquistar la inconmensurabilidad humana en nuestra cualidad de incompletos, vulnerables y condenados a la decadencia. Para el filósofo francés Mèlich, los grandes maestros de la literatura y la filosofía universal no pretendieron explicarnos como hay que vivir; muy al contrario, en sus obras desvelan sin ambages nuestra condición vulnerable, insegura y precaria, en suma, nuestra finitud.¹⁰⁵

En conclusión, compartimos la interpretación de Critchley:

¿Qué es la tragedia? En clara oposición a la identificación vernácula de la tragedia con algo «muy triste» que nos empuja a calificar de trágico a todo tipo de sucesos, propongo entender la tragedia, tanto la antigua como la moderna, en términos de una experiencia de ambigüedad moral, de complejidad política y de divisibilidad del yo. La tragedia realza lo que es perecedero, frágil, moroso en nosotros. [...] La tragedia ralentiza las cosas confrontándonos con aquello que ignoramos sobre nosotros mismos; esa fuerza desconocida y violenta que nos afecta a diario, minuto a minuto. [...] La tragedia incita todo lo que apresa a nuestro ser, todas esas tretas y trampas del pasado en las que caemos ciegamente con nuestra incesante e ingenua marca hacia adelante. A eso es a lo que los antiguos llamaban destino.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Gray, John, *El alma de las marionetas*, México, Sexto Piso, 2015, p. 7.

¹⁰⁵ Vid., Joan-Carles Mèlich, *La sabiduría de lo incierto*, Barcelona, Tusquets, 2019.

¹⁰⁶ Critchley, *Op. Cit.*, pp. 30-31.

La tragedia no debería considerarse algo negativo, sino que es un dispositivo para soportar la vorágine de la incompletud de la vida humana. La tragedia es compañera de vida, para bien o para mal, para lo correcto y lo incorrecto, sabia consejera, que se nos oculta y que nunca la comprendemos en su totalidad, pero se nos manifiesta parcialmente, ralentiza nuestra relación con las cosas, si sabemos abrirnos a sus enseñanzas. No obstante, la sabiduría y enseñanza de la tragedia no fue de la misma manera para los antiguos que para los modernos. Como indagamos en este primer apartado, hay una distinción entre tragedia antigua y tragedia moderna. Tal distinción, tal vez, pueda ser mejor comprendida si incluimos otras dos ideas: libertad y valor.

Tragedia y libertad están unidas porque ambas son una invención. Como dice Critchley “la tragedia como invención” de la libertad o la libertad como “invención de la tragedia”. Podríamos argüir, con lo antes dicho, que “la tragedia como invención de la libertad” se construye en la modernidad; por el contrario, que “la libertad como invención de la tragedia” se construye en la antigüedad.

Como nos percatamos, en los griegos, no había un concepto que diera cuenta de la libertad. Al contrario de la tragedia, en la cual se da una conceptualización clara, lo cual nos permite interponer distinciones sobre las diferencias y similitudes entre las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides. No así para la idea de libertad.

Los griegos no tuvieron necesidad de inventar el concepto de libertad para comprender el mundo, el cosmos. Recordemos que se filosofaba sobre los objetos, no sobre los sujetos. En la antigüedad los objetos detonan el pensar, por antonomasia. En la modernidad, al ponerse en el centro al sujeto, se filosofa sobre los sujetos, ya no para los objetos. La justificación que podríamos dar sobre esto, es que el hombre pertenecía a la sustancia del cosmos. Es por ello que se privilegió la filosofía de lo “uno”. Por lo cual, al pertenecer el hombre a esta sustancia abarcadora, existía la inmediatez entre ser y debe ser. Sin embargo, el fracaso de la inmediatez entre ser y deber ser, no radicaba en los objetos, sino que el ser (hombre) comprendía de manera incorrecta a los objetos (al cosmos, en general). Esto cambió con la modernidad, al ponerse al sujeto como prioridad, los objetos tienen que adaptarse a las ideas y concepciones de los sujetos. Bajo la premisa: el mundo le pertenece al sujeto.

Para comprender mejor el punto de inflexión entre antiguos y modernos, insertemos la idea de “valor”. Como veremos, en el cuarto capítulo, la idea de valor adquiere relevancia en la modernidad, no tanto en la antigüedad. La justificación sería, si seguimos el mismo tenor de ideas que, en la antigüedad, no tenían que valorar si tienen acceso al ser y, por consiguiente, al deber ser, porque ellos pertenecían a la sustancia. En la modernidad no es que el sujeto no pertenezca a la sustancia de la naturaleza (*physis*), sino que, al ponerse como prioridad ante la naturaleza, ésta debe ser controlada y manipulada en lo que convenga al progreso de este sujeto. Es decir, los antiguos buscaban “descubrir” la naturaleza primera; los modernos buscan “inventar” un mundo a su conveniencia, es decir, fundan y crean segunda naturaleza en beneficio de sus intereses, deseos y pasiones, en pos de un supuesto progreso. Los griegos no tenían un concepto de tiempo ni de futuro. Para la modernidad, el tiempo y el futuro son *conditio sine qua non* para ésta. Por lo tanto, el sujeto es el que determina que tiene valor y que no lo tiene desde su subjetividad. Esta invención sería el detonante para la diversidad de valores.

En lo indagado con anterioridad, podríamos dar contestación a estas preguntas: ¿La valoración se da hacia los objetos?, o, al contrario, ¿la valoración se da en los sujetos? Recordemos que *axioo* para los griegos significa: “lo que parece digno”. Pero, ¿Digno para quién?, ¿Digno para los objetos?, o, ¿Digno para los sujetos? La hipótesis que podríamos dar, la cual pretendemos justificar en esta investigación, es que la valoración es objetiva, que funciona como puente o “mediador evanescente” entre el ser y el deber ser, entre lo descriptivo y lo prescriptivo, sin pertenecer del todo a ninguno de estos estadios, sino que coadyuva para fundar segunda naturaleza objetiva, creencia verdadera.

Si regresamos a la aseveración de Critchley sobre: “la tragedia como invención de la libertad”, o, “la libertad como invención de la tragedia”. La primera justifica la modernidad; la segunda, a la antigüedad. Compartimos la postura de Critchley, pero sólo parcialmente. Ambas tratan de dar cuenta de la inconmensurabilidad humana, pero por distintos caminos. Pero en estos dos caminos, la valoración juega un papel fundamental. Si aceptamos los argumentos antes dados. La valoración en los antiguos

no jugó un papel relevante, por la idea de sustancia, la cual ontológicamente determina al hombre, lo que varios filósofos han llamado “filosofía de lo uno o de la unidad”, y dada ésta determinación ontológica se presupone la inmediatez entre ser y deber ser. En éste punto compartimos la interpretación de Koselleck que el concepto libertad es una invención del Estado moderno, al igual que el concepto de representación, decisión, poder, progreso, responsabilidad, etc. Por lo cual, la tragedia no inventó la libertad como concepto, sino que tal vez, simplemente como “idea”. La “idea” de la libertad antigua o positiva es, precisamente, una idea para comprender lo más posible al mundo antiguo, pero no es un concepto desarrollado sistemáticamente, en razón de que no era necesario su sistematización para el mundo antiguo, por su concepción de destino. Por el contrario, “la tragedia como invención de la libertad”, siguiendo el mismo argumento de Koselleck, la libertad moderna o negativa, no inventó la tragedia como concepto, si acaso es una idea que está ahí en la historia de las ideas.

Para Palti, en los griegos el héroe trágico aspira a la trascendencia, con ello acepta una cierta resignación de manera general ante el cosmos y, de manera específica ante el mundo. Por el contrario, el héroe trágico moderno experimenta:

[...] la simultánea pérdida de trascendencia y, al mismo tiempo, la imposible resignación ante el mundo, un mundo que abandonado de la mano del Dios, parece haber perdido todo sentido sustantivo. El héroe trágico aparece así como un sujeto irremediabilmente escindido entre demandas y axiologías contradictorias, que expresan, en última instancia, esa conciencia de la imposibilidad de la institución de la comunidad como tal. De esta manera, el héroe trágico replicará en su interior el clivaje más general [cosmológico] entre lo sagrado y lo profano entonces producido, volviendo imposible su plena configuración como sujeto.¹⁰⁷

Por ello, no fue necesaria la creación de una axiología para los griegos. Más adelante veremos que el surgimiento de la axiología fue a finales del siglo XIX, en un primer momento con el neokantismo y, con posterioridad, de forma más sistemática en la fenomenología, con mayor ahínco, con Scheler.

A este conflicto de valores como tragedia se le une, en nuestros tiempos, el “liberalismo trágico”. El liberalismo *per se* pretendió erradicar la incertidumbre, sin embargo, desde

¹⁰⁷ Palti, Elías, *Una arqueología de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2018, p. 19.

los griegos esto es una quimera. La postura del liberalismo trágico sería aprender a convivir con la incertidumbre, no a combatirla. En el caso de Berlin, su obra y su propuesta, está construida bajo esta idea del liberalismo trágico, la cual repercute en el pluralismo de valores.

A juicio de Berlin, esta idea de realización total humana es una contradicción formal y una quimera metafísica. Muy al contrario, no hay modo de lograr la solución de todos los problemas, de alcanzar todos los grandes fines a los que una vida humana puede aspirar. Necesariamente hay que elegir. [...] Una consecuencia de esta concepción es que la posibilidad de conflicto y tragedia no puede ser nunca eliminada por completo de la vida humana personal o social. Otra, que si los valores son plurales igualmente deben serlo las estructuras más complejas de las que forma parte: las concepciones, de vida, las culturas, las tradiciones éticas y los códigos morales; pero también los entramados institucionales y normativos que tiene sus raíces en ellos. [...] La tragedia, la violencia y el mal serán siempre parte de nuestra vida.¹⁰⁸

El siguiente apartado seguiría indagando sobre las diferencias entre libertad antigua, también nombrada libertad positiva y la libertad moderna como libertad negativa. Con la intención de esclarecer y comprender más prolijamente sobre estos dos tipos de libertad.

¹⁰⁸ Galindo, Alfonso y Enrique Ujaldón, *La cultura política liberal*, Madrid, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 63-64.

1.2 La libertad para los antiguos y los modernos

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que es indeterminada, polisémica y susceptible a los mayores malentendidos, a los cuales por tanto se encuentra realmente sometida, como de la idea de libertad, y ninguna otra ha circulado con tan poca conciencia.

G.W.F. Hegel.

En el apartado anterior se abordó la tragedia de los antiguos y de los modernos. Se indagó que en la filosofía griega antigua predominaba la consideración del objeto en su abstracción, donde el individuo aspira a una trascendencia absoluta como bien supremo. Es decir, se privilegia la contemplación del “Ser” sobre el individuo. Éste no es importante *per se*, sino en la búsqueda de la armonía ya sea con el cosmos o la *polis*.

El binomio tragedia y libertad marchan a la par, son concomitantes. Se puede hablar, por un lado, de tragedia y libertad antigua y; por otro, de tragedia y libertad moderna. Aunque Amengual aclara que la libertad en la antigüedad era ambigua y, que más bien, es un concepto de la modernidad:

En la modernidad la libertad se ha convertido en la principal definición (o en una de las principales) del hombre. Ello contrasta con el pensamiento antiguo en el que apenas se ha formado el concepto de libertad. Ciertamente que los clásicos tratan de cuestiones como la deliberación, la decisión, la acción, etc., pero sin que queden encajadas dentro un concepto, libertad como sucede en la modernidad. El término de uso más corriente es el uso del sustantivo concreto: *eleuterós*, en referencia al ciudadano libre. En griego, el término *eleuteria*, en cambio, es de uso corriente en el Nuevo Testamento, de manera que incluso terminológicamente tiene razón Hegel al afirmar que el concepto de libertad, o la idea de libertad, fue introducida en la historia por el cristianismo.¹⁰⁹

Ciertamente, el concepto de *eleutheria* es anfibológico. De ahí las diferentes interpretaciones. Una postura contraria a la de Amengual es la de Sloterdijk, en la que sustenta que implícitamente las grandes batallas griegas tenían la cimiento de libertad,

¹⁰⁹ Amengual, Gabriel, “Estructura antropológica de la libertad”, en Alonso Bedate (Ed.), *Libertad: ilusiones y límites*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2009, p. 75.

al revelarse ante el “gran Otro” lacaniano, que busca mostrar su despotismo manifestando su grandilocuencia:

Aquello que los griegos llamaban *eleutheria* –una palabra que convencionalmente solemos traducir como libertad, la cual da lugar a muchos malentendidos- en un principio no significaba otra cosa que el deseo de vivir autónomamente (de manera autoexponencial) de acuerdo a las *patrioi nomoi*, las costumbres de los padres de vivir entre las gentes del propio pueblo y no tener que someterse a la voluntad de un individuo demasiado engrandecido, sobre todo si se trata de la de un de los reyes persas. En este sentido, las batallas de Maratón, Salamina y Platea fueron guerras por la libertad.¹¹⁰

Por ello, sostenemos que la libertad antigua no fue un concepto, sino una idea bastante ambigua, característica típica de las ideas, la indeterminación. Habíamos también indagado que las ideas, como también los valores, se diluyen en varias ideas y que es difícil determinar cuál justifica a otras. En el caso de la libertad antigua se trata de buscar ideas y conceptos afines que nos permitan encontrar conectar lo que, necesariamente, no debe estar conectado. Advertimos con anterioridad en estas líneas que este ha sido un error de los modernos y contemporáneos y, ahora, de la modernidad, de querer leer la antigüedad bajo el canon de ideas y conceptos modernos.

Otro ejemplo, es que, supuestamente, la libertad tiene una íntima relación con la *parrhesía*, la cual es comprendida:

como el derecho-deber de decir la verdad en la *pólis* griega de frente al pueblo, al *demos*: derecho-deber del cual dependen la posibilidad y posibilidad de hablar públicamente el lenguaje de la verdad como expresión de la propia subjetividad. Se trata de un concepto estrechamente conectado al de *pólis* y *polítés*: solo quien es ciudadano y tiene todos los derechos les es, en efecto, lícito «decir todo». La *parrhesía* viene así a designar la libertad que es típica de la condición de ciudadano, contrapuesta a la condición del extranjero o del esclavo.¹¹¹

¹¹⁰ Sloterdijk, Peter, *Estrés y libertad*, Buenos Aires: Ediciones Godot, 2018, pp. 22-23.

¹¹¹ Prodi, Paolo, “Profecía, utopía y democracia”, en Massimo Cacciari y Paolo Prodi, *Occidente sin utopía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2019, p. 20.

No obstante, volvemos a lo antes discutido, puede resultar bastante arbitrario qué determina a una idea, por la diversidad de ideas que se encuentran en un crisol donde se confunden y se interrelacionan de manera que es difícil colegir. Por lo tanto, el resultado puede ser la construcción de una idea tremendamente abstracta o, viceversa, una idea profundamente ambigua.

El primero en vislumbrar estas dos formas de libertad fue Constant:

Así entre los antiguos el individuo, soberano casi habitualmente en los negocios públicos, era esclavo en todas sus relaciones privadas. Como ciudadano decidía de la paz y de la guerra; como particular estaba circunscripto, observado y reprimido en todos sus movimientos [...]. Entre los modernos al contrario, el individuo, independiente en su vida privada, no es soberano más que en apariencia aún en los estados más libres: su soberanía está restringida y casi siempre suspensa.¹¹²

Sabemos que el ciudadano antiguo priorizaba la vida pública a la privada. Podía tomar decisiones tan trascendentales en el Ágora sobre la guerra o la paz. Pero en su vida privada estaba limitado y observado. No obstante, en un mayor grado de limitación e intensidad las mujeres, los esclavos, los extranjeros, al no ser considerados ciudadanos y estar bajo el yugo de los ciudadanos. Por el contrario, el individuo moderno es más autónomo en su vida privada que en su vida pública, a grado tal que su libertad pública siempre está en zozobra e incierta.

Con la libertad de los modernos surgen las democracias representativas, donde se cede la libertad de decidir en pos de una supuesta vida privada. Con la libertad moderna se pierde la posibilidad de “ejercer” la soberanía, a través de un “ceder”. En relación a la libertad antigua, Constant arguye:

Ésta consistía en ejercer colectiva pero directamente muchas partes de la soberanía entera; en deliberar en la plaza pública sobre la guerra y la paz; en concluir con los extranjeros tratados de alianza; en votar las leyes, pronunciar las sentencias, examinar las cuentas, los actos, las gestiones de los magistrados, hacerlos comparecer ante todo el pueblo, acusarlos, y condenarlos o absolverlos, ellos admitían como compatible con

¹¹² Constant, Benjamin, *De la libertad de los antiguos y de los modernos*, México, PRI, 2005, 80.

esta libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida..¹¹³

Esta dicotomía anunciada por Constant se refiere a que la libertad de los antiguos consiste esencialmente en ejercer colectiva, pero directamente muchas partes de la soberanía entera. Su principal rasgo radica en que admitían como compatible con esa libertad colectiva la sujeción completa del individuo a la autoridad de la multitud reunida. En relación a la vida privada estaba totalmente controlada, como mencionamos con anterioridad, por la *oikonomoi* (las reglas de la casa, el gobierno de la casa). Por el contrario, la libertad de los modernos consiste en el derecho de no estar sometido sino a las leyes. Esto implica que la libertad de los modernos se encuentra precisada en la proclamación de los derechos individuales del hombre y del ciudadano. En palabras de Arnaldo Siperman:

La libertad de los antiguos, propia de la *polis* y relacionada con la idea de participación en los negocios públicos, una idea de tipo “ciudadano”, en la cual la libertad se refiere a la aptitud para intervenir en esos negocios; y la *libertad de los modernos* que pone en escena los imperativos individualistas consagrados por las revoluciones burguesas, el establecimiento de límites precisos a la autoridad de los poderes públicos y, en consecuencia, la afirmación de una amplia esfera de acción privada, libre de la interferencia de los gobernantes.¹¹⁴

Aunque, la libertad de los antiguos consistía en el ejercicio colectivo de muchas partes de la soberanía entera y una participación directa y cotidiana de los ciudadanos¹¹⁵ en la toma de decisiones políticas. Sin embargo, se tenía una total sujeción del individuo a la autoridad de la multitud reunida y un imperio absoluto sobre sus miembros. Por lo tanto, la libertad no podría existir pues en ella el ciudadano estaba sometido en todas las cosas al *demos*, por consiguiente, no existía una pluralidad de valores ente sus miembros.

¹¹³ *Ibidem.*, p. 115.

¹¹⁴ Siperman, Arnaldo, *Una apuesta por la libertad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000, p. 147.

¹¹⁵ Sería necesario aclarar que existían cuatro clases de ciudadanos según la riqueza de sus integrantes: “Las cuatro clases eran los *pentacosímedimos*, los *équitos*, los *zeugitas* y los *thetes*. Solón divide al conjunto de ciudadanos en estas cuatro clases en función de sus ingresos y para ello toma en cuenta la renta agraria medida en trigo o cebada. Luego, se comenzará a considerar la propiedad mobiliaria y con ello se medirán las rentas en metales”. (Unzué, Martín, “Democracia clásica, ciudadanía y polis”, Buenos Aires, Prometeo, Libros, 2004, p. 15).

En relación a la libertad de los modernos provocan e incitan la autonomía individual, reflejada en la Revolución francesa. Pero, con posterioridad, los principios del liberalismo heredados de la Revolución francesa como ideal: libertad, igualdad, fraternidad, se vendrán abajo con la llegada de la burguesía en el siglo XIX. La burguesía domina como clase, en cuanto dueña de los medios de producción, pero también como concepción del mundo e ideología. Las ideas que forman el espacio mental del liberalismo, y que acompañan a ese estilo de vida burgués, son: la perfectibilidad moral del individuo, la educación y la disciplina como medios de perfeccionarse, la propiedad privada y la vida privada. Para este liberalismo aburguesado, la universalidad y la fraternidad tienen lugar entre quienes han alcanzado la civilización, es decir, cierto bienestar económico, ciertas comodidades domésticas y niveles de educación. Con ello se anunciaba un rompimiento entre la concepción de la libertad para los antiguos y los modernos. Es más, la concepción de la moral dista mucho de ser la misma:

En el corazón de la moral filosófica griega se halla la figura del agente moral educado cuyos deseos y cuyas elecciones son dirigidas por las virtudes hacia bienes auténticos y, en última instancia, hacia el bien. En el corazón de la filosofía moral típicamente moderna se halla la figura del individuo autónomo cuyas elecciones son soberanas y últimas, y cuyos deseos, deben ser balanceados con los de toda otra persona [...]. En la concepción característica de los griegos la justicia es una cuestión de mérito: se trata de asignar bienes en concordancia con la contribución que uno hace a aquella forma de comunidad política que constituye la arena moral. En la concepción típicamente moderna, la justicia es una cuestión de igualdad fundamental.¹¹⁶

La aportación de MacIntyre es aleccionadora y justifica lo que líneas atrás, en el preludio, nos atrevimos a decir que en los griegos no existía el concepto de conciencia moral y tampoco un concepto de responsabilidad. En relación al primero, MacIntyre nos deja entrever que no es lo mismo ser un agente moral a tener conciencia moral. Un agente solo lleva acabo el mandato de la sustancia, sin dudar que el mandato es el correcto; por el contrario, en la modernidad si se construye un concepto de conciencia moral, en el que sujeto duda de lo que necesariamente es correcto, por lo

¹¹⁶ MacIntyre, Alasdair, *La relación de la filosofía con su pasado*, Barcelona, Paidós, 1990, p. 49.

cual deja de ser agente, y se vuelve consciente de que él puede determinar teleológicamente que es lo correcto. Es decir, los fines determinan el sentido de lo correcto. Concomitante a ello, se vuelve responsable de su propia consciencia moral.

Recordemos que moral y política en la Grecia clásica iban de la mano, mientras que en la moral moderna hubo una separación con respecto a la política que marca el inicio de la filosofía política moderna, la cual se convierte en ciencia política. Ya no interesa el “deber ser” y los principios universales y perennes del comportamiento humano, sino simplemente entender el “ser” del comportamiento del hombre en sociedad.

La libertad de los antiguos está íntimamente ligada a la concepción republicana y la libertad de los modernos a la concepción liberal. Ambas son antagónicas. La tradición republicana vindica los ideales clásicos de participación y compromiso ciudadano con el bien público presentes en los máximos propósitos de la libertad de los antiguos, es decir, el autogobierno. Por el contrario, el liberalismo ha seguido, en la mayoría de sus vertientes, la concepción moderna de la libertad como ausencia de interferencia, y con el presupuesto de que no hay nada inherentemente opresivo en el hecho de que algunos tengan poder de dominación sobre otros.

Con ello, Constant, trata de dar cuenta de una discontinuidad entre los antiguos y los modernos, al rescatar que se vuelve inviable apelar a viejos ideales en hombres nuevos. Con ello, podemos concluir que los mismos problemas que anunciamos en el apartado anterior, respecto a la tragedia antigua y moderna; también pueden reflejarse en la libertad antigua y la libertad moderna.

1.3 Los dos tipos de libertad: positiva y negativa

Desde la postura de Berlin la libertad antigua es la libertad positiva y la libertad moderna es la libertad negativa. Mostramos anteriormente que el concepto de libertad antigua es una idea ambigua, que ha permitido las generalizaciones o, bien, los reduccionismos. Hablamos la importancia de las ideas núcleo para la historia de las ideas y, por supuesto, para Berlin. Nuestra conclusión es que el pensador ruso parte de una falacia de petición de principio; es decir, que, si en la modernidad está justificado y legitimado el concepto de libertad moderna o negativa porque está reconocido, por lo menos, para el mundo occidental un contexto de enunciación; por lo tanto, necesariamente también, debe justificarse que existió un concepto de libertad antigua o positiva. Ante ello, aducimos que el pensador de Riga traspola entre ideas y conceptos sin justificarlo plenamente. Sin embargo, no está de más hacer un recorrido sobre las supuestas rupturas entre las dos libertades, cuando tal vez lo correcto es hablar de discontinuidades.

En relación a la primera, ya hemos indagado en varios de sus rasgos en los apartados precedentes. La *libertad positiva* la define como:

El sentido «positivo» de la palabra «libertad» se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no por fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mis propios actos voluntarios y no de los de otros hombres. Quiero ser un sujeto y no un objeto; quiero persuadirme por razones, por propósitos conscientes míos y no por causas que me afecten, por así decirlo desde fuera. Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por la naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como humano, esto es, concebir y realizar fines y conductas propias.¹¹⁷

La *libertad positiva* se deriva del deseo del individuo de autogobernarse, de ser realmente dueño de sí. Esta libertad proclama un acto de liberación de las fuerzas internas y externas, que impidan que el “yo” sea su propio amo. La batalla se libra

¹¹⁷ Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 217.

dentro del propio hombre. Implica no solamente el rechazo del despotismo, sino también del paternalismo. Esta es la razón del porqué la libertad positiva se justifica que sea coaccionada en pos de una libertad superior. Safranski resume sus postulados lacónicamente:

Se creía saber qué y quién es el hombre, y cuál es el fin para el que éste debe formarse, [...] originalmente oponía la autodeterminación a la determinación extraña, el plan de la propia razón a la dependencia de la causalidad y del destino; frente al desperdicio del tiempo en la vida, insistía en su aprovechamiento infatigable; y frente a la actitud indiferente de dejar que las cosas sigan su curso apelaba al esfuerzo del perfeccionamiento propio. Se confiaba en los fundamentos y no se quería saber nada de los abismos. Se mantenía en pie la prudente frase de Hegel sobre el pecado: «El conocimiento sana las heridas en las que él mismo consiste».¹¹⁸

En referencia a la segunda, el profesor de la Universidad de Oxford, colige: “Normalmente se dice que soy más libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres infieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Si otros me impiden hacer algo que antes podía hacer, entonces soy en esa medida menos libre [...].¹¹⁹ Por lo tanto, la *libertad negativa* nace de un impulso en contra de la coerción, de todo impedimento externo que impida la propia voluntad. Se es más libre cuando se encuentran menos obstáculos para decidir la propia vida. Mientras menos autoridad existe sobre la conducta se es más libre, sin la interferencia de voluntades ajenas. Hobbes, Constant, Bentham y Mill defendieron con mayor ahínco esta idea de libertad. Hobbes en el *Leviatán* sostiene que: “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento)”.¹²⁰ Por tanto, Hobbes se inclina por la libertad negativa porque sólo en ella puede haber efectivamente una teoría de las garantías individuales, pero en detrimento de interferencias legales o institucionales. Por otro lado, que pasa

¹¹⁸ Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 158.

¹¹⁹ Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, p. 208.

¹²⁰ Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 1987, p. 171.

con los obstáculos internos, ya sea por mis deseos o motivaciones, los cuales no contempla ni Hobbes ni Bentham. Safranski recalca que en la libertad negativa:

Aquí reinaba una actitud más comedida y escéptica. Más comedida, porque el pensamiento no giraba en torno al poder y a la pregunta cuál es la imagen del hombre que puede imponerse con su ayuda. Si para los adictos al concepto positivo de libertad era decisiva la pregunta de quién domina y cómo se toma en sus propias manos el poder del Estado, por el contrario, para los adictos a la libertad negativa todo se cifra en cómo puede mitigarse el poder del Estado. Son escépticos porque saben que el poder puede seducir una y otra vez para el abuso.¹²¹

Taylor aduce que “la libertad de un hombre puede ser restringida tanto por obstáculos externos como por obstáculos motivacionales internos. [...] La libertad no puede ser la mera ausencia de obstáculos externos, porque también hay barreras internas”.¹²² Según Sermeño, Taylor hace una distinción oportuna entre ambas libertades, pero, a la vez, existe un entreveramiento entre las mismas.

Para Taylor, otra manera quizá más apropiada de entender la distinción entre libertad negativa y positiva se encuentra asociada a la diferencia que existe entre la noción de “oportunidad” y “ejercicio”. De esta suerte resulta muy claro que la libertad positiva necesariamente está vinculada con el concepto de ejercicio. En cambio, la libertad negativa, en su versión más radical, puede apoyarse simplemente en el concepto de oportunidad. Sin embargo, Taylor sostiene que en la gama de teorías negativas también las hay que incorporan una idea de autorealización. Son variantes menos extremas que identifican en los obstáculos internos trabas a la libertad de modo que, desde esta perspectiva, estar en condiciones de ejercer la libertad implica eliminar barreras internas, lo cual, opina Taylor, es imposible sin haberse autorealizado hasta cierto punto.¹²³

Es decir, la garantía de nula interferencia exterior es solo una condición necesaria, pero no suficiente, de la libertad. La distinción de Taylor esclarece la reyerta entre ambas libertades y anuncia que, entre el extremo de ambas, hay libertades intermedias

¹²¹ Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 158.

¹²² Taylor, Charles, *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 280.

¹²³ Sermeño, Ángel, “Benjamin Constant: vigencia y dilemas de la libertad de los modernos”, en Julieta Marcone, Sergio Ortiz y Angel Sermeño, *Los vértigos de la política: Una revisión desde la modernidad*, México, Ediciones Coyoacán, 2012, p. 261.

y circunstancias, que para ser superadas se deben encontrar puntos de contacto para la realización de las libertades de oportunidad y ejercicio. Pero, también, Taylor incluye la importancia de considerar en el abanico de la libertad negativa las imposibilidades de autorealización, dado que pueden interferir cuestiones de índole psicológico, sociológico, económico, social, etc. Si aceptamos que existen libertades intermedias entre los dos extremos la discusión se vuelve más rica y productiva. Lo que no se atreve a decir Taylor es que crear esas libertades intermedias no es necesariamente un monopolio del Estado, a través la creación normativa e institucional como pretendió preestablecerlo con cierta ingenuidad el liberalismo; que, por cierto, ya sea dicho de paso, no logró consolidarse como concepto y; por consiguiente, cayó en una simple ideología y para algunos pensadores en un mito, por lo menos para el caso de nos interesa, México (Abordaremos más profundamente estas aseveraciones en el último capítulo). También esas libertades intermedias primero deben surgir como “privilegios” y, segundo, que el Estado no es el único generador de normas y reglas que determinan las formas de comportamiento societal.

En un primer momento, Berlin argumenta que debe preferirse la libertad negativa por encima de la positiva. Posteriormente analizaremos los argumentos sobre esta elección que se contradicen con su pluralismo moral.

Berlin prefiere la libertad negativa sobre la positiva como ideal político, es en ésta donde se da la aplicación del pluralismo moral. Empero es necesario hacer algunas aclaraciones de porqué se inclina por la libertad negativa:

La libertad negativa no es un concepto absoluto, sino una magnitud variable, gradual. Consiste en el margen o alcance de las posibilidades que un sujeto puede plantearse como cursos posibles para su acción [...] esta libertad no consiste meramente en la ausencia de restricciones a la ejecución de las decisiones que el individuo tome, sino en la ausencia de límites a las decisiones que el individuo puede plantearse. No falta esta libertad cuando carezco de los instrumentos (materiales, intelectuales, económicos [...]), sino cuando se eliminan opciones del campo de las que puedo plantearme.¹²⁴

¹²⁴ Garcia Amado, Juan Antonio, *El derecho y sus circunstancias*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2010. pp. 706-707.

Esta aclaración permite comprender que las autolimitaciones son limitaciones en sí mismas, al disminuir el número de posibilidades que puedo tomar en consideración. Porque, insiste Berlin, esa libertad “es tener oportunidad de acción, más que la acción misma [...] La libertad es la oportunidad de actuar, no el actuar mismo”.¹²⁵ La coacción no proviene de uno mismo sino de otros. Pero esta coacción no tiene nada que ver: en primer lugar, con la clase social; en segundo, con la absolutización de la libertad. Existen otros bienes importantes, como la justicia y la igualdad. El énfasis en la libertad negativa le da cierta forma a la sociedad por la que Berlin aboga, pero no excluye otras consideraciones ni las anula siempre; posteriormente, no se debe confundir la libertad con las condiciones para su ejercicio. Una cuestión es lo que la norma me permite hacer y otra lo que mis circunstancias me permiten hacer y; por último, no es lo mismo libertad negativa que libertad política, porque obedecen a preguntas diferentes. La libertad política es aquella que defendía Montesquieu, la cual consiste en la seguridad personal que el ciudadano experimenta al cobijo de las leyes y de la Constitución, poniendo límites al gobierno. Berlin se muestra escéptico ante la libertad política:

Pero, ¿qué es la libertad? Montesquieu dice que no es idéntico al permitirse el hacer cualquier cosa que uno desee, pues esto podría conducir a la anarquía, y así al despotismo al que inevitablemente se recurre para suprimirla. Tener libertad es, en la famosa fórmula [de Montesquieu] “ser capaz de hacer lo que uno debe querer, y no ser obligado a hacer lo que uno no debe querer”. Pero, ¿quién nos dirá lo que uno debe querer? Las leyes. Libertad es [Montesquieu] “el derecho de hacer cualquier cosa que la ley permita” [...]¹²⁶

Para Montesquieu “entre más se respetan las leyes, más libre se es”, en apariencia es una postura bastante tentadora. Berlin, sin embargo, manifiesta el problema de esta libertad en razón del origen de estas leyes. Es decir, quién es el creador de estas leyes, y si son justas o injustas para ser obedecidas. Tierno Galván en la introducción *Del espíritu de la Leyes* anuncia un párrafo del ensayo *Las causas de la grandeza de los romanos y su decadencia* de Montesquieu: “El amor a nosotros mismos, el deseo de conservarnos se transforma de tantas maneras y obra por principios tan contrarios,

¹²⁵ Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, México, FCE, 1998, p. 49.

¹²⁶ Berlin, Isaiah, *Contra la corriente*, México, FCE, 1998, p. 222.

que nos lleva al sacrificio de nuestro propio ser por amor a nuestro propio ser. Y tanto es el cuidado que ponemos en nosotros, que consentimos en perder la vida por un instinto natural y oscuro que hace que nos queramos más que nuestra vida misma”.¹²⁷ Existe una idea de autodestrucción en Montesquieu del hombre y todo lo que crea como condición congénita que lo lleva a su propio aniquilamiento; es decir, autodestrucción equivale a desmesuramiento, al engrandecimiento sin equilibrio que lo condena a la decadencia. Parece ser que Montesquieu atisba indirectamente, mucho antes que la psicología y el psicoanálisis, que el hombre sufre de un inconsciente patológico que no puede controlar. Tal vez, también por ello sea considerado el artífice de la separación de poderes. Al respecto, Safranski argumenta en relación a Montesquieu:

La división de poderes es una consecuencia de la imperfección humana. No sería necesaria si en el hombre hubiera una unidad de poder y bondad. Lo dicho no se limita a la sociedad; sería razonable de que el individuo se aplicara a sí mismo el principio de la separación de poderes. Es un ser dividido en sí, y quizás incluso desgarrado, lo cual exige que a los impulsos de la naturaleza se opongan los fundamentos de la razón. El individuo debe crear en sí un equilibrio de los diversos poderes que lo determinan. Por lo tanto, el principio de la división de poderes no sólo tiene validez para los cuerpos políticos, sino también para los individuos particulares.¹²⁸

Aunque el barón reconoce que cada cultura tiene sus propios valores y su forma de comportarse por diferentes factores intrínsecos a ella misma y, por consiguiente, crea sus leyes bajo dichos parámetros; también se puede argüir que reconoce que esos valores, costumbres y leyes pueden desvirtuarse, exagerarse por la tendencia del hombre al engrandecimiento y el enaltecimiento de la cultura a la cual pertenece.

La libertad negativa no debe verse separada de la libertad positiva. Se ejerce la libertad positiva cuando sin coacción de “otro”, personalmente se decide a cuál de las puertas existe la posibilidad de entrar, en ejercicio de la autonomía, a través del “yo” individual. Para Berlin, la libertad positiva se trata de “qué o quién es la causa de control o

¹²⁷ Galván Tierno, Enrique, en Montesquieu, Barón de, *Del espíritu de las Leyes* [Introducción], Madrid, Técno, 2010, p. XXXVII.

¹²⁸ Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000, p. 162.

interferencia que puede determinar que alguien haga una cosa u otra”.¹²⁹ Ya dijimos que puede ser una causa interna o externa. La primera puede ser psicológica y, la segunda, ideológica.

La crítica que podemos hacer a Montesquieu sobre su concepto de libertad política es que se queda a un nivel de idea abstracta, ambigua y poco abarcativa. Cuando el juez de Burdeos nos dice que “entre más respeto las leyes, más libre soy”, como un aristócrata, tiene presente que esas leyes que te hacen libres, solamente pueden ser creadas por el rey y, cierto modo por la Iglesia. Recordemos que todavía no estaba la impronta del absolutismo, que apenas estaba sumergiéndose en el crisol del *Antiguo Régimen*, por lo cual todavía no reconocía los derechos de la burguesía, la educación no solo para la aristocracia, sino para un mayor número de personas, que la concentración de la riqueza no estuviera bajo el monopolio del Rey, los aristócratas y la Iglesia, entre otras razones. En resumen, la libertad política de Montesquieu está sujeta a que el único creador de esas leyes es el Rey; por lo cual, no pueden garantizar libertad porque son creadas por el represor. Y ni hablar del reconocimiento de otros agentes de la creación normativa o el reconocimiento de un pluralismo de valores que determinen esas leyes.

No obstante, la crítica a la separación entre libertad positiva y negativa de Berlin han suscitado dudas:

La mayoría de los lectores de Berlin extraen la idea de que la diferencia entre la libertad negativa y positiva es una diferencia entre “libertad frente a” y “libertad para”. [...] Esto es un error. Si existe una diferencia entre libertad negativa y positiva, no es esta. La distinción entre “libertad frente a” y “libertad para” es engañosa, lo cual se comprueba si advertimos que todas las libertades son tanto libertades “frente a” como libertades “para”. Tomemos la libertad que tomemos, será tanto libertad frente a como libertad para. Pensemos, por ejemplo, en el tipo de libertad tan apreciada por los defensores de la libertad negativa (y que Berlin aprecia): la libertad religiosa de las personas. ¿Se trata de una libertad “frente a” –libertad frente a la imposición del Estado que le dice a uno

¹²⁹ Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, México, FCE, 1998, p. 220.

qué religión puede practicar-? ¿O se trata de libertad “para” –libertad para practicar la religión que elija-?¹³⁰

Swift manifiesta que la diferencia de la libertad negativa y positiva es una tautología según el ángulo que se le analice. Cualquier libertad, reconocida como libertad negativa o positiva, necesariamente es justificada desde ambas posturas. Sí la analizamos como “libertad frente a” se enaltece la libertad negativa; sí la analizamos como libertad “para” se pondera la libertad positiva. Swift da un ejemplo, la libertad religiosa. Se trata de una libertad negativa “frente a” la defensa de imposición del Estado que pretenda influenciarnos sobre que religión profesar y; también, una libertad positiva “para” elegir que religión practicar. Sin embargo, Swift también comete un error al limitar la libertad positiva. Podríamos exponer este error con otro ejemplo verídico de cómo si es posible que no haya interferencia en la libertad negativa; pero si interferencia en la libertad positiva. Precisamente, el ejemplo es en relación a la laicidad a nivel constitucional en México. En sí, la ambigüedad se mantuvo por muchos años, desde la promulgación de la constitución de 1917 hasta una reforma al artículo 24 constitucional el 19 de julio de 2013. En dicha reforma se modificó la redacción del primer para quedar como sigue: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado (...)”. La modificación es importante, pues anteriormente la constitución de 1917 decía, en el mismo artículo 24, primer párrafo: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituya un delito o falta penados por la ley”.¹³¹

Si nos percatamos la constitución del 17 mencionaba la libertad del hombre de profesar la creencia religiosa que más lo agrade, lo que parecía sugerir que todos los seres humanos tienen una convicción religiosa, excluyendo de esta manera los ateos y agnósticos. La interferencia en la libertad positiva va más allá de elegir profesar determinada religión, como anuncia Swift. La radical interfeerencia va más allá, el

¹³⁰ Swift, Adam, *¿Qué es y para qué sirve la filosofía política: guía para estudiantes y políticos?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, pp. 86-87.

¹³¹ Gobierno del Estado de México, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos 1917*, México, 2008, p. 70.

gobierno mexicano garantizó parcialmente la libertad “para” elegir una religión; pero negó la libertad “para” no profesar una religión. Con este ejemplo hacemos manifiesto dos errores Berlin: primero el defender la libertad negativa, soslayando la libertad positiva y; segundo, pretender separar la libertad negativa y positiva, cuando no es una sin la otra. Con mayor razón en la defensa a nivel constitucional. Este error de Berlin se debe al no haber creado ni dimensionado una propuesta práctica normativa que le permitiera percatarse de cómo coadyuvan ambas libertades. Por lo cual, no podemos sostener a través de la historia de las ideas de Berlin que entre ambas libertades haya existido una ruptura; por el contrario, la libertad positiva permitió en la modernidad que la libertad negativa no se quedara como una simple abstracción, como acertadamente criticaba Hegel. Así también lo arguye Leyva:

Este primer plano nos ofrece así una representación abstracta de la libertad, una «libertad negativa» o «libertad del entendimiento» que constituye su realización sólo como una «furia de la destrucción». Esta determinación de la voluntad como universalidad abstracta es para Hegel incorrecta por ser unilateral, pues la voluntad contiene en segundo lugar, también un momento de diferenciación y determinación de un contenido y de un objeto mediante el cual ella adquiere existencia. Se trata aquí, afirma Hegel, de un segundo momento, el de la finitud o de la participación, que suprime y a la vez integra a la negatividad abstracta del primer momento de universalidad. En este segundo momento la voluntad se dirige hacia algo y, en este movimiento, adquiere una determinación. No se trata ahora de un mero querer abstracto e indeterminado, apunta Hegel, sino de un querer *algo*.¹³²

Por lo cual, se sostiene nuestra hipótesis de que libertad positiva simplemente fue una idea que no se volvió concepto. Realmente la libertad positiva se vuelve concepto en un contexto de enunciación en la modernidad y sigue persistiendo hasta nuestros días. En contraposición, la libertad negativa, se queda en un nivel de derecho abstracto, donde es todo y, a la vez, nada. Esta abstracción de la libertad negativa es expresada en las propias constituciones y demás leyes secundarias, posibilitando la desigualdad. Realmente la desigualdad es constitutiva a la libertad negativa. Ocasionando que sólo

¹³² Leyva, Gustavo, “Desde la libertad de la voluntad hacia la inacabada institucionalización de la libertad”, en Miguel Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad*, Madrid, Anthropos, 2014, pp. 165-166.

sea una idea abstracta que no logra convertirse en concepto en un contexto de enunciación. Para que efectivamente se convierta en un concepto necesariamente necesita de la libertad positiva.

Lo cierto que, podría resultar un círculo vicioso diferenciarlas radicalmente. Tal vez, que debería ocupar nuestra reflexión sería encontrar los “mediadores evanescentes” que las interconectan para poder dirimir controversias o dilemas entre ambas, a través de argumentos que posibiliten una ponderación. Recordemos que, al final de cuentas, lo que busca esta investigación es cómo llevar a la praxis, ya sea en la esfera política como en la jurídica. Al respecto Berlin manifestó, respondiendo a MacCallum, que fue el primero en hacerle esta crítica, de la tautología de separar ambas libertades:

Las cuestiones «quién manda» y «en qué ámbito mando yo» no puede considerarse completamente distintas. Yo quiero determinarme a mí mismo y no ser dirigido por otros, por muy sabios y benevolentes que éstos sean; mi conducta lleva un valor insustituible por el sólo hecho de ser mía, y no una conducta que me han impuesto. Pero yo no soy, ni puedo esperar ser, totalmente autosuficiente o socialmente omnipotente. [...] A mí esto me parece un error. Un hombre que luche por liberarse de sus cadenas, o un pueblo que luche por liberarse de la esclavitud, no necesita dirigirse conscientemente a ninguna otra situación determinada. No es necesario que el hombre sepa cómo va a utilizar su libertad, lo único que quiere es quitarse el yugo de encima; e igualmente eso es lo que quieren las clases sociales y las naciones.¹³³

El argumento de Berlin suena contundente, no obstante, parte del problema radica en el “pero” que él mismo anuncia: “Pero yo no soy, ni puedo esperar ser, totalmente autosuficiente o socialmente omnipotente”. Realmente la aceptación de un pluralismo de valores objetivo radicaría en el hito de aceptar que los seres humanos somos seres tremendamente vulnerables, y que podemos sufrir paradójicamente un inclusión-exclusiva o viceversa, exclusión-inclusiva. La interferencia en mi libertad sirve como protección contra el otro que quiera abusar de mi vulnerabilidad; pero también, como protección contra mí mismo de no ser consciente de mi propia vulnerabilidad. Lo que olvida el profesor de Oxford, a nuestro parecer, que el ser humano es potencia, pero

¹³³ Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2008, p. 74.

también impotencia; nunca es acto. Por lo cual, el ser humano siempre está deviniendo, aunque él tenga la ilusión de permanecer indistinto.

También, Holmes, tiene argumentos, un tanto utilitaristas a favor de no ver a las dos libertades como polos opuestos, sino que pueden coadyuvar ambas para “desembarazar” un tanto a la esfera privada y la pública.

En general, los estudiosos de la “libertad negativa” han descuidado la función de desembarazarse o de simplificar la función de la agenda de los derechos privados. [...] Más ¿por qué no invertir la imagen y examinar qué beneficios redituará a la vida pública el excluir de la agenda pública ciertos asuntos? La libertad negativa “privatiza” ciertas cuestiones, suprimiéndolas de la lista de los problemas que deben resolverse políticamente. Esta táctica de desahogo hace que todas las controversias restantes resulten más fáciles para un acuerdo. Cuando ésta se ve desde un ángulo ligeramente distinto, lo que antes semejaba un recurso protector aparece ahora como una estrategia de descargo.¹³⁴

Las leyes mordaza (*Gag Rules*) propuestas por Holmes, aparte de utilitarias al desembarazar a al poder judicial, anuncian la importancia de la libertad republicana, de sí interferencia, no dominación. Desde que analizamos la tragedia, indagamos que los seres humanos tendemos a inclinarnos por los valores más bajos y no por los valores más altos y sublimes. Lo mismo pasa con los principios, tendemos a sacrificar los principios más perdurables y sublimes de la vida humana por placeres y beneficios más inmediatos.

Holmes denomina estos casos “leyes mordaza” [*Gag Rules*]. Su fundamento lo hallaremos en un simple principio de racionalidad: los ciudadanos somos miopes. Tenemos poco dominio de nosotros mismos, somos lamentablemente indisciplinados y siempre tendemos a sacrificar principios perdurables en aras de placeres y beneficios inmediatos. “Una Constitución es el remedio institucionalizado contra esta miopía crónica: quita poderes a mayorías temporales en nombre de normas obligatorias. Una Constitución es como un freno, mientras que el electorado es como un caballo

¹³⁴ Holmes, Stephen, “Las reglas mordaza o la política de omisión”, en John Elster y Rune Slagstad (Comps.), *Constitucionalismo y democracia*, México, FCE, 2017, pp. 53-54.

desbocado”. [Las leyes mordaza] constituyen casos de autocensura estratégica que justifican la autorrestricción como una medida de carácter estrictamente racional.¹³⁵

De ahí, que Holmes no esté de acuerdo con Berlin:

Según Isaiah Berlin “no existe una conexión obligada entre la libertad individual y el gobierno democrático”. Esta conexión, continúa diciendo, “en buena medida es mucho más tenue de los que les parecía a muchos partidarios de ambos”. Si mi sugerencia encierra algún mérito, Berlin está equivocado al menos en parte: los derechos privados contribuyen de manera vital con el gobierno democrático para acabar con las dispuestas irresolubles de la esfera pública. Al reducir la agenda política a problemas susceptibles de resolverse mediante su discusión, ciertos derechos individuales, cabe decir, se hallan subordinados al autogobierno. Una vez más, señalamos que su función no sólo consiste en proteger lo privado, sino también en desembarazarse de lo público.¹³⁶

Una de las grandes enseñanzas de los griegos, de la cual colige Berlin es que los humanos tendemos a la *idiotés*, término griego que significaba: *vivir ensimismado en sí mismo*. En su texto, “El nacimiento del individualismo griego”, arguye: “*Idiotés* significa simplemente «ciudadano privado», pero en la medida en que tal persona se ocupa de sus cosas en detrimento de las de la ciudad, puede ser un término peyorativo, igual que la palabra moderna etimológicamente ligada a ella”.¹³⁷ Al respecto Ruiz Soroa, anuncia que el ciudadano privado desde tiempos antiguos tiende a desembarazarse de la vida pública y, que esto, es aprovechado por los políticos:

Alrededor de 530 a. C. el tirano Pisístrato espetó a sus ciudadanos atenienses una ominosa advertencia: «Vosotros acupaos de vuestros *ídía* (los asuntos particulares de cada uno) que yo me ocuparé de los *koiná* (lo común, lo de todos)». De esta forma, el tirano reducía a los demás a la condición de *idíótai* como persona que sólo se ocupa de sus negocios privados, de sus goces y felicidad particular, [...]. El equivalente en latín del «idiotés» griego es el «privatus», que para los romanos significaba literalmente eso, el ser privado de algo valioso, es decir, uno que llevaba una existencia incompleta e imperfecta.¹³⁸

¹³⁵ Curcó, Cobos Felipe, “Derechos, constitucionalismo y democracia”, en Paulette Dieterlen (Comp.), *Los derechos económicos y sociales. Una mirada desde la filosofía*, México, UNAM/IIJ, 2010, p. 77.

¹³⁶ *Idem.*, p. 154.

¹³⁷ Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2008, p. 332.

¹³⁸ Ruiz Soroa, José Ma., *El esencialismo democrático*, Madrid, Trotta, 2010, 47.

No podemos soslayar que la idiotez humana es inconmensurable y combinada con la estolidez y la terquedad, el infierno. Nos parece una crítica rotunda a la libertad negativa, cómo pretender no interferir en la voluntad y los deseos de las personas cuando estos comúnmente tienen a ensimismarse en su propio yo. Más adelante, en la investigación, vislumbraremos a través de Scheler, que la mayoría de las personas no tiende hacia los valores más elevados como pretendía Nietzsche, sino a los más bajos e inmediatos. Y también recordemos que no hay valores individuales, por lo menos, sí nuestra pretensión es que se conviertan en valores colectivos. Un valor en pocas personas, no sirve de muchos; ese mismo valor en muchas personas cambian la historia.

La modernidad no es la excepción, con mayor razón se agudiza en las democracias representativas, al privilegiar la vida privada sobre las obligaciones de lo público, ésta se delega en los representantes supuestamente expertos:

Pues bien, desde su mismo comienzo se escucha en la Modernidad occidental el persistente sonsonete de que el ser humano que habita en sus sociedades se ha vuelto un *idiot*; es decir, se ha convertido en un ciudadano demediado, ocupado sólo de su privacidad, absorto en su mismidad atomística, un *homo oeconomicus* dominado por su individualismo posesivo y, sobre todo, en una persona que deja sin rubor la gobernación de lo público en manos de una élite de políticos y burócratas autolegitimados por su alegada condición de expertos.¹³⁹

Pero, no solamente sobre la representación política estamos hablando, sino también hasta donde deben intervenir los jueces en las decisiones de la mayoría. Aquí se encuentra el hito de la reyerta entre constitucionalismo contramayoritario y democracia mayoritaria. Si se defiende, por un lado, la democracia como el acto de que las decisiones de la mayoritaria son inapelables y que órgano jurisdiccional simplemente debe obedecer el mandato de la voluntad popular representada en la “voluntad general” sustentada en la mayoría de las constituciones liberales democráticas. En el caso de la Constitución mexicana en el artículo 39; o bien, por otro lado, se defiende

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 48.

que las mayorías por un acto de *idiotez* consustancial al ser humano, a veces o comúnmente no saben lo que quieren y para ello debe intervenir un órgano jurisdiccional para defender a las mayorías de sí mismas; en éste caso se justifican las “leyes mordaza”. En este tenor se está defendiendo un constitucionalismo democrático de derecho que hoy se sustenta. También llamado, neoconstitucionalismo, el cual será analizado de manera prolija en el último capítulo de este trabajo.

Solo para ser cerrar la discusión en este apartado, pero a la vez, dejar la mella de lo que discutiremos en el último capítulo, y del problema que nos enfrentemos en la praxis de la ciencia jurídica actualmente ante el problema de la distinción o falsa distinción entre libertad positiva y negativa, anunciamos el argumento principal de uno de los juristas neoconstitucionalistas, que reflexionaremos a profundidad al final de este trabajo, nos referimos a Ferrajoli. El filósofo del derecho italiano nos hace conscientes de la discusión sobre como relacionar o confrontar un conflicto de derechos individuales y derechos privados. Ferrajoli hace una distinción sobre los derechos fundamentales, los divide en “derechos de libertad” y “derechos de autonomía”, de los cuales aclara:

Entre derechos de libertad y derechos de autonomía, unos y otros fundamentales, existe sin embargo una diferencia estructural indebidamente ignorada. Los derechos de libertad son libertades negativas sustraídas, en cuanto establecidas como universales, a la autonomía privada, y donde tengan rango constitucional, a la autonomía política. Los derechos de autonomía son por el contrario libertades positivas consistentes en *potestates agendi*, es decir, en la potestad de autodeterminarse, directamente en la esfera del mercado e indirectamente en la esfera pública de la política, mediante actos jurídicos potestativos. En este sentido, (derechos de) *libertad* y (derechos de) *autonomía* son figuras jurídicas distintas, no siendo reducibles las unas a las otras y pudiendo subsistir las unas independientemente de las otras. [...] los derechos de autonomía, a diferencia de los derechos de libertad, *son derechos-poderes*, que como todos los poderes lo están, en el Estado de derecho, sujetos a la ley.¹⁴⁰

Entonces, para Ferrajoli, los derechos de libertad son las libertades negativas, es decir, derechos públicos sustraídos de la vida privada; por el contrario, los derechos de

¹⁴⁰ Ferrajoli, Luigi, *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 296-297.

autonomía son libertades positivas en la esfera política y el mercado. Lo interesante en el filósofo del derecho italiano es que el sí separa a ambas libertades y, es más, pueden subsistir unas sin las otras. No obstante, si pueden chocar si no están limitados. El problema radica al afirmar que los derechos de autonomía son “derechos-poderes”. Las preguntas que surgen es que para la escuela *Begriffsgeschichte* (Historia de los conceptos) la libertad de autonomía surge en la antigüedad, y el poder es una categoría de invención moderna, ¿cómo pueden existir derechos de autonomía como “derechos-poder”?

Al inicio de esta investigación, mencionamos que nos atreveríamos a dar una pequeña diferencia entre ideas y conceptos. La cual nos permite hacer una distinción entre, por ejemplo, la tragedia antigua, y la tragedia moderna; la libertad positiva y la libertad negativa. Aseveramos que la tragedia en Grecia fue un concepto, una definición acabada, con cierta sistematización de la cual podemos dar cuenta, es decir, funcionaba como una estructura lingüística o, como dice Palti, como contexto de enunciación. A lo contrario, de la tragedia moderna, ésta no funciona como concepto, sino simplemente como una idea subyacente que está ahí, pero no es un referente de sentido para comprender a la modernidad. En el mismo tenor está la libertad positiva y la libertad negativa; pero de manera inversa. Para los antiguos la libertad es una idea, que está ahí presente o no puede estarlo. De ahí que para los griegos no haya un concepto determinado para nombrar lo que el mundo moderno denominó “libertad positiva”, lo más cercano que se tiene es el concepto *eleutheria* que era la ciudadanía en libertad; pero podría ser una tautología, separar ciudadanía de libertad en Grecia, debido que ser ciudadano implicaba necesariamente ser libre. Para Sloterdijk, la *eleutheria* significaba “el deseo de vivir autónomamente”.¹⁴¹ Pero, volvemos a la misma tautología sólo podían vivir autónomamente los ciudadanos libres. Es más, quien trata de crear un concepto de libertad positiva o antigua no es la antigüedad, sino los pensadores modernos. Por el contrario, con la libertad negativa o moderna sí podemos dar cuenta de una definición acabada, una estructura lingüística cargada de sentido, en un contexto de enunciación. Sin embargo, esta distinción nos sirve simplemente

¹⁴¹ Sloterdijk, Peter, *Estrés y Libertad*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2018, pp. 22-23.

como dispositivo de diferenciación; porque no resuelve el problema de fondo, que resulta en una paradoja: Si las ideas determinan a los conceptos o los conceptos determinan a las ideas, y en qué momento de esta simbiosis hace su aparición la ideología. Tema que no abordaremos en esta investigación, por sobrepasar la intención de ésta y, por supuesto, porque sobrepasa nuestra capacidad intelectual y de erudición. Pero queda como paradoja a resolver en discusiones posteriores.

1.4 Un tercer tipo de libertad: la libertad republicana

Weil vaticinaba que el primer hombre que llegara a Marte antes de tener derechos tendría obligaciones o deberes.¹⁴² En un primer momento, ¿quién le reconocería esos derechos? Nadie. Pero tendría obligaciones o deberes tan primigenios como alimentarse, buscar cobijo, seguridad para su sobrevivencia, entre otros. En un segundo momento los seres humanos tienen deberes para con otros miembros antes de tener derechos:

La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa.¹⁴³

El republicanismo sustenta que antes de anunciar una serie de derechos si no queremos que sean soslayados debemos cumplir primero con los deberes exigidos por una comunidad.

Al hablar de republicanismo nos referimos a esa larga tradición que tuvo sus orígenes en la Grecia estoica y la Roma clásica, particularmente en Cicerón. Nussbaum en el prólogo al libro *The Stoic Ideal of the City*, del reconocido erudito de la filosofía helenística, Schofield, arguye:

Schofield argues that the Greek Stoics conceived of an ideal city as a city in which distinctions of local origin, birth class, and even sex are treated as irrelevant to citizenship and civic functioning. The only significant fact about a person, from the political point of view, is the potential for virtue, and is a sufficient condition for citizenship in the ideal city.¹⁴⁴

¹⁴² Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, México, La nave de los locos, 1980, p. 40.

¹⁴³ Weil, Simone, *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996, p. 23.

¹⁴⁴ Nussbaum, Martha en Malcolm Schofield, *The stoic Ideal of the City*, London, The University Chicago Press, 1999, p. xii.

Por lo cual se anuncia un rompimiento entre el pensamiento político griego y el estoico. Los griegos se concentraban en la *polis*, en el cual no existía la obligación de respetar las demandas mutuas fuera de la *polis*. Mientras que el pensamiento estoico rompe con la idea de *polis* buscando una ciudad basada en las virtudes no identificadas con una identidad local, sino con una visión más cosmopolita.¹⁴⁵

El republicanismo resurge en el Renacimiento, principalmente en Maquiavelo. Con posterioridad, dice Pettit, “Suministró un lenguaje que dominó la política del Occidente moderno, y tuvo particular prominencia en el República holandesa, durante la Guerra civil inglesa y en el periodo que culmina en las Revoluciones Norteamericana y Francesa.”¹⁴⁶

Con posterioridad, la denominada Escuela de Cambridge (*Cambridge School*), que entre sus representantes se encuentran los historiadores Dunn, Skinner, Pocock, Pettit, etc., sostienen, principalmente Pocock, que el Maquiavelo del *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*¹⁴⁷ forma parte de lo que se llamó “el humanismo cívico”. Un movimiento nacido en la Italia del Renacimiento que se sirvió de las categorías ideadas por los teóricos de la República romana para organizar en términos de democracia el gobierno de la ciudad-Estado. Precisamente la crisis que sufrió en el *Quintueciento* la República Florentina a la que la fortuna –la marcha del tiempo histórico- abocaba a un proceso de transformación epocal donde los intelectuales levantarán la voz para recuperar la *virtù* constituye el foco de referencia que permite a Pocock acuñar su célebre “Momento maquiavélico”¹⁴⁸, es decir, el momento que marcó el fracaso de la democracia republicana y que conducía al absolutismo de la “razón de Estado” y lo que desembocaría, como hoy ya sabemos de sobra, en el liberalismo individualista de la sociedad de mercado:

El proceso de irrupción de la temporalidad en el pensamiento político fue defendido originalmente por Pocock. Éste lo asocia a lo que llama el “momento maquiavélico”: aquel en el cual se vuelve manifiesta la contingencia de los arreglos institucionales

¹⁴⁵ Vid., Martha Nussbaum, *La tradición cosmopolita*, Ciudad de México, Paidós, 2021.

¹⁴⁶ Pettit, Philip, *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 1998, p.38.

¹⁴⁷ Vid., Nicolás Maquiavelo, *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, Madrid, Alianza, 2000. Los primeros dos capítulos definen lo que significa ser libre, para con posterioridad, los siguientes capítulos, emprende la discusión sobre la libertad social en los cuales considera los fines y los propósitos que los hombres persiguen en la sociedad política.

¹⁴⁸ Vid., John, Pocock, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2008.

seculares. Es, afirma, “el momento en el tiempo conceptualizado en que la república es vista como confrontando su propia finitud temporal, como intentando mantenerse política y moralmente estable frente a un raudal de acontecimientos irracionales concebidos como esencialmente destructivos de todo sistema de estabilidad secular”.¹⁴⁹

En el republicanismo se encuentran dos supuestos. Primero, que los seres humanos son capaces de generar civilidad o virtud cívica y, segundo, que los seres humanos son intrínsecamente corruptibles, es decir, dadas ciertas condiciones, ejercerán el poder arbitrariamente. En éste último supuesto se percibe un cierto pesimismo y determinismo del hombre, lo cual, para algunos críticos, ambos supuestos implican una contradicción *per se*.¹⁵⁰

Son cuatro los grandes principios en que el republicanismo cívico sustenta su concepción de la libertad: el entendimiento del poder como una realidad colectiva, su énfasis por hacer de la libertad positiva un supuesto previo y primigenio de la libertad negativa, la insistencia en la preservación de la *virtù* como *conditio sine qua non* de la supervivencia de la democracia y, por último, la educación cívica: “Intentaré mostrar que una tradición de pensamiento más temprana y ahora desechada la idea negativa de la libertad como mera ausencia de obstrucción para el obrar de los agentes individuales en la prosecución de los fines elegidos por ellos, se combina con las ideas de virtud y servicio público precisamente en la forma en que en la actualidad todas las partes en disputa consideran imposible hacer sin incurrir en una incoherencia”.¹⁵¹ Se sostiene que, si el hombre no es dueño de su comunidad, si el ciudadano no ejerce el autogobierno, ¿cómo se puede aspirar a disfrutar de un ámbito de libertad negativa, si en un primer momento no gozamos de una libertad de ejercicio para poder aspirar a una libertad de oportunidad? Por último, el republicanismo reserva a la *virtù* ciudadana la condición de supremacía de la democracia, por encima de las instituciones y de los factores normativos, claro, sin detrimento de estos últimos. Es en el espíritu y no en las leyes, el respeto del actuar cotidiano, a los postulados de principios y no a los

¹⁴⁹ Palti, Elías, *La invención de la legitimidad*, México, FCE, 2005, pp. 54-55.

¹⁵⁰ *Vid.*, Olof Page, “La República imposible”, *Ideas y Valores* [Revista], Número 143, Bogotá, agosto de 2010, pp. 137-159.

¹⁵¹ Skinner, Quentin, “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 232.

órganos del Estado donde reside el remedio a la corrupción; es decir, no hay democracia sin ciudadanos dispuestos a obrar virtuosamente, a elevar el *vivere civil* (vivir civil) a la condición de *virtù*. Pero la *virtù* republicana exige una cualidad y requiere un atributo. La cualidad es la excelencia civil: el hombre orienta su actuar más allá de sus propios intereses hacia la consecución del bien de la ciudad; el atributo consiste en el coraje cívico, en el arrojo para batirse por el interés colectivo sin reparar en las consecuencias que para la propia persona pueden deparar las acciones. Skinner sintetiza: “Maquiavelo simplemente reitera el mismo oxímoron clásico: el precio que tenemos que pagar para gozar de determinado grado de libertad personal con determinado grado de seguridad constante, es la servidumbre pública voluntaria”.¹⁵² Para Berlin, Maquiavelo, es el primer pensador en darse cuenta de la necesidad de elegir entre sistemas morales distintos, que se autoexcluyen entre sí: “Así, y sin que puedan en modo alguno declararse falsos, «no todos los valores supremos perseguidos por la humanidad hoy o ayer son compatibles entre sí». Esa constatación, agrega, socavó su «supuesto anterior, basado en la *philosophia perennis*, de que no puede haber conflicto entre los fines genuinos y que existen respuestas verdaderas a los problemas cabales de la vida».¹⁵³

“La originalidad de Maquiavelo”¹⁵⁴, como titula su trabajo sobre el florentino, Berlin estriba en el tesón por diferenciar dos ideales incompatibles: el cristiano y el pagano. Para Maquiavelo la elección entre valores cristianos como la caridad, la piedad, la salvación, el desprecio del mundo, la tolerancia o el perdón implican una clara contraposición con los valores paganos del orden, la valentía, la disciplina, el vigor, los logros públicos o la autonomía. Maquiavelo afirmaría la incompatibilidad entre ambos conjuntos de valores, porque la moral cristiana no puede fundar un modo de vida político libre y legítimo. Por lo tanto, el choque trágico entre ambas posturas es ineludible. Aguilar y Chaparro coligen: “Berlin afirma que no nos hallamos ante ningún tipo de emancipación de la política respecto de la ética. Que lo que la obra del florentino nos expone es el hecho de que existen dos ideales de vida incompatibles, dos

¹⁵² *Ibidem.*, p. 251.

¹⁵³ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Madrid, Península, 1995, p. 6.

¹⁵⁴ Berlin, Isaiah, “La originalidad de Maquiavelo”, en *El estudio adecuado de la humanidad*, México, FCE, 2009, pp. 169-227.

moralidades diferentes y discordantes”.¹⁵⁵ Con ello, el británico rompe con la interpretación general de Maquiavelo como padre de la Filosofía Política moderna, en razón que separa ética y política. El filósofo Leo Strauss, entre otros, sustenta esta idea: “De acuerdo con Strauss, Maquiavelo es el iniciador de la filosofía política moderna. Él representa una ruptura radical con la tradición clásica [...]. Strauss considera que los puntos de ruptura fundamentales entre la filosofía clásica y moderna se refieren a la moralidad y a la conciencia de la historicidad. [...] La filosofía política moderna deriva un modelo de actuar efectivo y realista en la política, a partir de una descripción fáctica de la política, eliminando toda base moral”.¹⁵⁶

En referencia a la propuesta republicana, Philip Pettit nos anuncia que ante las posibilidades de la libertad positiva como libertad de ejercicio y la libertad negativa como libertad sin interferencia, existiría una tercera que denomina: libertad como no dominación.

Hay dos razones para pensar que la concepción de la libertad como no-dominación es la noción de libertad que se halla en la tradición republicana. La primera es que la tradición republicana, a diferencia del punto de vista modernista, la libertad se presenta siempre en términos de oposición entre *liber* y *servus*, entre ciudadano y esclavo. Puede haber esclavización y dominación sin interferencia. [...] La segunda razón es que la libertad se ilustra en la tradición republicana de modo tal, que no sólo puede perderse la libertad, sin que medie interferencia alguna, sino que también puede haber interferencia, sin que el pueblo pierda libertad. El sujeto de la interferencia no-dominadora que tenían en mente los republicanos era el derecho y el gobierno que se da en una república bien ordenada.¹⁵⁷

La tradición republicana es contundente a la hora de presentar la libertad como lo opuesto a la esclavitud. Esta visión es consciente que el esclavismo clásico ha mutado en una diversidad de esclavismos con tintes modernos y posmodernos que, en la actualidad, se asientan en una estratagema capitalista-laboral y estructuras de poder que no necesariamente interfieren directa o indirectamente en oposición a la libertad

¹⁵⁵ Del Aguilar, Rafael y Sandra Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 242.

¹⁵⁶ Velasco, Gómez Ambrosio, *Teoría política: Filosofía e historia*, México, UNAM, 1999, pp. 41-42.

¹⁵⁷ Pettit, Philip, *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 51-52.

negativa. En un segundo momento, Pettit, nos hace conscientes que no solo se puede perder la libertad sin interferencia por cuestiones de dominación, sino, lo más importante que no se pierde libertad por interferencia en las decisiones del pueblo. Por el contrario, es necesaria esa interferencia para el cumplimiento de la libertad republicana como signo de las obligaciones cívicas en pos del bien público. Skinner sintetiza la prioridad de los deberes sobre los derechos: “La visión republicana de la política [...] contiene una advertencia que [...] difícilmente nos podemos permitir ignorar: a menos que coloquemos nuestros deberes antes que nuestros derechos, esos derechos resultan socavados”.¹⁵⁸ Es decir, la libertad sólo se da en la acción y en el sacrificio que realizamos en favor de toda la comunidad, contraria a la visión típica del liberalismo, donde los derechos obtienen primacía sobre los deberes, los individuos sobre la comunidad política, las libertades negativas sobre las libertades positivas. Pettit también nos habla de dos exigencias a las que debemos someternos:

En el *Empire of law* republicano, sin embargo, hay dos exigencias fundamentales dentro de este ámbito que se encuentran ligadas entre sí: en primer lugar, todas las personas de un territorio deben someterse al Derecho vigente, pues sólo este impide que la arbitrariedad impere en las relaciones entre los agentes. En segundo lugar, debe haber un ejercicio de poder que sea regulado o que vaya de acuerdo con la ley, pues ese ejercicio garantiza que todos se sometan al Derecho. Sólo así es posible que el ejercicio mismo del poder no sea arbitrario.¹⁵⁹

Pues bien, la aspiración de Skinner, Pocock y Pettit es mostrar la posibilidad de una libertad republicana comprometida con el bien público y el pluralismo y que no reposa en monismo y homogeneidad alguna. Berlin, el cual nunca discutió esta libertad, simplemente la pasó por alto.

Para el republicanismo no es posible pensar la libertad o la justicia simplemente como un determinado reparto de opciones de acción cuyo fin sea ajustar las distintas formas de maximización de posibilidades y la adecuación de las distribuciones. Por el contrario, la libertad describe primordialmente *una relación de los actores entre sí*, en la cual los actores y la relación misma no dependen de otro, sino que en ella los actores tienen

¹⁵⁸ Skinner, Quentin, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 309.

¹⁵⁹ Niederberger, Andreas, “¿Cuánto orden necesita la política?”, en Ramón Alvarado, Gustavo Leyva y Sergio Pérez (Eds.), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, México, 2018, p. 111.

conciencia de cómo está constituido el espacio de la acción social. Por tanto ser libre significa, primeramente, poseer un estatus en el espacio de acción social que no está condicionado ni por ordenaciones contingentes de recursos y necesidades, ni tampoco por las decisiones de un tercero.¹⁶⁰

Por consiguiente, ¿estamos ante un dilema o acaso una aporía?: por un lado, pensar en derechos humanos universales para todos implica soslayar los usos y costumbres de cada sociedad; por el otro, atender a los usos y costumbres del espíritu de un pueblo, como lo propone el romanticismo, implica vivir bajo la excepción de interponer derechos para todos, provocando que existan diferentes tipos de ciudadanía, esto es lo que vuelve trágico y utópico a los derechos humanos. Actualmente, ante el desencanto de la razón se vuelve a reavivar el enaltecimiento de las emociones en el campo de la ética y la política y, por tanto, es insoslayable para el Derecho, basta nombrar dos pensadoras de alto calado: Camps¹⁶¹ y Nussbaum¹⁶². En el caso de Nussbaum no soslaya de que existen valores universales porque son necesarias para defender el valor y dignidad de las personas a escala global y comparte, dada su postura kantiana, que cada persona es un fin en sí mismo; sin embargo, también enaltece el cultivo de las emociones morales ya que constituyen el fundamento psicológico de una sociedad liberal, y todo ello puede lograrse si desarrollamos las capacidades (capabilities) y oportunidades de los seres humanos. Por ello, se vuelve imperioso indagar sobre la reyerta entre la visión ilustrada y la romántica.

No obstante, la libertad republicana, por lo menos en la concepción de Skinner, recibe una crítica fuerte de Palti, al considerarla que simplemente es una idea abstracta, que no encuentra ningún referente histórico y, además, es una tautología.

La idea de Skinner de la “libertad como no dominación” es, en realidad, una tautología, dado que su opuesto, la idea de “libertad con dominación”, resulta una contradicción en sus propios términos. En definitiva, se convierte en un concepto vacío, algo a lo que nadie, por ende, podría oponerse. Eso explica que Skinner haya podido encontrar

¹⁶⁰ Niederberger, Andreas, “¿Cuánto orden necesita la política?”, en Ramón Alvarado, Gustavo Leyva y Sergio Pérez (Eds.), *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, México, 2018, p. 111.

¹⁶¹ Vid., Victoria, Camps, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.

¹⁶² Vid., Martha Nussbaum, *Las emociones políticas*, Barcelona, Paidós, 2014.

antecedentes tan remotos de esa idea, en la medida en que se trata, en verdad, de algo tan vago que, así definido, perfectamente podría hallarse en cualquier tiempo y lugar. [...] No hay nada aún en esta categoría que la especifique históricamente, nada del orden conceptual que nos indique por qué solo pudo haber surgido en un momento y en un lugar particulares, ni antes ni después.¹⁶³

Compartimos con Palti, que pensar la libertad como no dominación es una tautología y, por consiguiente, se queda como una idea abstracta, que no logra convertirse en concepto. Sin embargo, en un apartado posterior trataremos de sustentar que la época novohispana si existió un republicanismo en estas tierras. Es un concepto ya muy trabajado por pensadores de alta estirpe, como M. Beuchot y A. Velasco. Pero nosotros, llevaremos más allá al republicanismo novohispano, sostendremos que no hubiera sido posible sin privilegios que antempearan la dominación. Es decir, no creemos que exista cero dominación, tal idea sería una idealización. Por el contrario, sustentamos que es inevitable la dominación, pero que ésta se puede antemparar concediendo y otorgando privilegios, que posibiliten una multiplicidad de fuerzas y que es posible que el resultado sea gestar un republicanismo.

¹⁶³ Palti, Elías, “La historización del historicismo”, en *Prismas. Revista de historia intelectual*, No. 26, 2022, p. 268.

1.5 La visión ilustrada vs. la romántica

La reyerta entre la visión ilustrada y romántica está determinada por la distinción: autonomía y autenticidad. La búsqueda entre la una y la otra lleva implícita la tragedia misma. A la cabeza de la postura de la autonomía está Kant y sus aliados; mientras, por la defensa de la autenticidad está Hegel y sus paladines. Por un lado, la postura de la autonomía enaltece al entendimiento como dominación de la voluntad y; viceversa, la postura de la autenticidad enaltece la voluntad sobre el entendimiento.

Detengámonos un poco en el concepto de “autenticidad”. Ferrara aclara que: “El término auténtico combina dos raíces griegas: *eaútón* (el yo) y *thetos* (lo establecido o puesto), donde *thetos*, vía el verbo *tithemi* del que deriva, se relaciona etimológicamente con *thesis*. Por lo tanto, “auténtico” es el individuo que “se establece a sí mismo” o, más libremente, “se coloca a sí mismo como una tesis”.¹⁶⁴

El pensamiento conservador, crisol en parte del romanticismo alemán, vio al ser humano como una criatura esencialmente constituida por las emociones, la fe y la costumbre, incapaz de servirse de la razón para el refreno de sus apetitos. Por el contrario, el progresismo de los ilustrados vislumbró un sujeto emancipado de la superstición llamado a construir su futuro colectivo bajo el reino de la razón. Sin embargo, Berlin añade un elemento adicional para la reyerta entre ambos: el resentimiento social e intelectual de sus protagonistas. Al respecto, colige Colom:

Los ilustrados y románticos germanos fueron, por lo general, de extracción social humilde y se vieron limitados al provincianismo de las pequeñas cortes centroeuropeas. Por el contrario, los *philosphes* que poblaron el deslumbrante mundo de los salones literarios parisinos pertenecieron con frecuencia a sectores acomodados y nobiliarios. La atmosfera pietista en la que se gestó el romanticismo alemán no sólo habría alentado la vida religiosa interior, sino también -cita a Berlin- “un odio profundo por Francia, por las pelucas, las medias de seda, por los salones, por la corrupción, por los generales, por los emperadores, por todas las grandes y magníficas figuras de este mundo, que eran, simplemente, encarnaciones de la riqueza, de la maldad y de lo diabólico”.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ferrara, Alessandro, “La autenticidad: ¿una noción moral o un horizonte filosófico?”, en Gustavo Leyva (Coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM, 2003, p. 198.

¹⁶⁵ Colom, Francisco, “Narrar la nación”, en Gustavo Leyva (Coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM, 2003, p. 249.

Para Berlin, no es un todo y nada, en relación a tomar partido entre la visión ilustrada y la romántica. Como todo en las cuestiones humanas existen pros y contras. Por ello, rescata de ambas tradiciones lo que considera valioso; pero, también lo condenable. En una conferencia impartida en 1952 en el Bryn Mawr College de Pensilvania aseveró, así lo anuncia Ignatieff:

El dilema de Berlin era como rescatar lo que tenía de positivo esta visión ilustrada separándola de lo que tenía de tiránico. Lo positivo estaba muy claro: el ataque a la autoridad y el dogma religioso; la acción en defensa de los derechos humanos y la libertad personal frente a la tiranía del Estado; la fe en la razón humana misma. [...] No era posible deducir con certeza los valores humanos de la naturaleza humana. Esto era lo que habían comprendido los pensadores románticos: los valores los creaban los hombres en su lucha por dominarse a sí mismo, a su sociedad y al mundo natural. Los valores eran, por consiguiente, históricos, relativos a las culturas que los engendraban y contradictorios, puesto que la naturaleza humana en sí era contradictoria.¹⁶⁶

Si no es posible deducir con certeza los valores humanos de la naturaleza humana, ¿cómo dar cuenta de los valores objetivos? Sostenemos que esto es posible, como Berlin lo indica dado que la objetividad en las cuestiones humanas no viene de un naturalismo ontológico, sino de un naturalismo empírico. Es decir, que no es posible que la razón humana vaya a la primera naturaleza, sino que crea segunda naturaleza objetiva, razonable y verosímil. Por lo tanto, la razón nos posibilita vislumbrar cuáles serían los mínimos de valores objetivos para poder comprendernos en sociedad y con otras culturas, como también sostendría Berlin. La segunda naturaleza objetiva fundada en los valores sirve para dominarnos a nosotros mismos, a la sociedad y al mundo natural. Pero, no olvidemos que Berlin, a parte de los valores objetivos, reconoce que son fundamentales los valores subjetivos que determinan también la autenticidad de cada cultura. Estos valores subjetivos son los que pueden ser inconmensurables, contradictorios, históricos, pero no relativos, sino plurales. Si nos concentramos en un primer momento en la visión ilustrada, Rousseau, junto con Kant, por lo menos en lo general, concuerdan con la libertad positiva en sus

¹⁶⁶ Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, Taurus, 2028, p. 273.

propuestas, dado que debemos ser los amos de nosotros mismos y tener control de nuestras propias vidas, lo cual se llama autonomía. Para Kant existen: *juicios sintéticos a priori*. Juicios dotados de necesidad y universalidad rigurosas (y, por tanto, verdaderos *a priori*), pero en los cuales el predicado no está contenido en el mero concepto del sujeto, por lo cual han de calificarse de sintéticos, no analíticos. Entre las preguntas que intenta responder la *Crítica de la razón pura*¹⁶⁷ es: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?* Con ellos posibilita el imperativo categórico: “Actúa según aquella máxima de la que puedas querer a la vez que se convierta en ley universal”. El pensador de Königsberg cree esquivar el problema entre moral y derecho, superando la falacia naturalista de Hume, y, así posibilitar el deber ser y la implantación de derechos universales para el hombre. La historia del debate ser-deber ser se remonta a un pasaje del *Tratado de la Naturaleza Humana* de Hume:

En todo sistema de moral que he conocido hasta ahora, he encontrado siempre que el autor avanza algo, mientras razona del modo más común y afirma la existencia de un Dios, o hace observaciones sobre las cosas humanas. Luego, siempre seguidamente, descubro con sorpresa que, en lugar de las habituales fórmulas copulativas es y no es, encuentro proposiciones coligadas con un debe y no debe. Se trata de un cambio imperceptible, pero que posee, sin embargo, la mayor importancia. En efecto, dado que estos deben y no debe expresen una nueva relación o una nueva afirmación, es necesario que sean observados y explicados.¹⁶⁸

En un primer momento habría que aclarar que Hume desarrolla este párrafo oscuro en un momento prekantiano, es decir, antes que Kant desarrolle su ética normativista en contraposición a un ser ingobernable ensimismado en la experiencia, donde privilegia al deber ser sobre el ser. No es el contexto de Hume. El empirista inglés parte al contrario de Kant, porque analiza, en primer lugar, las propiedades naturales del ser (lo deseable, útil o que produce felicidad) en contraposición de lo propiamente ético (el bien o la bondad). Dussel así lo entiende: “en todo el tratamiento de las cuestiones éticas Hume parte del “ser” del ser humano (*to be*) en el nivel de los sentimientos, pasiones, placer o felicidad para, en referencia a ellos, situar los problemas éticos del

¹⁶⁷ Vid. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Anagrama, Madrid, 2004.

¹⁶⁸ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, México, Porrúa, 2004, p. 80.

“deber ser” (*ought to be*). Por encontrarse en un momento pre-kantiano, no presupone todavía el dualismo del enfrentamiento del nivel material de la ética (en el nivel de los sentimientos) con la formalidad de su validez”.¹⁶⁹ En el mismo tenor está la crítica de von Wright a Hume, aunque el filandés comparte con Hume que de una serie de proposiciones todas asertivas no puede inferirse ningún precepto. O, dicho de otra manera: ninguna conclusión preceptiva puede ser tratada lógicamente por una serie de premisas que no contenga al menos un precepto. De las aserciones a los preceptos hay, en suma, un salto lógico. Para evitar la caída en la falacia naturalista, Hume niega a todo discurso de filosofía práctica preceptivo y/o valorativo (como los de filosofía moral, de la estética, de la filosofía jurídica y política, etc.) un auténtico alcance cognoscitivo. En síntesis. de una premisa de “ser” no se puede inferir una premisa de “deber ser”. Es decir, de discursos factuales no se pueden inferir discursos normativos.

La idea que hay “un abismo infranqueable” que separa al hecho del valor y la norma es la llamada falacia naturalista: “De una premisa de ser no se puede inferir una premisa de deber ser”. Por lo tanto, de discursos factuales no se pueden inferir discursos normativos. Es decir, de premisas puramente descriptivas no podemos sacar conclusiones prescriptivas¹⁷⁰. El propio Berlin dice: “para un escéptico tan minucioso como Hume: para encontrar el modo correcto de vida es inútil buscar ideas innatas o verdades *a priori*. Las primeras no existen; las segundas no dan información del mundo, sino sólo sobre el modo en que usamos nuestras palabras y símbolos”.¹⁷¹ Sin embargo, la propuesta de Hume sustenta un punto de vista pluralista en referencia al pluralismo de valores, los estudios recientes, así lo atisban:

David Hume argues for a pluralist view of morality. According to his pluralist view, there are different ultimate moral ends, those different moral ends can come into conflict with each other, and there is no invariable ordering principle that tells us what to do when those ends conflict. Hume maintains, for instance, that the artificial virtue of justice can sometimes conflict with the natural virtues of benevolence. In some cases, justice will

¹⁶⁹ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Caracas, Declée, 2001, p. 88.

¹⁷⁰ Vid. Georg Henrik von Wright, “Ser y deber ser” en Aulis Aarnio, Ernesto Garzón, Valdés, *et. al.*, *La normatividad del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 89.

¹⁷¹ Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, España, Taurus, 2000, p. 252.

override benevolence, but in other cases, benevolence will override justice, and there are no rules we can rely on to determine which sort of case we are in.¹⁷²

El escepticismo humeano se manifestará en la propuesta kantiana, arguyendo que no podemos ir a la “cosa en sí”. Y, con ello, en el reino de la moralidad no se puede tener una jerarquía de los fines morales de una vez y para siempre y, por consiguiente, pueden entrar en conflicto.

Kant cree soslayar el óbice de la falacia naturalista a través de lo que anuncia Granja: “suponer que el imperativo categórico se refiere a conductas y no a máximas. Sin embargo, el imperativo categórico se refiere a la máxima, es decir, al principio determinante de la voluntad, al móvil que nos lleva a obrar y no a la conducta. Por ello, la moralidad no puede radicar en el plano de la conducta empíricamente observable; aquí sólo hay sitio para la legalidad. La moralidad no puede residir sino en la motivación de la acción, en el querer”.¹⁷³

Laclau va más a fondo del problema, para él no existe esa separación entre el ser y el deber ser:

La clásica distinción entre hecho y norma proviene de Kant y de su intento de separar de modo estricto entre razón teórica y práctica. No encontramos esa distinción tajante en la tradición filosófica anterior. La distinción no puede ser estrictamente mantenida porque no hay hechos que no se funden en la elaboración de nuestra relación práctica en el mundo. [...] No hay hechos sin significación, y no hay significación alguna sin actividad práctica, lo cual requiere normas que gobiernen la conducta. De modo que no hay dos órdenes, el normativo y el descriptivo, sino complejos normativo/descriptivo, en los cuales hechos y valores se interpretan mutuamente de modo inextricable. Lo que llamamos usualmente moralidad pertenece a estos complejos.¹⁷⁴

¹⁷² Gill, Machael, *Humean Moral Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 10. [Traducción nuestra]: David Hume argumenta un punto de vista pluralista de la moralidad. De acuerdo a su punto de vista pluralista y diferentes fines naturales últimos, estos diferentes fines morales pueden entrar en conflicto con otros, no existe un principio ordenador invariable, que nos diga nosotros qué hacer cuando haya conflicto de fines. Hume mantiene por instantes que la virtud artificiosa de la justicia puede, algunas veces, conflictuarse con las virtudes naturales de la benevolencia. En algunos casos, la justicia será primordial a la benevolencia, la benevolencia será primordial a la justicia”.

¹⁷³ Granja, Dulce María [“Prólogo”] en Jean-Baptiste Botul, *La vida sexual de Immanuel Kant*, Ciudad de México, UNAM, 2004, PP. 10-11.

¹⁷⁴ Laclau, Ernesto, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2014, p. 156.

Laclau ahonda en nuestras aseveraciones. El problema radical de la modernidad es que separó lo descriptivo y lo normativo, el ser y el deber ser. Por lo cual, ya no se mantuvo la unión entre ambos mundos. No puede haber hechos descriptivos que no se funden en la elaboración de nuestra relación práctica con el mundo. Sabemos que en el mundo antiguo se dio porque se amparaba bajo la sustancia. En la modernidad ya es inviable el concepto de sustancia. ¿En qué otro concepto fundaríamos la conexión entre mundo descriptivo y prescriptivo? Laclau nos dice que no puede haber dos órdenes, el normativo y el descriptivo y, que hechos y valores. Ambos deben fundar una sinergia. Creemos, en estas líneas, esa sinergia la funda el concepto de privilegio. Obviamente no con la corrección del mundo antiguo; pero sí, como un grado de intensidad en los modos de ser.

Laclau va más allá que Granja. Laclau no estaría en desacuerdo que esas normas son solamente máximas o móviles para la acción o la conducta; pero, no la conducta misma. Esa unión intrínseca entre normativo/descriptivo da cuenta de la contingencia del mundo; es decir, no da cuenta de la naturaleza misma, sino funda segunda naturaleza, como él lo llama “inversión radical”.¹⁷⁵ Lo que es cierto, para ambos pensadores, Kant, soslaya la falacia naturalista.

Volviendo a Hume, según Von Wright, no es consciente de la mediación fundamental de la necesaria práctica para conectar normas y valores:

«Deseo» y «comprensión» son palabras relacionadas con «pasión» y «razón». Estamos aquí en torno al problema, discutido con tanto fervor e ingenuidad por Hume, de si la razón por sí sola puede mover al hombre a la acción. Hume sostuvo que la razón no puede movernos, sino que es la pasión la impulsora del movimiento. Con ese punto de vista se suma al que puede verse, en muchos sentidos, como un profundo intento por fundar las obligaciones en el interés. [...] . Mostrar que algo es una obligación basado en un interés no consiste en mostrar que es algo que nosotros («realmente», «en lo más íntimo») *queremos hacer*, sino que es algo que *tenemos que hacer* para conseguir aquello que queremos (ser, hacer, tener, que suceda).¹⁷⁶

¹⁷⁵ La cuestión de la “segunda naturaleza” será abordado con mayor detenimiento en el apartado de Schelling.

¹⁷⁶ Von Wright, Georg, *La diversidad de la bueno*, Barcelona, Marcial Pons, 2010, p. 193.

Aunque, es cierto, que los valores también son un constructo artificioso creado por una determinada sociedad, comunidad o secta religiosa, por ende, determinan el “ser” de aquél que es creyente de esos valores.

Por un lado, cada sociedad, comunidad, pueblo, etnia, tribu, congregación religiosa, etc., sustenta la defensa de valores intrínsecos que determinan su “ser”, los cuales no pone en duda, por ser una costumbre arraigada. Por otro lado, a partir de la Ilustración surge el discurso hegemónico a través de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, la cual sentencia que existen derechos inalienables, imprescriptibles para todos los hombres e implican un “deber ser” respetarlos, éstos se convierten en los derechos humanos universales. Por consiguiente, como sentencia Taylor, surge un desplazamiento entre un yo que busca la razón de su existencia en el mundo externo y un yo interno que encuentra la razón de ser dentro de su propio yo: “Por tanto, el desplazamiento que ocurre en la revolución del siglo XVII es, entre otras cosas, un desplazamiento hacia la noción moderna del Yo. Es esta noción la que subyace al *cogito* de Descartes, en donde la existencia del Yo queda demostrada mientras que la de todo lo de afuera, incluso Dios, está en duda”.¹⁷⁷

Empero, Berlin, parafraseando al propio Kant de *La metafísica de las costumbres* en *El fuste torcido de la humanidad* da cuenta de la imposibilidad de ello: “Con un leño tan torcido como aquel del cual ha sido hecho el ser humano nada puede forjarse que sea del todo recto”.¹⁷⁸

Crítico del iluminismo y la ilustración francesa, Berlin, encontró cobijo en las raíces del Romanticismo. En *Las raíces del romanticismo*¹⁷⁹ arguye que esta corriente surge como contrapartida a las ideas ilustradas de la Revolución francesa, la cual sustentaba una filosofía universalista e intemporal, tratando a través de la conquista y después bajo el adoctrinamiento de las mismas ideas, leyes y valores que se proclamaban superiores y universales para todo el orbe.

Por el contrario, los valores que exaltaba el romanticismo eran contrarios a los de la Ilustración. Berlin los resume de la siguiente manera:

¹⁷⁷ Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 6.

¹⁷⁸ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Madrid, Península, 1995, p. 8.

¹⁷⁹ *Vid.*, Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, México, Taurus, 2000.

Los valores a los que les asignaba mayor importancia eran la integridad, la sinceridad, la propensión a sacrificar la vida propia por alguna iluminación interior; el empeño en un ideal por el que sería válido sacrificarlo todo, vivir y también morir. No estaban fundamentalmente interesados en el conocimiento, ni en el avance de la ciencia, ni en el poder político, ni en la felicidad; no querían en absoluto ajustarse a la vida, encontrar un lugar en la sociedad, vivir en paz con su gobierno, o, es más, sentir fidelidad por su rey o su república. [...] Consideraban a las minorías más sagradas que las mayorías, que el fracaso era más noble que el éxito pues este último tenía algo de imitativo y vulgar. La noción misma de idealismo, un hombre que está preparado para realizar grandes sacrificios por un principio o por alguna convicción [...].¹⁸⁰

El idealismo y el romanticismo alemán son dos tendencias del pensamiento que no se pueden analizar de manera separada. Se atisbó que los precursores del idealismo alemán, como Fichte, Hegel, Schelling, más que enaltecer la razón y la naturaleza privilegian la voluntad. Pero, ¿qué quiere decir idealismo? Berlin arguye:

Un idealista es una persona que se despoja de todo lo que puede atraer a naturalezas más bajas –riqueza, poder, éxito, popularidad- con objeto de servir a su ideal interno, con el objeto de crear lo que le dicta su yo interno [...] Lo peor que puede hacer un hombre es “venderse”, traicionar un ideal. Sólo eso es despreciable, y es despreciable porque lo único que hace la vida digna de vivirse (volviendo a Kant), lo único que hace valores a los valores, que hace que algunas cosas sean justas y otras injustas, lo único que puede justificar la conducta, es esta visión interna.¹⁸¹

El idealismo es una crítica a la burguesía que generó la revolución francesa. Aunque en un primer momento la burguesía sirvió para derrocar al gobierno absolutista, con posterioridad, esta misma burguesía descuidó su yo interno y se dejó llevar por la concupiscencia, el éxito y no la gloria, lo baladí y no el yo interno.

Fichte fue el uno de los críticos más contundentes ante este soslayo del yo interno por la ilustración. En un primer momento, para Fichte, este yo interno evadía toda exterioridad, velaba por su propia espiritualidad: “Fichte sostuvo que el individuo debía ser absolutamente libre. “Soy, por entero, mi propia creación, dice, y “no acepto la ley

¹⁸⁰ Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, Madrid, Taurus, 2000, pp. 27-2.

¹⁸¹ Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad*, México, FCE, 2004, pp. 92-93.

de lo que la naturaleza me ofrece porque debo creerlo, lo creo porque así lo quiero”.¹⁸² Con posterioridad, este yo sólo podría ser pleno en comunidad o en sociedad: “Partiendo de la idea del individuo aislado que sirve a algún ideal interno que no está al alcance de la naturaleza ni del tirano, Fichte ha adoptado gradualmente la idea de que el individuo mismo no es nada, que el hombre no es nada sin sociedad, que el hombre no es nada sin el grupo, que el ser humano apenas existe, El individuo, empieza a sospechar, no existe, debe desvanecerse. Sólo existe el grupo –Gattung, sólo éste es real”.¹⁸³

No obstante, para Fichte, ese *Gattung* (género, clase, calidad) no engloba a todo el género humano, sino precisamente a un grupo selecto, diferenciado donde privilegia la raza, la religión. En *Contribuciones para la enmienda de los juicios del público sobre la revolución francesa*, de 1793 pone de manifiesto la negatividad e inmutabilidad de la identidad judía, la incapacidad de la naturaleza judía para ningún cambio y, por lo tanto, la imposibilidad de los Estados de concederles derechos civiles. Con posterioridad, reafirma esta idea en diciembre de 1808 con *Discursos a la nación alemana*, discursos dictados en Berlín ante la ocupación francesa, donde aboga por una educación alemana: “Esta educación tiene como fin la actividad autónoma del espíritu y el puro querer; y no ha de cifrarse primariamente en un saber fáctico, sino en la deducción genética a partir de apriorísticos conocimientos generales. La idea del orden moral del mundo a de conducir a una moralidad vivida. Para Fichte, es central la diferencia del pueblo alemán y los otros pueblos”.¹⁸⁴ *In nuce*, Fichte se vuelve un enemigo de la libertad en dos aspectos. En primer lugar, negando la libertad a otros pueblos diferentes al alemán, por no compartir *Volkgeist* alemán. Y, en segundo lugar, sustenta Berlin: “Ahora, la autodeterminación individual se vuelve la autorrealización colectiva, y la nación se vuelve una comunidad de voluntades unificadas en busca de la verdad moral. Pero esta marcha colectiva carecería de dirección si la nación no fuese guiada, si no fuese iluminada por la jefatura casi divina del *Zwingherr*: Dice Fichte: “Lo que necesitamos es un líder, lo que necesitamos es un hombre para moldearnos”.¹⁸⁵

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ *Ibidem.*, p. 96.

¹⁸⁴ Asmuth, C., *Enciclopedia de obras filosóficas*, Vol. 1, Madrid, Herder, 2005, p. 704.

¹⁸⁵ Berlin. Isaiah, *Op. Cit.*, p. 98.

Y volvemos al problema desde Rousseau, que en un primer momento establecía la igualdad de todos los seres humanos, pero después arguye que aquellos que no tengan la capacidad de ser libres por no tener conciencia de sí, hay que obligarlos a hacer libres. En el caso fichteano, también, en un primer momento, otorga esa autonomía del yo interno que se desarrolla en comunidad, pero al fin ocupa un líder que ilumine el camino que la mayoría no puede ver, que curiosamente el significado de *Zwinger* es: tirano, opresor, déspota. Fichte al fin de cuentas nunca pudo superar su desprecio por las masas que irradian ignorancia y también su repudio por la democracia, defendiendo una monarquía.

La llegada del romanticismo alemán va por el mismo tenor. Primero nos anuncia una libertad de voluntad y de espíritu, para después diluirse en un nacionalismo exacerbado.

Por lo tanto, en contraposición a la ilustración llegó Vico y Herder, al rescate de lo nacional, exaltando al individuo, lo histórico y lo nativo. Para Vico existen una pluralidad de civilizaciones, cada una con su propia pauta única y para comprender su pasado necesitamos de la imaginación, es decir, solo podemos entender su presente imaginándonos su pasado, evitando conjeturas subjetivas. Al respecto, el pensador ruso aclara:

El método de Vico es, fundamentalmente, el mismo tipo de método que utilizan los antropólogos sociales más modernos para intentar comprender la conducta y las elaboraciones imaginativas de tribus primitivas, cuyos mitos e historias y metáforas y símiles y alegorías no rechazan como disparates absurdos, confusión mental de bárbaros irracionales e infantiles, sino que buscan ante todo una clave que les permita acceder a sus mundos, ver con otros ojos, recordar que los hombres son para sí mismos sujetos y objetos a la vez.¹⁸⁶

Por tanto, Vico es el padre del concepto moderno de cultura y de lo que podría llamarse pluralismo cultural, donde cada cultura tiene una visión única propia, una escala de valores propia. Con posterioridad, quien le dio mayor sistematicidad a la intuición imaginativa fue Herder. Para él, la cultura tenía una contribución propia insustituible

¹⁸⁶ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Madrid, Península, 1995, p. 75.

que hacer al progreso de la especie humana, donde cada cultura no necesariamente debe entrar en conflicto sino en una armonía universal entre naciones e instituciones: “La idea de nación de Herder era profundamente no agresiva. Lo único que quería era la autodeterminación cultural. Negaba la superioridad de un pueblo sobre otro. Cualquiera que proclamara dicha superioridad mentiría. Herder creía en una variedad de culturas nacionales, todas las cuales podrían, a su parecer, coexistir pacíficamente. Cada cultura era igual en valor y merecía tener su propio lugar bajo el sol”.¹⁸⁷

En palabras de Taylor: “Fue Herder y la antropología expresivista desarrollada desde él la que agregó a la demanda de la época el que mi realización de la esencia humana fuera mía, y desde aquí se lanzó la idea de que cada individuo (y en la aplicación de Herder, cada pueblo), tiene su propia manera de ser humano, la cual no puede intercambiarse con otra a menos de pagar el costo de la distorsión y la automutilación”.¹⁸⁸ En relación con Taylor, González García, resume su propuesta de la siguiente manera:

Taylor describe el desarrollo de la autenticidad a partir del romanticismo como la búsqueda de la voz interior de la conciencia o de un sentimiento intuitivo que nos dice lo que está bien y lo que está mal. Y en su análisis histórico se basa en dos «héroes»: Rousseau y Herder. Rousseau por su reivindicación de la libertad del individuo para decidir por sí mismo y por su insistencia en recuperar la autenticidad y la transparencia del yo, basando las decisiones morales en el descubrimiento de la voz de la naturaleza que surge en nuestro interior y que frecuentemente es ahogada bien por nuestras pasiones, bien por la artificiosidad de la vida social. Y Herder es reivindicado por su idea de que cada ser es único, original e irremplazable, y debe realizar su vida de una manera original y propia, sin imitar a los demás.¹⁸⁹

Recordando que para Berlin, pensamos no sólo en función de conceptos, sino también de lo que él llama paradigmas y modelos.¹⁹⁰ El pensador de Riga sintetiza la reyerta entre Kant y Herder:

¹⁸⁷ Berlin, Isaiah, “Nacionalismo bueno y malo” en *Vuelta*, Núm. 183, febrero, 1992, p. 13.

¹⁸⁸ Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010, p. 13.

¹⁸⁹ González, García José M., *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998, 232.

¹⁹⁰ Vid. Isaiah, Berlin, *Conceptos y categorías*, México, FCE, 2004.

Kant detestaba el sentimentalismo, el entusiasmo desordenado, lo que denominaba *Schwärmerei*¹⁹¹; es en realidad esta clase de retórica sentimental, como la consideraba él, la que echaba a perder, en su opinión, las palabras efusivas de su contemporáneo y camarada Herder, el padre del nacionalismo cultural [...] el odio de Herder al cosmopolitismo, al universalismo, a todo lo que allanara las diferencias entre una comunidad y otra en favor de principios universales, que él parecían únicamente enormes camisetas de fuerza -todo ello le parecía a Kant confuso, indiscriminado, inmaduro, la sustitución de la razón por la emoción.¹⁹²

Sin embargo, Berlin considera que toda la filosofía occidental ha privilegiado lo uno y no lo múltiple. En sí compartiría esta afirmación de Reyes Mate que arguye en su libro, *La herencia del olvido*:

Todo el pensar occidental, «desde los jónicos hasta Jena» (es decir, desde los presocráticos hasta Hegel) es idealista porque reduce la pluralidad de la vida a la unidad del concepto, como si pensar la realidad fuera pensarse. Parménides da la pauta de la filosofía cuando proclama que «todo es agua». Eso es muy peligroso porque si se reduce toda la pluralidad de la vida a un único elemento –que hoy puede ser el agua y mañana la raza- por exigencias del guion, es decir, del concepto, que sólo conoce reduciendo la pluralidad a un único elemento común, que llama esencia, entonces resulta que el totalitarismo y la violencia acompañan a nuestro modo de pensar. Con razón dice Levinas, comentando a Rosenzweig, que la filosofía occidental es una «ontología de la guerra», confundiendo el concepto lógico de verdad con la realidad.¹⁹³

Por ejemplo, el privilegio de lo uno lo encontramos: en la idea de bien de Platón, la voluntad general de Rousseau, el imperativo categórico o la idea de paz perpetua en Kant, el Estado racional en Hegel, el materialismo histórico en Marx, el utilitarismo de Bentham, en la religión en el monoteísmo o Jesús como mesías. Por lo tanto, Berlin está en contra de cualquier monismo ya sea moral o religioso y se decanta por una visión pluralista. Los valores son múltiples y conflictivos unos con otros: “Berlin sostenía que los conflictos de valores son reales e ineludibles, y que algunos de ellos no tienen ninguna solución satisfactoria. Él expuso esta tesis no como una forma de

¹⁹¹ Trad.: exaltación, entusiasmo, fanatismo; en sí, *schwärmerisch*, significa: exaltado, romántico.

¹⁹² Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, Bogotá, Taurus, 2000, pp. 334-35.

¹⁹³ Reyes, Mate, *La herencia del olvido*, Madrid, Erratanaturae, 2008, p197-98.

escepticismo, sino como una verdad universal: los conflictos de valores van intrínsecamente unidos a nuestra condición de seres humanos”.¹⁹⁴

Estas ideas tienen una larga data que conocemos como romanticismo alemán, donde sus reminiscencias las podemos encontrar en la *Frühromantik* de Hamann y Jakobi, bajo el lema *Sturm and Drang* (tormenta e ímpetu), que es la búsqueda estética hacia la belleza como ideal de unidad que no es capaz de ofrecer la ciencia moderna. Que con posterioridad, profundizarán Schlegel, Schiller¹⁹⁵, Goethe¹⁹⁶. En sí, la historia del romanticismo alemán, según Safranski: “comienza en el año 1769, en el momento en que Herder, el Rousseau alemán, se hizo a la mar para viajar a Francia, adonde llegó tras una precipitada travesía, a la manera de un fugitivo, harto de la vida opresiva de Riga. Así pues, Herder se hace a la mar, un viaje que conducirá a Berlín, a Jena, a Dresde, donde los románticos instalaron sus cuarteles generales y donde dispararon los fuegos artificiales de sus ideas; donde soñaron, criticaron y fantasearon”.¹⁹⁷

Con estas propuestas daría forma al pluralismo de los valores como reacción al universalismo abstracto de la Ilustración, pero, también se dio cuenta de los peligros del nacionalismo, por ejemplo, el nazismo alemán, el cual enaltece el “*Volkgeist*” (espíritu del pueblo), categoría que provocó el surgimiento de los totalitarismos.

La estrecha relación que guarda el existencialismo y el romanticismo alemán es evidente, por lo tanto, ¿existe una relación entre el Romanticismo y el nacionalsocialismo? Contestar afirmativamente sería una verdad a medias. Lo cierto es que sí podemos detectar ideas románticas en el nacionalsocialismo, pero muchas de ellas evidentemente tergiversadas. Si partimos de la definición de Paul Tillich, en *La decisión socialista*, donde definía el Romanticismo: “como una actitud del espíritu que, en lugar de entregarse a la aventura de la autodeterminación, intenta encontrar refugio en los “poderes ordinarios” del suelo, del linaje y de la sociedad transmitida, con sus costumbres y estatutos [...]”.¹⁹⁸ Entonces, sí hay una relación intrínseca entre romanticismo y nacionalsocialismo.

¹⁹⁴ Gray, John, *Anatomía de Gray*, Madrid, Paidós, 2011, p. 125.

¹⁹⁵ Vid., Rüdiger Safranski, *Schiller o la invención del idealismo alemán*, México, Tusquets, 2011.

¹⁹⁶ Vid., Rüdiger Safranski, *Goethe y Schiller*, México, Tusquets, 2009.

¹⁹⁷ Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2009, p. 13.

¹⁹⁸ Safranski, Rudiger, *Un maestro de Alemania*, México, Tusquets, 2009, p. 314.

Expertos en el nazismo como Victor Klemperer afirman que “Nacionalsocialismo es Romanticismo político”: “Tenía y tengo un conocimiento muy concreto del vínculo estrecho entre nazismo y Romanticismo alemán [...]. Pues todo lo que constituye el nazismo está contenido germinalmente en el Romanticismo: el destronamiento de la razón, el hombre llevado a la esfera animal, la glorificación del pensamiento del poder, del animal depredador, de la bestia rubia”.¹⁹⁹

Ciertamente, hay algunas ideas afines entre el Romanticismo alemán y el nacionalsocialismo, pero sólo en parte. Los ideólogos del nazismo se interesaron por una serie de aspectos de la tradición romántica: las ideas sobre el pueblo (*Volk*) y la cultura popular, las representaciones románticas del organismo en relación con el Estado y la sociedad, y las interpretaciones románticas de los mitos. Sin embargo, los nacionalsocialistas manipularon este Romanticismo, haciendo un “Romanticismo de acero”, así lo nombra el filósofo Rüdiger Safranski:

La fórmula “Romanticismo de acero” expresa el rasgo fundamentalmente del régimen nacionalsocialista. El régimen no añoraba los tiempos arcaicos; más bien, se proponía construir una sociedad altamente técnica, capaz de funcionar en el plano industrial, que construyera autopistas y estuviera preparada para la guerra. Los sueños de la antigüedad y de la vinculación a la tierra, en un momento en el que retrocedía la economía agraria, eran ideológico arte industrial, que los pragmáticos no tomaban en serio. Incluso la dirección de las SS en torno a Heinrich Himmler, que planificaban una imposición de lo ario a gran escala en los territorios orientales conquistados, y que, para esclavizarlos había estudiado la mitología germánica, sabía que a la germanofilia romántica le faltaba lo decisivo: el rabioso biologismo y el racismo.²⁰⁰

Ésta cita deja en claro que los ideólogos nazis manipularon las ideas románticas germanas e hicieron un romanticismo extremista, insertándole ideas biologistas y racistas, por ello, Safranski escribe:

Hitler es una encarnación perversa del yo de Fichte, que se construye su mundo y rompe la resistencia del no yo. Hitler quería fundar un imperio mundial desde el Atlántico hasta los Urales, deportar pueblos enteros, liquidar la vida *inferior*, cultivar el pueblo ario hacia un nivel superior; y poco antes de su suicidio dijo que, por desgracia, el pueblo alemán

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ *Ibidem.*, p. 319.

demonstró ser demasiado débil y, por tanto, no era necesario que sobreviviera. Tenía que morir con él.²⁰¹

Las ideas románticas están íntimamente ligadas al idealismo, no es gratuito que ambas tradiciones sean alemanas. Ésta última cita hace palpable el “yo absoluto” fichteano que se anuncia en Hitler como la revelación encarnada del universal como particular. Los representantes más importantes del idealismo alemán: Fichte, Hegel y Schelling anuncian problemas ontológicos a resolver que determinan pensar en la libertad humana, tales como los binomios: necesidad y libertad; esencia y existencia; infinitud y finito; dependencia e independencia; generalidad y particularidad; el bien y el mal. Donde el último eslabón del idealismo alemán, Schelling, se vuelve nuestra guía. Por lo cual le dedicaremos un apartado en el siguiente capítulo.

²⁰¹ Safranski, Rudiger, *Un maestro de Alemania*, México, Tusquets, 2009, p. 332.

CAPÍTULO 2. LIBERTAD Y MAL

El mal procede de la escisión del género humano en dos clases: la de los hombres que creen y la de los hombres que razonan.

Jean-Antoine Condorcet.

Todos somos iguales frente a las tentaciones.

Una antología general, Federico Gamboa.

El presente capítulo pretende conectar el concepto de tragedia con el de libertad. No obstante, entre ambos irrumpe el problema del mal. A lo largo de la historia humana esta idea ha tenido varias interpretaciones, surgiendo la pregunta: ¿En qué sentido el problema del mal constituye el sentido de la libertad? Según Esposito, podríamos mostrar tres posturas: La primera que el mal es ausencia de libertad; segunda, que el mal no es mera ausencia de libertad, sino aquello que *activamente* se opone a ella y, tercera, que el mal nace no afuera de la libertad, sino de su núcleo más originario.²⁰²

La primera sería encabezada por Sócrates y Platón en relación de que el mal es la ausencia de bien; la segunda, representada por el cristianismo y el pecado original y, la tercera, defendida por Kant, Schelling y Hegel en relación que el mal es connatural a la vida humana. Pero, tal vez, habría una cuarta postura de por qué existe el mal. Ésta sustentaría que el mal existe no por una ausencia, por una falta o porque es connatural al ser humano, sino por hay una incapacidad constitutiva del ser humano para prescribir la acción. Es decir, dada su imperfección constitutiva fracasa en determinar sus acciones, porque en el momento de la acción hace lo que no quiere hacer. Sobre ésta hablaremos al final del apartado sustentada en la Séptima Epístola de Pablo de Tarso.

Entonces, para comenzar haremos una breve indagación sobre el mal, para después, en específico, abordar la libertad y el mal en Schelling y su filosofía de la revelación.

²⁰² Cfr., Roberto, Esposito, "Mal", en *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE, 2012, pp. 219-221.

Continuando con dos visiones conservadoras, me refiero las posturas de De Maistre y Schmitt, arribando un tercer concepto el “valor”, principalmente en Schmitt con su texto *La tiranía de los valores*. Por último, conectaremos a Schmitt con Arendt y su relación entre la libertad y “lo político” como acontecimiento y con sus propuestas pluralistas. Obviamente, cada pensar señalado será comparado con las ideas de nuestro autor principal, Berlin.

2.1 Breve indagación sobre la idea del mal

Sócrates fue consciente del peligro que representaba separar el pensamiento y su tendencia al bien. Aunque se comparta la llamada falacia socrática, de que el pensamiento correcto tiende necesariamente al bien, Sócrates nos anuncia ya el peligro que implica pensar de manera diferente, al posibilitar la apertura al mal. Paradójicamente, el monismo accidental, por antes aludido en este trabajo, bajo el concepto de sustancia, no viene representado los griegos. La tensión entre binomios que forzaron una postura maniquea se le debe, en primera instancia al cristianismo: razón y pasión; vicio y virtud, lícito y prohibido; bien y mal, etc. Bajo el amparo de la sustancia se podía respirar una forma de politeísmo griego, lo máximo que representó la confrontación de bien y mal fue, precisamente, la tragedia. Podríamos sentenciar que una de las razones de que el Derecho como *iurisprudentia* no haya nacido en Grecia se debe a tal politeísmo. Sino, con una mano en la cintura Aristóteles les hubiera hecho el favor a los romanos.

En el marco de este monismo, la historia ha mostrado una consistente tendencia a pensarse a sí misma como el despliegue de un constante enfrentamiento entre fuerzas opuestas: la razón y la pasión, el vicio y la virtud, lo lícito y lo prohibido, la libertad y la opresión y, en un orden más general, el bien y el mal. [...] Lo que se sostiene en la práctica histórica el mundo occidental y cristiano es que se debe adherir a una de ellas y condenarse a la otra, asumiendo el riesgo de su propio paroxismo. No ocurría así en el medio politeísta griego, en el que lo agonal era el eje de la dinámica social y donde la más lata expresión de la operación del conflicto, de controversia entre bienes enfrentados irreductibles a la dupla de opuestos bien/mal, fue la tragedia.²⁰³

El cristianismo quiso eliminar el conflicto y la contingencia humana con el binomio esencia y existencia de un único Dios, afirmando que el único ser era Dios, y que antes que el existía la Nada, dando paso a la revelación como acto fundador. Al fundarse al ser humano como semejanza de ese único Dios y producto de su amor inconmensurable. De aquí, que se sostenga que existente un punto de inflexión entre los griegos y el cristianismo.

²⁰³ Siperman, Arnoldo, *La ley romana y el mundo moderno*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008, p. 223.

Lo que separa a la metafísica y tragedia de la contingencia aristotélica del drama de la contingencia cristiana lo reflejan nítidamente sus mejores fuentes extrafilosóficas: *Antígona* y *Divina Comedia*. ¿Se le hubiera ocurrido a un poeta trágico poner como lema en la puerta del Infierno “También a mí me creó el amor eterno”? Tan sólo la familiaridad con la teología cristiana nos imposibilita reconocer la tremenda transformación y subversión a la que fue sometido el pensamiento griego por el Dios del cristianismo y de su Imperio hermenéutico.²⁰⁴

Aquí toma relevancia la renuencia que manifestó el cristianismo por el estagirita. ¿Por qué la ética cristiana desconfiaba de Aristóteles?, Zagal lo sintetiza de la siguiente manera:

- 1) El dios de la *Metafísica* y la *Física* no es un creador ni providente. Es una entidad perfecta cuya vida consiste en contemplar su propia perfección. Dios no juega, por ello, ningún papel activo en la vida del hombre.
- 2) Como el alma humana es forma sustancial del cuerpo, la subsistencia del alma humana más allá de la muerte se encuentra seriamente comprometida. A diferencia de lo que sucede con el platonismo, la filosofía moral de Aristóteles no remite a la inmortalidad individual.
- 3) Exceptuando el adulterio, el homicidio y la alegría ante el mal ajeno, la ética aristotélica carece de absolutos morales. La ética aristotélica es una ética de preceptos hipotéticos y condicionados cuya evaluación moral está supeditada a las circunstancias del momento. Aquí Tomás se aleja de Aristóteles.²⁰⁵

Desde el inicio de la Edad Media, con San Agustín hasta las postrimerías de ésta, con Tomás de Aquino y la llegada de la reforma con Lutero, ha preocupado el problema del mal. San Agustín negaba que el mal era provocado por Dios, sino que dado que el hombre por su ambición a los placeres terrenos era un producto del pecado y vivía en culpa estaba inclinado a cometer el mal.

[...] El obrar humano, dentro de la tradición cristiana, queda caracterizado como pecado, como culpa y libertad (en tanto libertad de obedecer). El mal no es algo que llega al hombre desde afuera, sino que es «destino interiorizado». El pecado es de toda la

²⁰⁴ Quesada, Julio, *La Filosofía y el Mal*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, pp. 74-75.

²⁰⁵ Zagal, Héctor, “La filosofía moral de Tomás de Aquino”, en Miriam de Madureira y Maximiliano Martínez (coords.), *Lecciones de filosofía moral*, México, UAM, 2014, pp. 64-65.

humanidad y define la acción ante Dios. No se puede resolver racionalmente pues la conciencia también engaña. El pecado «habita» en el hombre y revela la radical impotencia del obrar humano, la limitación fundamental entre el hombre y el poder. El pecado se manifiesta en la conciencia culpable [...]. No se es verdaderamente libre en este mundo, de allí la esperanza cristiana que abre el futuro. Pero no un futuro histórico como ámbito de accionar humano, sino una dimensión que podemos denominar transhistórica, posterior al Juicio Final.²⁰⁶

En el agustino el mal es el deseo de negar la finitud. San Agustín enseñó que hay dos ciudades: la terrenal y la celeste. Una está formada por los que se hallan en las garras del amor indebido y valoran los bienes terrenales; la otra, por los que mediante la gracia experimentan un amor justo y aprecian los bienes terrenales por su justo valor. Por lo cual, la libertad no está necesariamente en este mundo, por ello sentimos culpa. La libertad se experimentará en el futuro con la segunda llegada de mesías o en el paraíso eterno. Este argumento será el punto de inflexión, con posterioridad, para el protestantismo, de Lutero a Calvino. En razón que ellos podrán en duda esa promesa de futuro, al descontar que nunca sabremos que quiere Dios de nosotros y que es un hecho inútil refugiarnos en el monasterio; la acción de los protestantes será incidir en la vida cotidiana, no en la contemplación de la divinidad.

Agustín de Hipona se enfrenta al problema del mal pero no lo resuelve maniqueamente (construcción de un mundo maniqueo que asigna un principio al Bien y otro al Mal), sino «antropologizándole»: el mundo no es malo. Ni hay un principio del Mal; el problema del mal es un problema de la libertad del hombre. Éste es el punto capital para Metz: San Agustín descubre la libertad del hombre pues exculpa a Dios y al mundo. Dios nada tiene que ver con el mal y el mundo como mundo.²⁰⁷

Entonces, para Agustín el bien o el mal están en el hombre dado que es libre. Varios siglos después, el aquinate afirmaba que el ser humano tendía necesariamente al bien. Santo Tomás define el derecho natural como “una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”²⁰⁸ Como todos los

²⁰⁶ Mudrovcic, María Inés, *Historia, narración y memoria*, Madrid, Akal, 2005, p. 43.

²⁰⁷ Mate, Reyes, “Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas”, en Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.), *Nuevas teologías políticas*, Barcelona, Anthropos, 2006, p. 42.

²⁰⁸ Aquino, Tomás, *Summa Teológica [Textos selectos]*, Madrid, Gredos, 2012, p. 413.

seres creados por Dios, los humanos fuimos creados en la búsqueda de lo bueno. Sin embargo, como aclara Schneewind:

Nosotros, al igual que los ángeles y contrariamente a los seres inferiores, tenemos la capacidad de conocer nuestra finalidad y las leyes que nos muestran lo que hemos de hacer para lograrlo. Nuestras leyes son el efecto que en nosotros produce la ley de Dios, y nuestro fin es la unión con Dios mediante la contemplación. Únicamente este logro del intelecto teórico puede brindarnos la dicha que necesariamente buscamos, ya que esto es lo único que realiza plenamente el máximo potencial de nuestra naturaleza, satisfaciendo así nuestros deseos.²⁰⁹

Santo Tomás mostró que fe y razón pueden caminar concomitantes. A través de la *ley eterna* correspondiente absolutamente a la voluntad de Dios; la *ley divina* donde el hombre tiene acceso a través de la razón a los postulados de las leyes divinas, a través de la *sindéresis* que da cuenta de la ley natural y, por último, la *ley humana* que es creación netamente humana, que determina la voluntad humana a través del intelecto: “la voluntad no puede tender hacia algo a no ser bajo la razón de bien”, la voluntad es guiada necesariamente por lo que el intelecto le muestra que es bueno: “El principio básico evidente que rige la razón práctica en Aquino es que: el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse.”²¹⁰ No obstante, para Aquino no todos tenemos acceso fidedigno a través de la *sindéresis* a los postulados y mandatos de Dios, por lo tanto tienen que recibir ayuda de aquellos que si tienen acceso fiel a la ley divina: los sacerdotes. Por lo tanto, Tomás reconoce que existe el mal no porque Dios sea su creador, sino porque no todos los seres humanos tienen conciencia de la ley divina. Entonces el mal es un acto de ignorancia por confundir el mandato divino, aunque el hombre por esencia tienda al bien. Aquí encontramos la reminiscencia del postulado que con posterioridad reconocerán Rousseau y Kant: Aquéllos que no tengan conciencia de sí mismos para ser libre será obligado a ser libres, por quiénes si han accedido al mandato auténtico de la razón. En resumen, para Aquino la existencia del mal se debe a la falta de conciencia para recibir la ley divina. El aquinate argumenta la primacía de la voluntad sobre el entendimiento.

²⁰⁹ Schneewind, J. B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009, pp. 41-42.

²¹⁰ *Ibidem.*, p. 42.

Este detalle es de una gran importancia teológica para explicar el problema del mal. El hombre es imagen de Dios y esto se nota, sobre todo, en que la voluntad es causa de su propio movimiento, causa eficiente de su propio querer. Según Tomás, entendemos porque queremos, y queremos porque queremos. La explicación última del mal moral se encuentra, por ende, en la capacidad de la voluntad humana de moverse a sí misma. El ser humano participa de esta manera del poder de Dios; el hombre es imagen de Dios porque, al modo de la divinidad, actúa libremente. La decisión humana es resultado de la voluntad, que es responsable de sí misma. Gracias a la libertad, el hombre participa de la omnipotencia de Dios.²¹¹

En contrapartida, Lutero anuncia que no existe esa especie de demiurgo (sacerdote) que debe interpretar el mandato de Dios, sino que nosotros mismos podemos ir a directamente a su palabra, interpretarla. Es por ello, una de las razones, por las que traduce la Biblia del latín al alemán y con ayuda de la invención de la imprenta por Gutenberg aminoró el control monopolístico de la iglesia católica romana. No obstante, en su postura sobre el mal, para Lutero, el hombre en su situación pecaminosa es como el demonio, vuelto totalmente hacia el ego y hacia sí mismo. Sin la gracia de Dios somos totalmente egocéntricos; y si nuestra salvación dependiera de nosotros, nunca tendríamos la seguridad de obtenerla. Así, para el pensador de *Las 95 tesis*, el mal existe por la responsabilidad del hombre de vivir en pecado; pero no porque en la misma esencia de Dios exista el mal. Aunque el padre del protestantismo nos anuncia que sin la gracia somos totalmente egocéntricos; y que, si nuestra salvación dependiera de nosotros, nunca tendríamos la seguridad de obtenerla. Incluso, Lutero llega a decir que Dios es un tirano potencial porque nos pide algo que no somos capaces de dar. Lo rescatable para nuestro cometido, en este apartado, es que el luterano ve a Dios como potencia y no como un Dios dado de una vez y para siempre, como en el caso de Tomás de Aquino.

²¹¹ Zagal, Héctor, "La filosofía moral de Tomás de Aquino", en Miriam de Madureira y Maximiliano Martínez (coords.), *Lecciones de filosofía moral*, México, UAM, 2014, p. 69.

En el mismo temor que Santo Tomás y Lutero sobre Dios está Schelling, claro está, bajo otra ruta de interpretación, el siguiente apartado tratará de indagar la idea de Dios y de mal en este pensador del idealismo alemán.

Con la llegada de la modernidad a través de la secularización/laicización, adviene en la interpretación sobre el mal un punto de inflexión, pero también en la historia. La Filosofía de la historia de cuño moderno arguye una solución. Dotti lo sintetiza de la siguiente manera:

Como laicización del providencialismo cristiano la moderna Filosofía de la historia presupone la solución racionalista al problema de la Teodicea (¿cómo justificar a Dios frente al *mal* en el mundo creado por él?). En cuanto creación divina, el mundo es óptimo y lo que llamamos *mal* cumple un rol político dentro del plan divino. Sólo que Dios se desentiende de toda intervención ulterior sobre lo que ya ha creado como perfecto. No es responsable de lo que acontece entre los hombres, únicos imputables, en cambio, por el mal y las injusticias que surgen en este mundo..²¹²

Ante la modernidad el hombre se vuelve responsable de sí mismo ante el mundo externo, ello no quiere decir que ya no sienta una culpa interna ante la divinidad. Sólo que ahora es dueño de su destino como hombre mundano y secularizado ante un Estado laico.

La historia se revaloriza al centrarse en la vida cotidiana, mundana, pero también, corrupta del hombre, tan despreciada por Platón, Agustín y sus dos ciudades. No así para Santo Tomás que, para algunos sería el padre de la modernidad, al preocuparse por un hombre más terrenal, pero a la vez creativo. Lo cual, para Berlin, esta forma de ver la historia será el crisol para la historia de las ideas.

Sin embargo, cerremos esta introducción al segundo capítulo con una referencia a Pablo de Tarso en la Epístola Séptima (7,7-23), y la interpretación que hacemos de ésta a través de los actos correctos y las acciones moralmente buenas de Ross. La Carta Séptima, dice: “No pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso

²¹² Dotti, Jorge, “Pensamiento político moderno”, en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta, 1994, p. 69.

hago. [...] Pero entonces ya no soy quien obra esto, sino el pecado que mora en mí [...] Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí”.²¹³ Lo que encontramos en esta epístola séptima es la confrontación entre actos correctos y acciones moralmente buenas. Como lo aclara Ross:

Si puede mostrarse que jamás nada de lo que debe hacerse es moralmente bueno, será claro *a fortiori* que “moralmente bueno” no significa lo mismo que “lo que debe hacerse”. [...] Así que si podemos mostrar que la acción que nace de un buen motivo nunca es moralmente obligatorio, habremos establecido que lo que es moralmente bueno nunca es correcto, y *a fortiori* que “correcto” no significa lo mismo que “moralmente bueno”. Deberíamos, pues, hablar de un acto correcto, pero no de una acción correcta; de una acción “moralmente buena”, pero no de un acto moralmente bueno. Y podría añadirse que el hacer un acto correcto puede ser una acción moralmente mala, y que hacer un acto incorrecto puede ser una acción moralmente buena; pues, “correcto” e “incorrecto” se refiere exclusivamente a la cosa hecha, “moralmente bueno” y “moralmente malo” exclusivamente al motivo por el cual se hace.²¹⁴

La vida de la muerte –glosa nuestro autor- es el pecado. El pecado resulta en todo caso una estructura subjetiva, ya que «es menos una falta que una incapacidad del pensamiento viviente para prescribir la acción».²¹⁵

La discusión sobre el intelectualismo y el voluntarismo no es algo ya superado; como piensan varios pensadores desde la filosofía, que han relegado el conflicto de una filosofía de la revelación y una filosofía de la creación, de corte tomista, a simplemente un acto de erudición histórica. En la Ciencia Jurídica se manifiesta actualmente, según Madrazo, la filosofía de la revelación y la filosofía de la creación en las resoluciones de la Corte en México, pero el uso se extiende también en América Latina. La importancia de si el intelecto determina la voluntad o la voluntad determina el intelecto sigue siendo un problema. Pero, irónicamente en el derecho andino se coludieron a través de un sincretismo que les permitió sobrevivir sorprendentemente a

²¹³ Pablo De Tarso en Francisco de Abad, “Un análisis en torno al “San Pablo” de Alain Badiou”, en Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.), Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 111-112.

²¹⁴ Ross, W. David, *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2001, p. 19.

²¹⁵ *Ibidem.*, 112.

ambas hasta nuestros días. Así lo sustenta Madrazo en el libro *Revelación y creación. Los fundamentos teológicos de la dogmática jurídica*.²¹⁶ El tema será abordado de manera más profunda en el último capítulo dedicado a la práctica del Derecho. Al parecer, primero es necesario comprender una propuesta de una Filosofía revelada para destacar las aportaciones de la misma, a la vez que sus limitaciones. Por lo cual, dediquémonos unas páginas a la Filosofía revelada de Schelling.

²¹⁶ *Vid.*, Alejandro Madrazo, *Revelación y creación. Los fundamentos teológicos de la dogmática jurídica*, México, FCE, 2016.

2.2 Schelling: el mal ante la libertad

La doctrina del derecho no es algo así como una parte de la moral, ni en absoluto una ciencia práctica, sino una ciencia puramente teórica que es para la libertad lo que la mecánica para el movimiento [...] se sigue que el orden jurídico no es moral sino un mero orden natural, sobre el cual la libertad puede hacer tan poco como sobre la naturaleza sensible. Por eso no es sorprendente que todos los intentos de trasformarlo en un orden moral se presenten como condenables por su propia absurdidad y por el despotismo en su forma más temible su inmediata consecuencia.

Schelling, *Schellings Werke*, Munich, 1927, II, p. 584

Schelling arguye que existe un resto oscuro en Dios del cual ni Dios mismo puede dar cuenta, que funciona como fundamento no fundado, al yacer en la oscuridad, en el Abismo de su propio ser. Dios es para Schelling el nombre del todo de lo ente en cuanto se refiere a sí mismo. No obstante, el hombre no es Dios, pues éste, a diferencia del hombre, no ex-siste como un individuo singular en el mundo o, más bien, no existe en el mundo, sino designa el todo del mundo en cuanto configurador de estructuras. Por ello, Schelling, puede operar con el supuesto de que hay algo en Dios que no es él mismo, a saber, el fundamento de la existencia, pues Dios sólo es carácter autorreferencial del sistema y no su punto de partida.

El hombre tiene la misma estructura de Dios, solo que no es el todo de lo ente y por eso quiere ponerse en el lugar de Dios. Ahí en la falta de fundamento se abre la particularidad del hombre, se abre el terreno del mal. En ese abismo oscuro e ignoto se alberga la libertad del hombre. Pero al ser oscuridad puede tender hacia el mal, excepto si llega ese destello de luz o *luceidad* que ilumine su camino.

La idea por tanto consiste en no actuar, sino en conocerse. Actuar es seguir el espíritu propio, la voluntad particular, y eso introduce la discordia en el mundo. Pero seguir esa voluntad particular está posibilitada porque hay una parte de la voluntad en la naturaleza de Dios que se retira de la luz. El mal que padece y realiza el hombre viene posibilitado por el mal que hay en el seno mismo de la naturaleza de Dios. Si una parte de la voluntad de Dios no se hubiera retirado de la luz inteligente de Dios, si una parte de la voluntad Dios no renegara de verse reflejada en la imagen de Dios, el hombre no podría imitar ese gesto divino y retirarse también el abismo de su voluntad particular, rechazando iluminar la naturaleza particular por la luz de la filosofía. Debemos llamar las cosas por

su nombre: aquel *Grund*, fundamento de la existencia de Dios, encierra el diablo mismo, la criatura más ilimitada. El diablo es así el *Grund* de Dios, la voluntad originaria del primer fundamento, una parte que es salvada en la existencia de Dios, en su imagen divina mientras otra se hunde en el abismo.²¹⁷

En el *Stift* (Seminario) de Tubinga en la última década del siglo dieciocho se encontraron tres genios que marcarían a la filosofía y a la poesía: Hölderlin, Hegel y Schelling, los cuales sostuvieron una amistad durante sus años de juventud, aunque Hegel era cinco años mayor Schelling. En el caso de Hegel y Schelling la amistad se conservó hasta 1807 dada la publicación de *Fenomenología del espíritu*. Donde en el prólogo Hegel arremete contra la postura filosófica de Schelling, lo cual causa en éste un resentimiento que lo acompañará durante toda su vida, el cual no aminoró ni con la propia muerte de Hegel 1831. Recordemos que Federico IV, pocos días después de haber asumido el poder en 1841 nombró a Schelling sustituto de la cátedra que impartiera Hegel en la Universidad de Berlín, bajo el encargo de “extirpar del dragón del racionalismo hegeliano de las mentes de la juventud prusiana”.²¹⁸ Schelling no perdió la oportunidad de criticar a Hegel por ser el artífice de una filosofía negativa en pos de una filosofía positiva:

Este periodo empieza propiamente con las lecciones dictadas en Erlangen. Aquí es cuando a partir del descubrimiento hecho en el periodo anterior de que la naturaleza es ella misma un hecho o acontecimiento histórico, es decir, fruto de una libertad, Schelling percibe el error básico del Idealismo y, con él, de toda filosofía racional: el hecho de ser una ciencia regresiva, que retrocede en busca de los principios de conocimiento, pero que nos capaz de dar cuenta de la existencia ni del carácter progresivo de la filosofía, como existencia histórica. Es aquí donde se perfila su visión de la modernidad como una lucha entre el racionalismo y el empirismo, y donde forja sus críticas, tan celebradas posteriormente, al sistema hegeliano. En esta pugna se irán dilucidando los rasgos de lo que Schelling entiende por filosofía positiva, aquella que es capaz de dar cuenta de las mitologías y de la revelación [...]²¹⁹

²¹⁷ Villacañas, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán* [Tomo II], Editorial Síntesis, 2001, p. 191.

²¹⁸ Pardo, José Antonio, “Hegel, sucesor de Schelling; Schelling sucesor de Hegel”, México, Estudios, núm. 96, 2011, p. 65.

²¹⁹ Schelling, Friedrich, *Del Yo como principio de la filosofía*, [Illana Giner. Estudio preliminar], Madrid, Trotta, 2002, p. 22.

Esta filosofía positiva como empirismo trascendental, que es a la vez una filosofía existencial e histórica, el cual convierte en un “sistema de la libertad”. En contraposición a una filosofía negativa encabezada en un primer momento por Fichte y después por Hegel, la cual consiste en una filosofía que privilegia la esencia sobre la existencia, conciencia sobre espíritu, fundamento sobre creación, conocimiento sobre sabiduría, necesidad sobre libertad. La filosofía negativa se encarga de lo que puede existir, pero no de lo existente. Dios es el ser necesariamente existente, si existe. Schelling critica que una necesidad lógica pueda demostrar nunca la existencia necesaria. Por el contrario: “La filosofía positiva, como docta ignorancia y sabiduría, carece de necesidad porque es lo que ha de ser querido, que nunca se impone de manera universal y necesaria. Schelling es tajante al respecto: «La demostración de Dios en la filosofía positiva existe sólo para aquellos que tienen voluntad de ella; sólo los inteligentes aprenden de la experiencia. Su demostración carece así de la necesidad que casi pueda ser impuesta a los necios»”.²²⁰ Ésta última cita de Schelling llama la atención porque contrapuntea un escrito de Hegel intitulado *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*²²¹. Schelling aunque es devoto recalcitrante pone en segundo término a Dios como absoluto porque en el reino de las tinieblas y la oscuridad se debate el problema de la existencia humana y, por consiguiente, de la libertad. En noviembre de 1841 y febrero de 1842, se dieron cita en la Universidad de Berlín filósofos que marcarían el siglo XX y toda la filosofía hasta la actualidad: Engels, Feuerbach, Bakunin y Kierkegaard; solamente para escuchar las lecciones de Schelling. En el caso de Kierkegaard, aunque solo las primeras lecciones los marcaron, cerca de 42 secciones tomó el danés y luego regresó a Copenhague, fueron suficientes para marcar su obra y anunciar su antihegelianismo:

El año 1843 fue muy prolijo para Kierkegaard. En pocos meses de diferencia publicó tres obras seudónimas de enorme influencia en el conjunto de su producción. El 20 de febrero de aquel año vio la luz *O esto o lo otro (Enten-eller)* firmada con el seudónimo Víctor Eremita. El 16 de octubre del mismo año Kierkegaard publicó *La repetición*

²²⁰ Schelling en Kierkegaard, Sören, *Apuntes sobre la filosofía de la revelación de F. W. j. Schelling (1941-1942)* [Fernando Pérez et. al., Estudio preliminar], Madrid, Trotta, 2014, p. 24.

²²¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, Salamanca, Sígueme, 2014.

(*Gjentagelsen*) firmada con el nombre de Constantino Constantius y *Temor y temblor* bajo el nombre de Johannes de Silentio. Aparte de estas tres obras, el filósofo danés publicó también durante ese año *Tres discursos edificantes* (*Tre Opbyggelige Taler*) y el día 6 de diciembre *Cuatro discursos edificantes* (*Fire Opbyggelige Taler*) firmados con su propio nombre.²²²

Sin embargo, nos hemos adelantado a la última etapa de Schelling, para entender la confrontación con Hegel o como anuncia José Antonio Pardo “el Hegel de Schelling”, es pertinente remitirnos al inicio de su postura filosófica.

En *Investigaciones filosóficas sobre la esencia libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ¿Qué problemas pretende resolver Schelling?

- Necesidad y libertad: ¿cómo de la esencia de la razón y del conocimiento puede derivar el fundamento de la libertad? (Crítica al panteísmo). Dios es necesidad y libertad. La necesidad precede a la libertad. La necesidad de Dios sólo afecta a él mismo, no a la creación. La creación no es necesaria, sino obra de la libertad de Dios. Dios supera la necesidad mediante la creación.
- La dependencia a una esencia no anula la autonomía (Porque si la autonomía no existiera tampoco existiría la dependencia).
- Esencia y existencia: Schelling se remite a la distinción que hace de la esencia: la esencia en cuanto existe y la esencia en cuanto es simple fundamento de la existencia. (Fundamento-existencia)

¿Cómo libertad y sistema son compatibles? Schelling nos habla de la libertad como sistema, para ello nos dice que existen tres potencias. Schelling parte de la idea kantiana que razón tiene un contenido a priori: la potencia infinita de ser (Potencia originaria). (No como deber ser sino como existencia). Primera potencia: es el fundamento de toda revelación, el germen de la naturaleza sensible: “el sólo poder ser”; segunda potencia: es lo espiritual más próximo a lo natural: “no sólo poder ser”: el paso de la potencia al acto (no como lo real de la experiencia sino simplemente un potencial de...; y, la tercera potencia libera la fuerza negadora en la segunda potencia

²²² Torralba, Francesc, “La suspensión de lo ético. Lectura de *Temor y temblor*”, México, Universidad Iberoamericana, 2009, p. 139.

y establece la armonía entre naturaleza y el mundo de los espíritus. Aquí está el límite entre naturaleza y libertad. La tercera potencia es el “alma general” que anima el universo. De este modo, Dios opera en la naturaleza y en el mundo de los espíritus: Dios es ente, la vida es ser. Lo potencial fruto de esta potenciación progresiva, emergerá la posibilidad de libertad. En conclusión, todo sistema es tratar de dar una respuesta al mal.

Schelling asevera que existe el mal por un mal uso de la razón. Desde la exigencia ilustrada de pensar por sí mismo se provocó la construcción de seudosistemas. El resultado de ello, es la creación de una pluralidad de seudosistemas, igualmente parciales e incapaces de explicar satisfactoriamente el mundo, que pugnan entre sí por alcanzar una aceptación masiva. Los seudosistemas imitan la completitud de la razón, pero en realidad no logran sino constituir una doctrina parcial enfrentada a otras doctrinas, constituidas de la misma manera, que buscan imponerse mediante la masificación de su perspectiva.

La pretendida universalización de lo particular, el vínculo de las ideas y la configuración de la realidad empírica, la ilusoria negación de la ausencia de completitud ha provocado la politización y la pluralitización de la razón. Aunque el pluralismo de valores de Berlin no tiende a ser la apertura de seudosistemas que quieran dar respuesta a una totalidad. No obstante, la advertencia de Schelling no puede ser soslayada. Quizá la sugerencia es aleccionadora de pensar la pluralidad de valores como una aceptación de la existencia del mal y su relación con la libertad.

Que el ser humano sea malo por naturaleza no significa que no haya llegado a serlo libremente. El ser humano es malo porque, en una dimensión supratemporal adoptó mediante el uso de su libre arbitrio una regla de acción que invierte o, mejor, pervierte, su disposición al bien. Gracias a ella la ley moral termina subordinada al amor a sí mismo. [...] en las *Investigaciones sobre la libertad humana* (1809). Allí, el mal aparece directamente ligado al proceso de individuación que, en tanto el producto de la infundada autoconstitución, en una esfera supratemporal es una esencia individual que predetermina todas las acciones. El mal radical, al cual Kant llama “la mancha pútrida de nuestra especie”, es así una particular fusión de libertad y naturaleza, gracias a la cual,

sin dejar de la do la predeterminación natural de las acciones singulares, se piensa la libre autoconstitución del ser humano como individuo.²²³

El hombre es libre de elegir si sigue siendo o no libre. Su libertad es así facultad del bien y del mal. El hombre no elige qué es, pero sí puede elegir cómo ser lo que es y esto lo hace proclive a elegir el bien o el mal. Para Schelling el hombre está constituido su propio ser de mismidad y personalidad. El mal radica en que el hombre en lugar de hacer de su mismidad base y órgano pretenda aspirar a elevar a posición dominante su voluntad y, frente a eso, a convertir en medio lo espiritual en sí mismo. El mal se basa en la posibilidad de que los principios, unidos en el espíritu, se separen.

La formación originaria del bien es justamente el auto distanciamiento. Este exige sin embargo aceptarse como un ser que no es del todo el todo mismo. Por el contrario, decidirse por el mal supone el tránsito del descentramiento al egocentrismo. El bien, en el *Escrito sobre la libertad* es justamente la mediación de lo general y lo particular en el hombre desde la perspectiva de lo general; el mal, en cambio, la relación entre ambos desde la perspectiva de lo particular. El mal es el tránsito entre la razón contemplativa, como lo es originalmente el bien, a una razón cuyo propósito fundamental es la transformación y la apropiación de la realidad. El hombre busca allí cerrar la brecha entre la mismidad y la personalidad tomando su mismidad como si fuera la totalidad. Por lo tanto, el hombre se toma a sí mismo como medida del mundo. Así lo presagia Schelling: “la razón al servicio del yo”.

De ahí surge el hombre del egoísmo, el cual, en la medida que se deshace del todo y la unidad se torna más pobre y necesitado, pero, precisamente por ello, llega a ser más concupiscente, más hambriento y más venenoso. Dentro del mal se halla la contradicción siempre aniquiladora y que se consume a sí misma por la cual aspira a llegar a ser criatura aniquilando el vínculo de la condición de criatura, y por la arrogancia de querer serlo todo, cae en el no-ser.²²⁴

²²³ Ramírez, Carlos, “Reconocimiento, Estado, metafísica: la recepción de la filosofía política de Fichte en Schelling”, en María del Rosario Acosta, *Reconocimiento y diferencia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2010, pp. 87-88.

²²⁴ Schelling en Markus Gabriel, “Vida y muerte en el *Escrito sobre la libertad de Schelling*”, *El mal*, Cali, Pontificia Universidad Javeriana, 2013, p. 103.

El sí-mismo intenta escenificarse como espíritu absoluto que se ha emancipado completamente de sus condiciones naturales. El sí-mismo se tienta a sí mismo al espiritualizarse. Con ese trasfondo Schelling plantea la tesis innovadora de que el espíritu y no la materia es el mal: si se pregunta de dónde proviene el mal la respuesta es: de la naturaleza ideal de la criatura”. La represión del fundamento en aras de una automediación conduce al egoísmo teórico y práctico que se aniquila así mismo. La autoaniquilación pertenece, según Schelling, al individuo finito. El hombre finito desea paradójicamente su “autoaniquilación” al pretender evitarla. Ya Žizek nos lo ha manifestado de diferentes maneras: “Teme a tu prójimo como a ti mismo”, “Desconfía de ti como de tu peor enemigo”, “Civilizado es aquél que es potencialmente consciente de que puede llegar a ser un bárbaro”.²²⁵

Schelling sabe que hay una lucha de contrarios entre la moral desmedida del “yo”, la tendencia a la infinitud y, la finitud ética que tiende al control de este individualismo posesivo. Históricamente esto lo relaciona con el terror jacobino. Por lo cual, es necesaria una dialéctica hegeliana, donde la tesis es la moral infinita, la antítesis es la ética finita y, lo interesante, es que para Schelling, la síntesis, como mediador “evanescente”, debería ser el derecho.

Schelling atisba el peligro de la vorágine del terror jacobino que entraña la apoteosis virtuosa del individuo, y reclama ya no la posición de héroe revolucionario trocado ahora en verdugo, sino que se afana por garantizar la libertad de las víctimas. La ipseidad (*Selbstheit*) de la moral es compensada con el reino de los seres morales exigido por la ética. La ebriedad *moral* de infinitud y la sobriedad *ética* de las finitudes precisan una síntesis allende ambas instancias. La dialéctica en el primer momento, en el que el sujeto aspira a apropiarse de todas las cosas, y el segundo, en el que tiene que limitar su voluntad posesiva mediante su autorreconocimiento como ser finito que concibe a los otros como sus límites y provistos de ese mismo afán de posesión, remite a una tercera dimensión, el derecho.²²⁶

²²⁵ Žižek, Slavoj, “Teme a tu prójimo como a ti mismo”, en *Los otros entre nosotros*, Madrid, Circulo de Bellas Artes, 2009, pp. 11-49.

²²⁶ Oncina, Faustino, *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 168.

Berlin fue consciente del problema del mal y de la libre elección; pero atisba sus peligros:

Pues es posible conocer todo lo cognoscible, y aun abrazar el mal si uno está dispuesto: si el hombre no fuera capaz de escoger el mal, no sería verdaderamente libre, la creación sería una autopropulsión casi mecánica a través de los raíles de la omnisciencia infalible, armoniosa y serena, pero no compatible con la elección y la libertad. Cuando un hombre sigue su actitud espiritual –la sinceridad, la intensidad, la dedicación con las que se afana en conseguir la luz dentro de él-. Lo único que está a su alcance es hacer el esfuerzo. Sólo hay un acto totalmente imperdonable –traicionar lo que uno cree-. Esta doctrina puede adoptar la forma de un fanatismo desmedido, y llevar a resultados espantosos.²²⁷

Los resultados desmedidos son el chauvinismo, la discriminación, el rechazo de lo extraño, del otro diferente. Ya en su momento lo había atisbado J. Llobera que el nacionalismo sería el dios de la modernidad.²²⁸

Para Heidegger en *Schelling y la libertad humana* (1996) la cuestión de la libertad se agrava y se ahonda esencialmente tornándose una cuestión principal. En lugar de ser “el sistema de la libertad” un contrasentido: la libertad constituye lo único esencial del sistema. Sistema no es mero amontonamiento o agregado, sino ensamblar (fügen) en un orden para dar cuenta de lo proyectado y ordenado: “libertad y sistema como ensambladura del ser”. Heidegger dice: “Por ello toda filosofía es sistemática. Lo que no implica que toda filosofía sea y tenga que ser Sistema”.²²⁹ Por lo tanto, hay una interna relación entre una libertad y una metafísica del mal: El Ser del no ente: “La pregunta por la esencia del no ser es al mismo tiempo la pregunta por la esencia del no y de la nada. Co-pertenencia de ser y no ser, en fin, que constituye la esencia de la libertad. Para Dussel y su interpretación de Marx a través de Schelling, arguye:

Para el Schelling último, específicamente para el de *Philosophie der Offenbarung (la filosofía de la revelación)* de 1941-42, el fundamento del mundo es el misterio de la absoluta alteridad de Dios. Lo que es, es la revelación del misterio de Dios. En términos de filosofía, Ser es posterior al no-Ser en términos del absolutamente otro. O términos

²²⁷ Berlin, Isaiah *El sentido de la realidad*, Bogotá, Taurus, 2000, p. 270.

²²⁸ Vid, Josep Llobera, *El dios de la modernidad*, Barcelona, Anagrama, 1996.

²²⁹ Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996, p. 56.

del idealismo alemán, la identidad de lo idéntico y de lo no-idéntico, se sustituye en Schelling por la no-identidad de lo idéntico y lo-no-idéntico. Siempre existe un excedente más allá de lo idéntico. El otro es siempre la epifanía de la alteridad insustituible. En opinión de Dussel, esta relevancia y reconocimiento de la vida del otro, como el trabajo vivo del trabajador, es lo que hace que el método de Marx no sea hegeliano sino schellingiano, y podría añadirse, levinasiano.²³⁰

Sin embargo, para Heidegger el fracaso de Schelling reside en que interpreta el todo del ente como la distinción entre fundamento y existencia, y la existencia del sistema (el sistema del todo del ente como sistema de la libertad) requiere la ensambladura del todo: el sistema Absoluto. Quedando excluido del sistema el fundamento. Tal fracaso, señala Heidegger, “que un segundo inicio deviene necesario por y a través del primero, pero sólo es posible en la plena transformación del primero, nunca mediante un dejarlo atrás”.²³¹ Así el fundamento es el esenciarse del ser. Y a la esenciación del ser Heidegger la llama *Ereignis* (Acaecimiento o acontecimiento). Por lo tanto, la cuestión fundamental de la libertad: “el esenciar del ser mismo es de-cisión” (En -scheidung). La de-cisión es “una determinación originaria del ente en cuanto tal a partir del esenciarse del ser”. La libertad como acto originario y propiamente humano, como propiedad de la voluntad del hombre, Heidegger, piensa la libertad como de-cisión, pero como separación. *En-scheidung*: de-cisión: alumbramiento originario, pero también Abismo (Ab-grund). El fundamento del *Da-sein* como Abismo.

Schopenhauer escribió sobre un pasaje de los *Escritos filosóficos* de Schelling, pertenecientes a este escrito sobre la libertad: “La esencia anterior a todo fundamento no podemos llamarla de otra manera que fundamento originario [Ungrund] o, mejor aún, abismo [Ungrund]. [...] Es una clave de la filosofía que, como ya he dicho, llega hasta Heidegger. Ese *Ungrund* es un abismo, el *abyssys* propio de toda la teología negativa. La diferencia fundamental entre la filosofía de Schelling y la de Schopenhauer reside en que el primero intenta partir de ese abismo e inaugurar una racionalización del mundo que transforme en bien y en apoteosis divina lo que no es sino un fondo oscuro y

²³⁰ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, p. 23.

²³¹ Navarro, Juan Manuel, “Técnica y libertad”, Madrid, Editorial Complutense, 1997, p. 157.

sinistro. Schopenhauer, por el contrario, ha puesto en este fondo una voluntad ciega que no puede trascenderse jamás.²³²

Schelling explica esta tesis por una metáfora sin duda llena de belleza: la naturaleza es como la gravedad que anhela la luz. Es como esos agujeros negros que roban la luz para iluminarse torpemente por dentro. Sin duda lo que desea decir Schelling es que la naturaleza ansía conocerse y penetrarse, hacerse transparente, llegar a ser autoconciencia de sí misma.

No creemos, sin embargo, que el fondo abismal es penetrado enteramente. A lo largo del devenir y de la historia permanece sin fondo, con un resto de opacidad que nunca se ilumina. Es la fuente inagotable de caos que siempre amenaza con inundar con ceguera lo real y que el entendimiento puede conocer, pero siempre superficialmente. El primer acto de la moral es descubrir que sobre todo el devenir se extiende la noche del caos sobre la que reposa toda la existencia y que toda la historia de la existencia es conocer ese fondo ignoto, transparentarlo. Toda existencia se basa sobre un dolor insatisfecho. Oscuridad y conciencia, deseo y conocimiento, voluntad y entendimiento, naturaleza e identidad, todo esto son potencias perennes que definen el juego de la historia y del devenir. Juegan de una manera arquetípica aquí, en el caso de Dios, pero no abandonan nunca el mundo.²³³

Todo el misterio de la filosofía de Schelling surge ahora, en el siguiente paso. El anhelo es el primer arranque hacia la existencia de Dios o, como Schelling dice, “el escondido rayo de luz encerrado en lo oculto”. Ese anhelo que es propio del ser produce algo, tiene su efecto, en la esencia ideal de Dios. Todo sucede en el principio real tiene su efecto en el principio ideal. Así que el anhelo produce en “Dios mismo una representación reflexiva interna, por lo cual Dios mismo se contempla en su imagen.

Pero la voluntad sigue teniendo una vocación a retirarse a la oscuridad del abismo, a separarse de la identidad, a retroceder espantada del *imago dei*, a negar la personalidad de Dios y su existencia. Esos fragmentos de la voluntad de Dios, de la naturaleza de Dios que se niegan a recogerse en su imagen, en su personalidad, en

²³² Villacañas, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán* [Tomo II], Editorial Síntesis, 2001, pp. 186-87.

²³³ *Ibidem.*, pp.188-189.

su existencia, y se sumergen en el abismo, esos fragmentos demoníacos de los ángeles rebeldes contra Dios son los orígenes de la voluntad particular de las criaturas, que se niegan a esa luz del entendimiento y por tanto se afirman en su ceguera.

La idea por tanto consiste en no actuar, sino en conocerse. Actuar es seguir el espíritu propio, la voluntad particular, y eso introduce la discordia en el mundo. Pero seguir esa voluntad particular está posibilitado porque hay una parte de la voluntad en la naturaleza de Dios que se retira de la luz. El mal que padece y realiza el hombre viene posibilitado por el mal que hay en el seno mismo de la naturaleza de Dios. Si una parte de la voluntad de Dios no se hubiera retirado de la luz inteligente de Dios, si una parte de la voluntad de Dios no renegara de verse reflejada en la imagen de Dios, el hombre no podría imitar ese gesto divino y retirarse también al abismo de su voluntad particular, rechazando iluminar la naturaleza particular por la luz de la filosofía. Debemos llamar las cosas por su nombre: aquel *Grund*, fundamento de la existencia de Dios, encierra el diablo mismo, la criatura más ilimitada. El diablo es así el *Grund* de Dios, la voluntad originaria del primer fundamento, una parte que es salvada en la existencia de Dios, en su imagen divina mientras otra se hunde en el abismo.

El mundo es la unidad contradictoria y diferenciada de substancia (fundamento) y existencia (existente). El fundamento del mundo es su substancia. Pero el fundamento se haya en conflicto con el mundo, en cuanto el mundo brota desde el fundamento. Este vínculo entre substancia (el fundamento de la existencia) y estructura (existente), al cual Heidegger denominó la “juntura del ser”, es necesariamente inestable y quebradiza.

2.3 De Maistre: el conservadurismo de Berlin

Sería una obra muy interesante aquella que examinase las fuerzas de nuestra razón y nos dijese exactamente qué es lo que *sabemos* y qué lo que *podemos*. Por mi parte, me limito a repetir que la razón individual no produce ni conserva nada para el bienestar general: semejante a ese insecto impuro que ensucia nuestras habitaciones, siempre solitaria, siempre aislada, no produce más que penosas inutilidades; hinchada de orgullo, es un auténtico veneno que solo trabaja para destruir y se niega a colaborar con nadie; y si el azar arrastra hasta su tela a otro ser de su misma naturaleza, se precipita sobre él y lo devora.

Sobre la soberanía popular, Joseph de Maistre.

¿Por qué Berlin le dedica dos artículos, uno prolijo y otro canónico, a la obra de Maistre? Berlín es un pensador bifronte que asume que las ideas políticas pueden tener varias caras. Por ello sus preocupaciones intelectuales pueden sonar dispersas y, hasta contradictorias. Al pensador de Riga le interesó conocer los dos lados de la moneda. Aunque se podría asumir que es un pensador liberal no soslaya e ignora el pensamiento conservador. Es un pensador *zorro*, que le interesa saber muchas ideas, y cómo se confrontan entre ellas, para, como resultado, ser un *erizo*, que en esta confrontación de ideas contradictorias atisbe una idea grande e importante.

En relación al tema que dirige todo este capítulo, la libertad ante el mal, no podemos ignorar la dedicación que tiene el pensador judío por un pensador conservador, contrarrevolucionario, antiilustrado, católico recalcitrante, negador de los derechos naturales del hombre, antidemócrata (niega la soberanía popular), antiliberal, anticuario (es decir, que voltea hacia el pasado antes que hacia el futuro, a grado tal, que vanagloria el medioevo), que no cree en el progreso, que sustenta que los avances en la ciencia traerán la llegada del anticristo y, por último uno de los artífices del fascismo. Berlin lo define de la siguiente manera:

Es un reaccionario católico, un erudito y un aristócrata a quien ofenden por igual las doctrinas y las acciones de la Revolución Francesa, y que se opone con la misma firmeza al racionalismo y al empirismo, al liberalismo, a la tecnocracia y la democracia igualitaria, hostil al secularismo y a toda forma de religión no denominativa, no institucional, una personalidad poderosa, retrógrada, que bebe su fe y su método en los Padres de la Iglesia y las enseñanzas de la compañía de Jesús.²³⁴

²³⁴ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Ediciones Península, 1995, p. 105.

Joseph Marie comte de Maistre (1753-1821) nace en Samboya, en Chambéry, el 1 de abril de 1753, en una familia de condes. Educado por los jesuitas, se gradúa en derecho en Turín en 1772, e ingresa en el escalafón de la magistratura judicial. La invasión jacobina de Samboya (1792) lo empuja a huir a Suiza, donde publica sus primeras obras. Vuelve a Turín en 1797 y es nombrado por Carlos Emanuele IV como regente de la cancillería de Cerdeña (1799-1802).

El pensador de Samboya sustenta que el error más grave de la Ilustración fue el sobrestimar la capacidad humana para justificar la autoridad. Sólo pueden vivir aquellas instituciones que son sacralizadas: “No hay institución humana –dice Maistre– que sea perdurable si carece un cimiento religioso”. Los orígenes de la soberanía deben parecer situados más allá de la esfera del poder humano. El pueblo debe creer que “toda forma de soberanía es resultado inmediato de la voluntad de Dios” o que “toda soberanía proviene de Dios”. Esto es lo que significa la opaca frase de Maistre: “El poder de la soberanía es enteramente moral”. La autoridad de los gobernantes no se basa en la razón ni en la fuerza, sino (como también Schmitt diría más tarde) en la teología política.²³⁵

El libro de Burke *Reflexiones sobre la revolución francesa*²³⁶ tiene una importante influencia en el conservadurismo de Maistre. Ya que Burke hace la crítica más profunda a la revolución francesa:

Edmund Burke es un ilustrado que reacciona contra la idea-fuerza de la revolución: el pensamiento abstracto y los derechos del hombre fundamentados en la teoría de los derechos naturales. Frente a ello contrapone los derechos del hombre como derechos históricos, contraponiendo a las nuevas instituciones creadas por el hombre a la tradición y a la historia; causa por la que se le considera como precursor del derecho histórico de Savigny. [...] La fundamentación de la política hay que entenderla desde la tradición, entendida ésta como hábito, prejuicio, antiindividualismo, prescripción y costumbre.²³⁷

²³⁵ Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp.42-43.

²³⁶ Burke, Edmund, *Reflexiones sobre la revolución francesa*, Madrid, Alianza, 2003.

²³⁷ Novella, Jorge, *El pensamiento reaccionario español (1812-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 69.

Cuando la ilustración y la revolución francesa pretenden fundar *in novo* todo de raíz, romper con la tradición, la historia, las costumbres; para los fundadores del conservadurismo esto resulta imposible y quimérico. Sosteniendo que no se puede coartar de tajo lo que para Montesquieu es la esencia la creación de leyes: el espíritu del pueblo. Para Burke, como para Maistre, el hombre sólo es hombre en sociedad. No existen hombres abstractos, sin un pasado, hábitos y costumbres.

Fue él uno de los primeros en acusar a los derechos liberales de ficciones o abstracciones inaplicables a la exuberancia propia de las relaciones humanas. El genuino antónimo de «legal» no es «arbitrario», argüía, sino «concreto». Maistre explicó los absurdos de la *Déclaration des droits de l'homme* en su prefacio a las sucesivas constituciones de los años noventa del siglo XVIII, señalando que «no existe en el mundo algo así como el *hombre*. Durante toda mi vida no he visto sino franceses, italianos, rusos... etc. Pero en lo que hace al *hombre*, declaro en que en mi vida he conocido uno; si existe yo no lo conozco».²³⁸

Sabemos que esta enseñanza de que no existen hombres abstractos denonaría, muchos años después, en el *Concepto de lo político* de Schmitt de 1927. Al sentenciar que la humanidad no existe en lo político, porque aniquila todo conflicto concreto y soslaya el binomio necesario que determina al humano en sociedad: amigo-enemigo.

Fiel a conservadurismo de Burke, de Maistre, duda de los ideales de la Revolución y sus repercusiones a nivel constitucional. Fioravanti lo resume de la siguiente manera:

[...] en Burke cuando criticaba el exceso de contractualismo en la Revolución, [...] según la cual toda autoridad política, en cuanto contractualmente querida por los individuos, podía ser revocada por éstos en cualquier momento. [...]. De Maistre, en particular con su ensayo de 1814, sostiene que la gran culpa de la Revolución había sido separar soberanía y sociedad, debilitando así tanto a la primera como a la segunda, la una reducida a un mero resultado de las voluntades de los individuos, siempre revocable por ellos, la otra reducida a mera multitud de individuos privada de orden y de forma, y precisamente por esto siempre destinada a buscar un nuevo orden soberano..²³⁹

²³⁸ Holmes, Stephen, *Los antiliberales, Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999, 34.

²³⁹ Fioravanti, Maurizio, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 133-134.

Aunado a lo anterior, la crítica a la soberanía popular del ginebrino no pasa por alto para el pensador de Cerdeña: “Últimamente se escucha mucho eso de que el pueblo es soberano. Pero ¿soberano de quién?, me pregunto. En apariencia, soberano de sí mismo, y por consiguiente súbdito. Lo más seguro es que haya aquí algún equívoco, sino un error, dado que el pueblo que gobierna no es el pueblo que obedece. [...] Y entonces uno comienza a entender: el pueblo es un soberano que no puede ejercer la soberanía.”²⁴⁰ Maistre niega rotundamente la independencia humana para gobernarse, porque es un ser inestable.²⁴¹ Al contrario de lo que cree Rousseau piensa que el hombre no es bueno por naturaleza, por el contrario, el hombre nació malo y malo sigue siendo. Por lo cual no puede vivir sin un gobernante. Maistre, no antes que Montesquieu, sostiene que hombre tiene la capacidad de autodestruirse y aniquilar al otro por su excesiva egolatría. Por el contrario, si antes que Nietzsche sostiene que el hombre tiene un lado dionisiaco que no puede controlar, está condenado a la depravación, ello conlleva que tienda más a lo irracional que a lo racional. Ante ello nos dice que la religión es el aglutinante de la sociedad. La filosofía secular sería el disolvente de esta unión entre religión y sociedad. La religión no encadena al hombre, sino que lo redime. Si se niega esta unión es donde el mal hace su aparición.

Justificado, a todas luces hasta hoy, la correcta separación entre soberanía y sociedad, dado que dicha separación provocaría el desorden y la incertidumbre de la política. Hoy sabemos que esto fue así, para conectar nuevamente la soberanía con la sociedad se hizo uso de [la] política, a través de la invención de lo social; sin embargo, se soslayó o no se tuvo conciencia de los demonios que implicaba crear lo social, en sustitución de [lo] político previo a toda normatividad. [La] política a través de lo social con sus mundos imaginarios, mitológicos, simbólicos, estereotipos, arquetipos, etc; se olvidaron [lo] político. Esta es una de las razones de la admiración de Schmitt, no tanto manifiesta a de Maistre, pero, sí a Donoso Cortés. Aunque sabemos que ni de Maistre ni Donoso Cortes son los que dieron sistematicidad a [lo] político como categoría de reflexión, como sí lo hizo Schmitt, podríamos argüir que Schmitt encontró las

²⁴⁰ Maistre, Joseph de, *Sobre la soberanía popular*, Madrid, Escolar y Mayo Ediciones, 2014, p. 17.

²⁴¹ *Vid.*, Joseph de Maistre, *Consideraciones sobre Francia*, Técnos, Madrid, 1990.

reminiscencias y los atisbos en los pensadores conservadores, de ahí su admiración.²⁴²

Hoy sabemos en carne propia, en México, las repercusiones de haber ignorado esta advertencia. Actualmente nos queda claro que, para un número mínimo de juristas y politólogos, no así para las mayorías de ambas disciplinas, que el constitucionalismo mexicano viene influenciado, en este punto, por el constitucionalismo francés, donde se privilegió la soberanía general rousseauniana en la que se separa la soberanía de la sociedad. Es decir, que en la creación de la constitución mexicana: “El pueblo tiene en todo tiempo el inalienable derecho de alterar y modificar la forma de su gobierno” (Artículo 39 Constitucional). Esto suena bien, si haz fundado el origen de esta constitución desde lo político, en una primera instancia. Recordando que [lo] político es anterior a la normatividad, en este caso, constitucional. De ahí la importancia de la distinción entre [la] política y [lo] político. Palti lo sintetiza de esta manera:

Mientras *la política* representa una instancia más de la totalidad social, *lo político*, en cambio, remite a los modos de definición y articulación mutua de estas instancias diversas. Y esto tiene a su vez, derivaciones metodológicas. Para lograr penetrar esta instancia de realidad, se requiere un tipo de aproximación al mismo tiempo histórico y conceptual. Es decir, un enfoque que no se reduzca a la simple descripción de los procesos y fenómenos, sino que sea capaz de desenvolver las problemáticas político-conceptuales que se encuentran en juego en cada caso.²⁴³

Tal vez, también, Berlin encontró en de Maistre, el gozne entre el antiliberalismo y su crítica a la ilustración, la determinación de la tradición, el nacionalismo, las costumbres y su influencia del romanticismo político (recordemos que el conservadurismo marcha concomitante al romanticismo alemán); también, que los valores se construyen dentro de una comunidad y una sociedad, por lo tanto pueden ser plurales; ciertamente, los valores legítimos, para Maistre, son los postulados por la Iglesia que sirve como mensajera de Dios. Por supuesto, aunque para Berlin esos valores también pueden ser religiosos, su pluralismo de valores encontraría otros vertederos más allá de la religión.

²⁴² Arendt también hace una crítica profunda a la invención de lo social, olvidando lo político. El tema será abordado en éste mismo capítulo con un apartado sobre Arendt.

²⁴³ Palti, Elías, *Una arqueología de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2018, p. 14.

La actualidad de Maistre se refleja en los problemas del presente, como el migratorios que experimenta gran parte del mundo y, *sui generis*, México. ¿No acaso, cuándo Maistre dice, que el concepto de hombre no existe, sino solo existen hondureños, guatemaltecos, nicaragüenses, que al no ser mexicanos no son reconocidos sus derechos humanos como hombre al ser una categoría abstracta? ¿Será que las etiquetas artificiales inventadas por el hombre -nacionalidad, fronteras territoriales, ciudadanía- determinan de manera más fáctica al hombre, que sus supuestos derechos naturales y universales?

Tal vez, México se encuentra estancado entre la dominación legítima tradicional y la dominación legítima racional de Max Weber. Sí es así, nos encontramos en un estadio premoderno-prejurídico, cosmológico-religioso y, aspirando a un estadio posjurídico-moderno procesalista-racional que nunca llegó.

Entonces, en México no estamos tan lejos de lo Maistre arguye, al fin de cuentas, el binomio Estado-sociedad nunca se ha consolidado, aunque nos autodenominemos ciudadanos, claro, imaginarios.

Por ello, Maistre critica el supuesto concepto de ciudadano (*citoyen*), con su típico humor sardónico: “por considerarlo un acto nuevo que desconoce las formas del trato tradicional o antiguas «esa palabra de ciudadano con que han sustituido a las formas antiguas de la cortesía la obtienen de los más viles de los humanos; fue en una de sus orgías legislativas, donde los bandoleros, inventaron este nuevo título»”.²⁴⁴

Parfraseando a Maistre: la “legalidad” de la ciudadanía no depende de la “arbitrariedad” de invadir una frontera, sino no de algo más “concreto”, ser un paria.

En la actualidad el filósofo italiano Agamben arguye esta calidad de paria con la *zoe* y la *nuda vida*:

Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra *vida*. Ellos se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōē* que expresaba el simple hecho

²⁴⁴ Pemberty, Pedro Luis, *Génesis y fundamento del pensamiento político conservador*, Medellín, 2011, 106.

de vivir. Común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo. Cuando Platón, en el *Filebo* menciona tres géneros de vida y Aristóteles, en la *Ética Nicomáquea*, distinguía la vida contemplativa del filósofo (*bíos theōrētikos*) de la vida de placer (*bíos apolaustikos*) y de la vida política (*bíos politikos*), ninguno de los dos habría podido utilizar nunca el término *zōē* (que significativamente carece de plural en griego) por el simple hecho que para ellos no se trataba en modo alguno de la simple vida natural, sino de una vida cualificada, un modo de vida particular.²⁴⁵

La *zoe* es la simple vida, el simple hecho de haber nacido, la vida natural; pero no es una vida cualificada, con atributos como la *bios*. A la *bios* la determina la potencia de ser, a la *zoe* la impotencia de ser. Los derechos naturales al igual que la vida natural si no se dan en el mundo fáctico o concreto, no existen. El propio Agamben, si partimos de un ejercicio hermenéutico, podríamos atisbar, como lo hace Maistre, que los derechos naturales al ser abstractos carecen de significación, es decir, en la actualidad, los derechos humanos tendrían vigencia, pero no significación. El filósofo italiano nos explica esta paradoja con la obra kafkiana con el cuento *Ante la ley*: “*Geltung ohne Bedeutung*, vigencia sin significado: ésta es, para Scholem, la definición correcta del estado de la ley en la novela kafkiana. Un mundo en que la Ley se encuentra en esta condición y donde “cada paso deviene impracticable” no es un mundo idílico sino desgraciado. Y, sin embargo, aun a través de esta extrema reducción, en el mundo la Ley se mantiene “en grado cero de su contenido”.²⁴⁶ Los derechos naturales o los derechos humanos solo pueden ser vigentes cuando se da la paradoja de la inclusión-exclusiva y la inclusión-inclusiva. Es decir, no son para todos, si no, no serían de nadie. La ley universal de los derechos humanos para todos solo se aplica desaplicándose. Ahí reside su paradoja. Al respecto, Berlin, parafraseando a Maistre, nos dice:

En cuanto al Estado de Naturaleza de Rousseau, en el que se dice que habitan los salvajes, y los supuestos Derechos del Hombre que se considera que reconocen, y en cuyo nombre Francia y Europa se han lanzado a feroces matanzas, ¿qué son esos derechos? ¿Inherentes a tos los hombres? Ningunos ojos mágicos y metafísicos

²⁴⁵ Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2006, p. 9.

²⁴⁶ Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, 2008, p. 274.

detectarán nunca entidades abstractas llamadas derechos que no deriven de una autoridad específica, divina o humana. No hay ninguna criatura llamada hombre, lo mismo que no hay ninguna señora llamada Naturaleza. Y, sin embargo, se hacen revoluciones, se cometen atrocidades indescriptibles en nombre de esa quimera.²⁴⁷

También arremete contra Rousseau en relación a su contrato social, que para Maistre es una quimera. ¿Qué se supone cuándo se dice que el contrato social es una quimera? Holmes sintetiza su postura: “Los liberales suponen que los individuos, antes de formar parte de la sociedad, son capaces de embridar sus particulares necesidades con toda energía y de ponerse de acuerdo, con mutuo beneficio, sobre el modo de asegurar su satisfacción. Sin embargo, el individuo carente de influencia social no existe. En consecuencia, «el contrato social es una quimera. [...] El hombre aislado» es una perversión antinatural.²⁴⁸

El hombre, como mencionamos líneas atrás, fuera de una sociedad no existe. Es una verdad de perogrullo decir que el contrato social es una ficción, que nunca se dio en un momento histórico identificado; sino que el contrato social es un artificio que toma significación en una lucha permanente, con potencias e impotencias que se libran cada día para dar cuenta de su devenir, es decir, el contrato social siempre está deviniendo a cada momento, es potencia nunca es acto. Pasa lo mismo con el estado de naturaleza como ficción, por lo menos para Hobbes y Rousseau; no así para Locke, que sí existió en un momento histórico determinado. Para los primeros, la formación del estado natural de Rousseau –igual que Hobbes- es un experimento mental que le permite realizar una descripción de la naturaleza humana; por el contrario, para Locke el estado de naturaleza es si existió, aclara Bobbio: “Locke no consideraba el estado de naturaleza como una simple premisa hipotética de un sistema político racional, sino como un estado existido de verdad”.²⁴⁹

El Estado de naturaleza adolece de la misma paradoja del contrato social, al ser un artificio ficcional se incluye y se excluye al mismo tiempo. Al ser un artificio ficcional, no por ello repercute en el mundo real hegeliano del Estado que pretendía superarlo. El estado de naturaleza se incluye excluyéndolo. Es más, cohabita con el contrato

²⁴⁷ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Ediciones Península, 1995, p. 105.

²⁴⁸ Holmes, Stephen, *Los antiliberales, Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999, 37.

²⁴⁹ Bobbio, Norberto, *Locke y el derecho natural*, Valencia, Tirant Humanidades, 2017, p. 146.

social. El estado de naturaleza siempre es la amenaza permanente porque no es un acto que se supera, sino que también es potencia que se incluye en la impotencia del contrato social. Es decir, estado de naturaleza y contrato social se incluyen excluyéndose mutuamente. Por ejemplo, en el caso de México, resulta más diáfana esta paradoja. En el país cohabita día a día un contrato social en algunas situaciones y lugares con potencia significativa; pero en otros lugares o situaciones, el estado de naturaleza es la potencia constante ante la impotencia del contrato social, es caso de la delincuencia organizada y el narcotráfico que controlan partes del país, pero siempre en expansión, en la búsqueda de zonas de contrato social siempre situacionales y temporales; pero también, donde el contrato social va en busca de recuperar las zonas donde prevalece el estado de naturaleza. Sin olvidar, que ambos pueden cohabitar en un mismo lugar y a un mismo tiempo. En resumen, utilizando a Agamben, México es una “zona de indeterminación” donde los habitantes viven en “vida desnuda” (*vita nuda*) “entre” la inclusión-exclusiva y la exclusión-inclusiva, “entre” clausura y apertura, en el “entre” se juega todo. Esta paradoja también toma significación para la propuesta del pluralismo de valores en general y, en particular, para la postura de Berlin, la cual será analizada en este mismo capítulo, en el apartado de Schmitt.

Uno de sus seguidores más asiduos del contrarrevolucionario fue el español Donoso Cortés. En él encuentra asidero para dar cuenta del mal en el mundo.

Juan María de la Salud Donoso Cortés, marqués de Valdegamas y Vizconde del Valle. Fue abogado, pero también político y diplomático. Su gran obra fue *Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* que se publicó en 1851 y provocó violentos y airados debates.

En los años treinta, Donoso, era un liberal moderado; sin embargo, al transcurrir su vida fue mostrando facetas cada vez más conservadoras, un catolicismo exacerbado, que le provocó un racismo hacia los judíos. Luis Villar Borda profundiza y cita esta idea:

Hay que decir que el pensamiento de Donoso no solo es antiliberal, sino también antisocialista, antidemocrático y, finalmente, antijudío, como podrá verse por el siguiente texto de una de sus obras: “Cosa singular. La religión católica está puesta entre dos enemigos implacables: el protestantismo y el judaísmo; y ambos están condenados por

un designio providencial a pronunciar eternamente sus eternas alabanzas. El pueblo judío, enemigo personal del Señor, conserva cuidadosamente el depósito de las profecías que le anuncian al género humano [...].²⁵⁰

Sin embargo, más allá de su conservadurismo exagerado Donoso tenía una fuerte fijación hacia el dominio del mal sobre el bien. El hombre no es bueno por naturaleza. El infierno no está en el inframundo, sino sobre la tierra. Escribe el español En el famoso *Discurso sobre la dictadura*, pronunciado en las Cortes españolas el 4 de enero de 1849: “Los mismos que han hecho creer a las gentes que la tierra puede ser un paraíso –escribe Donoso–, les han hecho creer más fácilmente que la tierra ha de ser un paraíso sin sangre. El mal no está en la ilusión. Está en que cabalmente en el punto y hora en que la ilusión llegara a ser creída por todos, la sangre brotaría hasta de las rocas duras y la tierra se convertiría en infierno”.²⁵¹ Berlin estaría de acuerdo con Maistre, obviamente bajo tintes secularizados: “Quien crea en la existencia de una verdad, una sola, y en la existencia de un solo camino hacia ella, una solución exclusiva que debe forzarse a cualquier costo porque sólo en ella estaría la salvación de su clase, país, iglesia, sociedad o partido; cualquier persona. Repito, que piense, de este modo, contribuirá finalmente a crear una situación en la que correrá la sangre de aquellos que se le oponen...”.²⁵²

Al fin de cuentas, aunado al mal, la humanidad no ha podido resolver el problema de la guerra y la violencia. Para Maistre las guerras han sido la constante en la historia humana. Resulta una ilusión creer que un día terminarían las guerras y, también, la violencia.

Por otro lado, el pensador francés, junto con Bonald, es el representante más importante del pensamiento contrarrevolucionario y uno de los fundadores de la “Teología política”.

Aunque Berlin desprecia la filosofía política, precisamente por su abstracción y la persecución de principios eternos que determinen a toda la humanidad, en ningún momento plasmó su desprecio por la teología política. Sin embargo, podemos aseverar

²⁵⁰ Villar Borda, Luis, *Donoso Cortés y Carl Schmitt*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006, 16.

²⁵¹ Donoso Cortés Juan, *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Editorial Difusión, 1859, p. 113.

²⁵² Berlin en Enrique Krauze, *Personas e ideas*, México, Debate, 2015, P. 190.

que no la tendría en alta estima, dado que, aunque no sustenta o defiende una religión, porque iría en contra de su propuesta del respeto de un pluralismo de valores, aunque sean religiosos. Muestra una gran tolerancia hacia Maistre. Podríamos atisbar que es así, porque las enseñanzas del conservador saboyano van más allá de su recalcitrante catolicismo. Si le quitamos su fideísmo, como es el caso de otro religioso Sören Kierkegaard, es decir, a Dios. Muchas de sus enseñanzas siguen siendo atinentes para la actualidad. Berlin quiere rescatar esa actualidad.

Si para de Maistre la categoría de “hombre” en abstracto no existe. Al solo conocer franceses, italianos, etc., donde se puede interponer la diferencia entre amigo y enemigo, dando cuenta de “lo político”. De Maistre muestra que en la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, el hombre nunca deviene hombre, sino ciudadano, a través de otra categoría abstracta la “Nación”.

En otras palabras, el hombre como tal nunca llega a existir, porque su condición de individuo ya está irremediamente a la posibilidad de ejercer su ciudadanía. Los derechos del hombre son tales, en cuanto están en el marco de la nación, en cuanto el nacimiento político se hace a la par del nacimiento biológico. Una vez consumado el nacimiento como nación, el hombre no puede pensarse por fuera de los límites de la nacionalidad. La idea original de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano” era la de vincular de una vez por todas al hombre con su ciudadanía, de la misma manera que el *bíos* griego excluía y cualificaba la simple *zoe*.²⁵³

Por eso Agamben sostiene de manera justificada que,

La palabra «nación» deriva etimológicamente del latín *nascere*. De acuerdo con Agamben, lo que pretendía la carta francesa de derechos con su declaración de soberanía nacional era la inscripción de la *nuda vida* en el cuerpo político del Estado (que no fortuitamente empieza a llamarse Estado-nación). Así, el acto de nacer, tan involuntario y accidental, transforma al individuo más que en el hombre, en un ciudadano. La ficción implícita es que el nacimiento se haga inmediatamente nación, de modo que en los dos términos no puede existir separación alguna. Los derechos son atribuidos al hombre (o surgen de él) sólo en la medida en que el hombre es fundamento, que se desvanece inmediatamente, (y que incluso no debe salir a la luz) del ciudadano.²⁵⁴

²⁵³ Rodríguez, Cárdenas Sebastián, *Transmutaciones del vacío: el problema de la soberanía y el estado de excepción*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2017, p. 102

²⁵⁴ *Ibíd.*

Con Schmitt pasa lo mismo con la categoría “humanidad”, la cual, tampoco existe, no es un concepto político, como no lo es hombre. Se inician guerras en nombre de la humanidad, se convierte en petición de principio o en dogma, para aparentar cualquier guerra o invasión. Los norteamericanos son expertos en la utilización de ese dogma.

Los defensores de los derechos humanos naturalmente objetarán que la pertenencia a la humanidad no puede ser puesta en el mismo plano que una pertenencia particular. Pero la cuestión es precisamente saber si la humanidad puede ser considerada como una comunidad, en un sentido que sea políticamente pertinente. Formular semejante cuestión nos lleva a la compañía comprometedora de Carl Schmitt, que no sólo lo planteó explícitamente, sino que lo respondió de una manera resueltamente negativa. La humanidad, escribe en *El concepto de lo político*, «no es un concepto político». [...] No hay política sino ahí donde las diferencias son susceptibles de aguzarse hasta el antagonismo en las cuales la existencia misma de los partidos opuestos está en juego. Un mundo político es necesariamente un «pluriverso político». La humanidad no puede ser un concepto político porque no tiene enemigos, no por lo menos en este planeta.²⁵⁵

Sin duda, llega la pregunta insoslayable, ¿los derechos humanos como categoría tampoco existe al no existir como concepto político? Actualmente, las guerras se están librando, muchas de ellas, en defensa de los derechos humanos, pero al ser un concepto abstracto, donde es todo y nada, sirve como justificación para cometer las masacres más infames que el mundo haya conocido.

Pero también en América Latina las categorías de “Nación” y “Pueblo”, han funcionado para defender los más aberrantes intereses de unos cuantos o del líder populista. Los populismos, ya sean de izquierda o derecha en estas tierras, son prueba inexorable.

[...] Ideológicamente los populismos latinoamericanos han encontrado acomodo tanto en la derecha como en la izquierda del espectro político. Su maleabilidad doctrinal obedece, según Ernesto Laclau, a su propia vacuidad significativa, que les permite abrazar creencias políticas dispares, cuando no contradictorias, haciéndolas valer como equivalentes frente a un antagonista común. Su mensaje emancipatorio apela genéricamente al *pueblo*, entendido como una totalidad homogénea en virtud de las

²⁵⁵ Colliot-Thélène, Catherine, *Democracia sin demos*, Barcelona, Herder, 2020, p. 184.

formas compartidas de exclusión. Para llevarla a cabo el populismo postula acciones inmediatas y soluciones contundentes que superen el *statu quo*. Sus pautas de comunicación política dependen en buena medida de la oratoria movilizadora del líder y de fórmulas de gratificación subjetiva que lleguen hasta la multitud.²⁵⁶

Si utilizamos el concepto de “vacuidad significativa” de Laclau, podemos dar una justificación más de estos conceptos universales abstractos pero que en el fondo están vacíos, al consumarse una dialéctica de que lo único que puede llenar el “significante Amo” lacaniano, es la impronta de un particular. Es decir, el *objet petit* lacaniano tiene que ser llenado por significantes o cadenas de significantes. El significante-Amo es comúnmente llenado por un concepto universal abstracto, por ejemplo, Hombre, en el caso de Maistre; Humanidad, en el caso de Schmitt; Nación y Ciudadanía, en el caso de Agamben; Derechos humanos, en el caso actual; el populismo, en el caso latinoamericano. Esto parecería ser lo correcto, justificar a través de conceptos abstractos el lugar de la enunciación. Sin embargo, se vuelve una paradoja perversa. Porque necesariamente debe existir un amo que manipule tales conceptos abstractos: ya sea un país, un dictador, un líder, el mercado, el líder populista, que determine que significantes particulares van a permear como significantes particulares el crisol de concepto abstracto. Es decir, señalar quién es el amigo y el enemigo. Por ello lo político precede a lo social, lo social solo funciona como la lucha interna que ha determinado, con antelación, lo político. Para dar un ejemplo, aunque realmente resulta vulgar, pero explica tal paradoja es el caso en México del actual presidente López Obrador. Él utilizó un concepto abstracto universal como es el “pueblo”, atizando el resentimiento de un pueblo que a lo largo de 200 años ha sido vulnerado, transgredido y humillado logra llegar al poder con el “significante Amo”: “Pueblo”. Para que cuando él esté en el poder pueda determinar que significantes particulares son los ocasionantes del resentimiento del pueblo. Estos significantes pueden ser los ricos, los burgueses, los conservadores, la clase media, el neoliberalismo, los fífis vs. los chairros. López Obrador determina quién es el amigo y quién es el enemigo del “pueblo”.

²⁵⁶ Colom, González Francisco, “Tras las huellas de la modernidad iberoamericana”, en Josetxo Beriain, Celso Sánchez y Javier Gil-Gimeno (Eds.), *Modernidades y desafíos múltiples*, Madrid, Anthropos, 2018, p. 213.

El líder personificado o los que deciden quién es el enemigo, por consiguiente, determinan los valores que va a ser enaltecidos y cuáles van a ser vilipendiados, se trata de la tiranía de los valores.

Lo antes anunciado justifica en demasía la intención del siguiente apartado, analizar a mayor profundidad la propuesta schmittiana.

2.4 Schmitt: Estado pluralista y la tiranía de los valores

Todos los hombres viven sus vidas en un estadio análogo al sueño. Y muy pocos consiguen salir de ese letargo. Aunque supongamos que estamos despiertos y controlando nuestras acciones, lo habitual suele ser lo contrario. Creemos que somos los dueños de nuestros actos, que podemos imaginar y proponernos lo que queramos, pero, en realidad, ni nuestras acciones ni los deseos más profundos resultan del ejercicio de nuestra voluntad: las cosas sólo nos ocurren, eso es todo...

José María Beneyto, *Los elementos del mundo*.
(Novela sobre la vida de Schmitt).

Lo que une a Berlin con Schmitt serían tres afinidades electivas (*Wahlverwandtschaft*), entendiendo éstas desde la interpretación weberiana, la separación entre lo empírico y lo racional, por ejemplo, en el postulado de la separación entre la ciencia y los valores: “una ciencia no puede crear valores y la sociología como ciencia empírica no puede determinar cuáles deben ser los fines de la acción de los individuos”.²⁵⁷ El caso de Berlin y Schmitt serían ideas con parecida carga intelectual e influencia; pero diferentes conclusiones. Nos referimos, primero, a su preocupación por el pluralismo como ética social; segundo, a las lecturas de pensadores conservadores que ambos realizan y; tercero, a la influencia del romanticismo alemán; aunque ambos encuentren respuestas diametralmente distintas.

Por otro lado, consideramos que las diferencias pueden ser varias, entre ambos pensadores, pero solamente analizaremos cinco de ellas: primeramente, tienen dos interpretaciones diametralmente diferentes sobre el liberalismo; pero tienen un punto en común, critican ambos al Estado burgués de derecho; en segundo lugar, consecuentemente, creemos que tienen dos concepciones diferentes de la modernidad; en tercer lugar, ésta interpretación de la modernidad provoca que tengan diferentes interpretaciones sobre la importancia de la secularización; la cuarta diferencia, es la poca importancia que le da Berlin a algo que es fundamental y que determina la propia obra de Schmitt, *lo político* y sus repercusiones en un Estado pluralista; y, por último, al soslayar la importancia de *lo político* Berlin, ingenuamente,

²⁵⁷ Lamo de Espinosa, José María González y Cristóbal Torres, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 2010, p. 267.

no advierte, que al no dar cuenta de *lo político*, lo cual repercute en la creación de valores, éstos pueden ser tiránicos, lo que Schmitt llama: la tiranía de los valores.

Primero, demos cuenta de las tres semejanzas, con diferente cariz intelectual. Al inicio de la introducción de este trabajo mencionamos que para Berlin y Schmitt era una tarea insoslayable dar cuenta de un pluralismo sostenible y que éste necesariamente repercutía en una ética social.

No obstante, habría que aclarar qué comprendía Schmitt por Teología política, porque es determinante para su propuesta de pluralismo.

Para Carl Schmitt “la teología constituye una extensión de la revelación del Verbo [...]. Sólo puede existir en el lapso entre el primer y el segundo advenimiento”.²⁵⁸ Es, por tanto, una disciplina cuyo medio para el estudio de Dios es el milagro, en primer término, de la resurrección. ¿Qué es, entonces, la “Teología política” que propone Carl Schmitt? Un estudio del poder supremo a través de sus apariciones y sus resurrecciones; esto es, de los momentos en los que el soberano se deja ver como tal. Una perspectiva, cuyo medio para el conocimiento de la soberanía es la excepción. Y es que, para el jurista de Plettengerg, en el caótico, vacío y convulso mundo de la política, el soberano se funda como “Dios-creador”, desde su supremacía se convierte en el artífice de actos de voluntad que refundan los tiempos a su conveniencia. Efectivamente, existe una sugestiva similitud entre la figura de Dios en el Génesis bíblico y la imagen del soberano en Schmitt: el orden que crea el primero surge de un mundo que, antes que él, era “una soledad caótica donde las tinieblas cubrían el abismo” (Génesis 1-1); el orden que crea el segundo se fundamenta, nos dice en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*: “en una decisión que surge de una nada normativa y de una concreta falta de orden”.²⁵⁹ En esta aseveración Schmitt muestra su influencia hegeliana, al compartir que la norma abstracta creada por el derecho positivo pertenece a la voluntad “en sí”. Es la primera voluntad que se queda en un nivel de abstracción que simplemente refleja la nada normativa.

²⁵⁸ Schmitt, Carl, *Teología política I*, en Héctor Orestes Aguilar (Selecc.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 402.

²⁵⁹ Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 30.

No obstante, no debe suponerse aquí que Schmitt realmente creía que el poder derivaba de Dios o tenía cualidades divinas, como él mismo advirtió, “el poder que un hombre ejerce sobre otros hombres procede del hombre mismo”.²⁶⁰ De ahí que Schmitt no tendría ningún reparo en aceptar que “la propia expresión ‘Teología política’, -como sostiene José Luis Villacañas-, en su más profundo sentido, da por sentada la muerte de Dios, y, justo por eso, juega con la idea de que algo parecido al viejo lugar de Dios sólo puede ser ocupado por la máxima instancia de la política, el soberano”.²⁶¹

Para Schmitt su Teología política es praxis como posibilidad de atemperar el *Katékhon* («retardar, retener»), pero para Schmitt el mal se retiene, se conserva, se atempera, no se aniquila ni se vence de una vez por todas; por el contrario, al derrotar al anticristo se derrotaría así mismo. Esposito aclara la figura del *Katékhon*:

Bloquea el *ánomos* –el principio de desorden, de rebelión, de separación respecto de la atadura de la ley–. Pero lo que tiene mayor peso es el modo en que eso sucede, la manera en que el mal es frenado: el *katékhon* frena el mal conteniéndolo, conservándolo, deteniéndolo dentro de sí. Le hace frente, pero desde su interior: albergándolo y acogiéndolo hasta el punto de ligar a la presencia de este su propia necesidad. Lo limita, lo difiere, no obstante sin derrotarlo del todo: en ese caso se derrotaría a sí mismo. Inclusive se puede decir que aquel –su constitutivo principio jurídico– enfrenta la ausencia de la ley asumiéndola en su interior: confiriéndole así, en cierto modo, forma, regla, norma. El *katékhon* asigna de modo antonómico un *nómos* a la anomia impidiendo su despliegue catastrófico.²⁶²

Por lo cual, atemperar la llegada del anticristo exige una actitud pragmática, es aquí donde se hace posible la relación entre el *Katékhon* y la construcción del pluralismo schmittiano. La idea de un pluralismo jurídico como praxis le surgió al pensador alemán leyendo a G. D. H. Cole y a Harold Laski, las cuales eran las dos propuestas pluralistas anglosajonas más importantes. De Laski rescata: “Que extrae un argumento acerca de la disolución de la unidad monista del universo en un multiverso para disolver la unidad política del estado en una pluralidad. Debido a eso, su interpretación del

²⁶⁰ Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Editorial Rialp, 1963, p. 66.

²⁶¹ Villacañas, José Luis, *Crítica de la teología política en los filósofos y la política*, México, FCE, 1999, p. 117.

²⁶² Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 94.

estado pertenece a la de aquella selección intelectual e histórica de fenómenos que he dado en llamar ‘teología política’.²⁶³

Para Schmitt: “El tema de discusión [el pluralismo] es una situación social, una situación que el individuo comprende, pero no puede cambiar a voluntad. Es decir, es un asunto de ética social, no de la autonomía interna del individuo”.²⁶⁴ El jurista alemán nos advierte que dejar en manos de una supuesta autonomía interna del individuo la pretensión de una ética social pluralista es terminar con sus características “interesantes” y “valiosas”. Éstas características son: “la apreciación del poder empírico concreto de los grupos sociales y de la situación empírica tal como la determinan las formas en las cuales los individuos pertenecen a varios de esos grupos sociales. Además, es un error empírico suponer que un individuo, no un grupo social, decide”.²⁶⁵

Lo definido como ética social por Schmitt, resultaría bastante extraño para Berlin, precisamente porque para éste la libertad de la autonomía interna del individuo es una condición *sine qua non* de la libertad humana, es decir, la posibilidad de la libertad negativa, entendida como la nula interferencia en mis deseos y voluntad. La libertad negativa sería el valor primordial que debería protegerse para nuestro autor. Por el contrario, para Schmitt no es posible tal libertad negativa sino en la lucha dentro de un grupo social que la construye, la contrapone y conflictúa ante otros grupos sociales antagónicos, pero ello implica cierto grado de intensidad en la soberanía de ciertos grupos sociales; pero no a través de la autonomía de cada individuo.

Lo que cogimos de manera inmediata es que Berlin defiende un iusnaturalismo empírico, el cual le permite hablar de valores objetivos amparados en ideas abstractas como humanidad, derechos humanos, hombre, etc.; por el contrario, Schmitt no niega que existan tales ideas: “Sin embargo, son solo ideas regulativas sin poder directo y en eso se encuentra su valor y su carácter indispensable. Desde ya, no hay vida humana ni política sin la idea de humanidad, pero esa idea no constituye nada, y desde

²⁶³ Schmitt, Carl, “Ética de Estado y Estado pluralista”, en Chantal Mouffe (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, p. 289.

²⁶⁴ *Ibidem.*, p. 290.

²⁶⁵ *Idem.*

ya no constituye una comunidad distinguible”²⁶⁶. Lo que permitirá que sea una comunidad distinguible es “lo político”, entendido como “el grado de intensidad de una unidad”²⁶⁷, lo cual posibilita el grado de intensidad de las diferentes asociaciones sociales (unidades) que determinan la multiplicidad social. Por lo cual, para Schmitt no existiría tal iusnaturalismo empírico, sino la preeminencia de lo político. *In nuce*, tenemos dos caminos que debemos confrontar en la creación de un pluralismo en esta investigación.

Otra de las diferencias entre Schmitt y Berlin, es qué comprende cada uno por idea y concepto. De ahí, que sea un desencadenante en un primer momento vislumbrar qué se comprende por historia de las ideas, para establecer similitudes y diferencias, no solo entre Berlin y Schmitt, sino con otras posturas. Por ello, comenzaremos con un preludeo, a la metodología de la historia de las ideas, que nos servirá como brújula y toma de postura para determinar las coincidencias, pero también los alejamientos ante la obra de Berlin, y contestarnos a esta primera problemática anunciada: ¿Logra construir Berlin una ética social sostenible para un pluralismo de valores?

En relación a su lectura de pensadores conservadores del siglo XIX encontramos que, mientras Berlin lee a éstos, como una defensa de sus afinidades electivas de lo que él llama “ir contra corriente”. Es decir, tratar de leer con seriedad a la contraparte de mis ideas. Como decía Popper, si todos los cisnes son blancos busca el negro. Recordemos que Berlin es un liberal, pero que duda, de la panacea del liberalismo como realización consumada. Si acaso solamente será posible lo que con posterioridad llamará “liberalismo agonista”. En el caso de Schmitt, por el contrario, es un antiliberal que lee a los pensadores conservadores por convicción y en ellos encuentra parte del fundamento de su propuesta político-jurídica.

El pensador conservador elogiado por ambos es de Maistre, por lo cual, le dedicamos un apartado anterior en este trabajo. Hay otro pensador conservador del Siglo XIX, que admira Schmitt y que también fue leído por Berlin, nos referimos a de Bonald. Sin embargo, hay un pensador conservador decimonónico que es la gran influencia en

²⁶⁶ *Ibidem.*, p. 296.

²⁶⁷ *Ibidem.*, p. 293.

Schmitt, pero que no hay referencias que haya sido leído por Berlin, es el caso de Donoso Cortés. De éste, Schmitt escribió un libro sobre su pensamiento en 1950, titulado: *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation* («Interpretación Europea de Donoso Cortés»).

Recordemos que el tema que nos ocupa en este capítulo es el mal y Schmitt comparte con Hobbes, en un primer momento, pero también con de Maistre y Bonald que el hombre es malo por naturaleza. De ahí, que Ulmen asevere:

Schmitt was strongly influenced by three 19th century counterrevolutionary Catholic thinkers –Joseph de Maistre, Luis de Bonald, and the long-forgotten Juan Donoso Cortés. Schmitt agreed with Maistre and Bonald that man is evil by nature and that the only way to deal with this predicament was to rely on tradition and society. He owed a special debt to Maistre for his equation of sovereignty and decisionism. But by far the most profound influence on Schmitt seems to have been Donoso Cortés.²⁶⁸

La concepción berliniana sobre el romanticismo y sus pretensiones ha soslayado críticas anteriores a la publicación de sus textos. Entre ellas, la interpretación de Schmitt, sustentada en su texto *El romanticismo político* de 1919²⁶⁹ y *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* de 1921.²⁷⁰

Para Schmitt la definición y pretensiones del romanticismo alemán de Berlin tendrían varias aristas que discutir. En primer lugar, definir el romanticismo alemán resulta una tarea anfibológica por su veleidad y su esencia proteica.

Si decimos que el romanticismo es individualista, pronto se nos recordará que ha inventado la conversación eterna, la comunidad, la comunidad propia de los que comparten un pueblo. Si se trae a mención su apuesta por la revolución, pronto se puede contrarrestar esta impresión con las apelaciones a la tradición. Si subrayamos su apuesta por la imaginación y la poesía, pronto recordaremos sus notas sobre la policía y el poder desnudo.²⁷¹

²⁶⁸ Ulmen, Gary, “Carl Schmitt and Donoso Cortés”, *Telos*, Number 125, Fall, New York, 2002, p. 69.

²⁶⁹ Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, Bogotá, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

²⁷⁰ Benjamin, Walter, *Obras libro 1/vol. 1*, Madrid, Abada Editores, 2010.

²⁷¹ Villacañas, José Luis, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 56.

Schmitt interpreta estas ambigüedades debido a lo que denomina *occasio* (ocasionalismo). La *ocassio* en contraste con la causa, no supone ligazón con un efecto por relación necesaria, ya que una misma *occasio* puede serlo de resultados contradictorios, porque los románticos al evadir supuestamente una realidad que los oprime, utiliza una ocasión (la cual se da en la realidad) para manifestarse de diferentes formas según su estado de ánimo sus intereses y su oportunismo. Schmitt asocia al término *occasio*, con motivo, oportunidad (Gelegenheit). Al respecto Schmitt nos dice: “El Romanticismo es ocasionalismo subjetivizado, el sujeto romántico trata al mundo como motivo para su productividad romántica, que es sustancialmente estética. El ocasionalismo no elimina dualidades, las desvía hacia un tercero, que las abarca; este papel de tercero superior puede ser desarrollado por entidades como Dios, el Estado, la comunidad”.²⁷² Recordemos a Fichte cuando reconoce que ese yo interno sólo existe en la comunidad o el Estado. Sin embargo, aquí encontramos una disyuntiva filosófica entre Hegel y Fichte sobre la libertad. Para éste último la libertad pertenece a un yo interno absoluto que se enfrenta con una realidad finita para manifestar su libertad. Al ser una realidad finita el yo interno elige donde manifestar su yo absoluto dentro de esa realidad limitada, la cual no puede dar cuenta de la libertad de ese yo. Es decir, la libertad de ese yo no es libre en este mundo al no poderse manifestar más que en una *occasio* concreta. A lo contrario de Hegel que reconoce que la libertad sólo se puede realizar en el reconocimiento de una realidad objetiva. Villacañas lo sintetiza de la siguiente manera:

Libertad no hay en Hegel sino desde la aprensión de la necesidad histórica y, por eso, la posibilidad que la libertad realiza siempre es objetiva, concreta y determinada. La libertad en Fichte aspira a no sentir los límites ni los obstáculos de una realidad concreta, irracional en la medida que no es plena y absolutamente subjetiva, sino opuesta al Yo. Sin duda el romanticismo corromperá esta posición de Fichte en lo que tiene de esfuerzo sincero, de disposición a la lucha ante la presión de la realidad.²⁷³

Aquí radica la tesis fundamental de Schmitt, curiosamente, que el romántico no puede entregar el propio dinamismo de su creatividad a la nada o a la soledad, porque

²⁷² Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, Bogotá, Universidad Nacional de Quilmes, 2001, p. 50.

²⁷³ Villacañas, *Op. Cit.*, p. 62

necesita del estímulo de la realidad, pero no como naturaleza, dotada de legalidad propia, sino sólo como ocasión. La realidad para Schmitt no es una institución, sino una oportunidad. Lo único que puede crear la legitimidad de la realidad es una institución y esta la produce el Estado concreto. Por ello Schmitt aboga por la decisión no por la *occasio* que es un oportunismo del romántico donde se reconoce a través de lo que critica, la burguesía. El ocasionalismo subjetivizado es burgués al encontrar sólo la oportunidad de manifestarse su yo interno dentro de un interés específico en la realidad que lo acaba absorbiendo y eso lo convierte en un oportunista, que no decide sino solamente se conforma. Por lo cual, ese individuo creado por el Estado burgués caería en un relativismo que solamente vela por sus intereses conscientes o inconscientes, externos o internos, perversos o benevolentes, determinados por la “ocasión”; pero no por una decisión libre y autónoma; recordemos aquí la afinidad de Schmitt con Heidegger, al sustentar que toda decisión es forzada, sí, forzada por la “ocasión” del *Da sein* (Ser ahí); que aunque sabemos que el *Da sein* es apertura; pero también clausura y *Abgrund* (Abismo). Con posterioridad tuvo que reconocer Berlin que Herder y el propio Vico caen en un relativismo.

Las afinidades electivas, al leer a pensadores conservadores y pensadores románticos, resultan diametralmente distintas en sus interpretaciones al buscar distintos fines. Para Schmitt, el romanticismo fue creado por la burguesía, por lo cual no sería una contraposición al mundo ilustrado, sino un dispositivo de control para el individualismo, haciéndole creer que es libre de sus decisiones, lo cual para Schmitt resulta un engaño. Con *Romanticismo Político* se puede decir que inicia la Teoría del Estado de Schmitt, la cual se desarrollaría en los siguientes años hasta 1932, con una decena de obras.²⁷⁴

El propio derecho no fue ajeno al romanticismo, su máximo representante es Savigny, al respecto, Conde nos dice: “Savigny es la réplica romántica al racionalismo, apoyada en el descubrimiento del valor de la individualidad y en la conciencia de que el curso histórico no puede ser aprehendido por la razón en toda su entereza y plenitud. La

²⁷⁴ *Romanticismo político* (1919), *La Dictadura* (1921), *Teología política* (1922), *Parlamentarismo y Democracia* (1923), *Catolicismo romántico y forma política* (1923), *Volksentscheid und Volksbegehren* (1927), *Teoría de la Constitución* (1928), *El concepto de lo político* (1927 y 1928), *Hugo Preuss* (1930), *El defensor de la Constitución* (1931), *Legalidad y Legitimidad* (1932).

historia se convierte aquí en la realidad primaria, a modo de demiurgo del que todo emana, la política, el derecho, la religión, el arte; sustancia inmutable forjada y madurada por el esfuerzo lento del pasado y sustraída a la acción del hombre”.²⁷⁵

El romanticismo produjo, o, por lo menos, es uno de sus referentes esenciales de la *Teoría historicista del derecho alemana*. Esta escuela de la interpretación jurídica se debe a su artífice von Savigny:

Surge en el siglo XIX con Friedrich Karl von Savigny en la Alemania preunificada, todavía sin una codificación común y regida por las costumbres germánicas, históricamente influidas por el derecho romano. Presenta un leve atisbo antidogmático, en tanto que admite el concurso de las costumbres como fuente originaria del Derecho, a las cuales debe remitirse el intérprete en el proceso decisorio. El derecho no está en la ley escrita, sino que se origina en el pueblo, en su historia, en sus costumbres y en la proyección y encarnación del espíritu, al decir de Puchta, discípulo de Savigny.²⁷⁶

Un dato histórico importante es que la Ciencia Jurídica alemana, más allá de la codificación, defendió el sistema jurídico de *pandectas* romano. El cual era un cúmulo de costumbres que con el paso del tiempo se convertían en leyes, pero estas tenían que pasar por el filtro del tiempo de la historia, si sobrevivían se convertían en ley. Por consiguiente, la Escuela historicista alemana no es un rompimiento con las leyes, es más tiene gran influencia de la Escuela Exegética; pero son leyes que sobreviven en las costumbres consuetudinarias.

Para el método histórico, la interpretación consiste en la reconstrucción del pensamiento contenido en la ley y cuyos efectos se debe recurrir al análisis gramatical, lógico, histórico y sistemático. Sigue manteniendo la neutralidad del juez y se niega a abandonar los moldes de la dogmática jurídica, concediendo una sola excepción a los límites que ella fija que es el recurso a la historia, pero considerada como una instancia metafísica a través de la cual se podría indagar cuál es el «espíritu del pueblo» (*Volkgeist*) que legitima las normas y demarca lo justo de lo injusto, pero, por lo cual no penetra en el ámbito axiológico o ideológico de la significación jurídica, [...].²⁷⁷

²⁷⁵ Conde, Francisco J., *Teoría y sistemas de las formas políticas*, Granada, Comares, 2006, p. 4.

²⁷⁶ Asseff, Lucía María, “Los métodos interpretativos”, en Pablo Bonorino (Ed.), *El derecho en acción*, Lima, ARA Editores, p. 361.

²⁷⁷ *Ibidem.*, p. 362

En conclusión, la escuela historicista no se puede entender si no se comprende el romanticismo alemán. En *Las raíces del romanticismo* Berlin arguye que esta corriente surge como contrapartida a las ideas ilustradas de la Revolución francesa, la cual sustentaba una filosofía universalista e intemporal, tratando a través de la conquista y después bajo el adoctrinamiento de las mismas ideas, leyes y valores que se proclamaban superiores y universales para todo el orbe.²⁷⁸ Al respecto Restrepo Tamayo fortalece esta idea:

Uno de los principales aspectos de confrontación entre la escuela exegética napoleónica francesa y la historia alemana tiene que ver con la idea del origen del derecho. Para los exégetas, el derecho es una manifestación de voluntad del legislador que se expresa en la norma condensada en el código. [...] En contraposición a esa explicación del origen del derecho como un acto de voluntad legislativa, la escuela histórica hablará del *Volksgeist* (espíritu del pueblo) como premisa básica del proceso creador del derecho. Se trata de un concepto acuñado por Herder, que más tarde será universalizado por Savigny.²⁷⁹

En el fondo el propio Berlin, con posteridad, reconoció las contradicciones que encierra el romanticismo. Galston también lo anuncia: “A pesar de todas las contribuciones del romanticismo al entendimiento de la condición humana, Berlin no tuvo otra opción que apartarse de él. Sus implicaciones morales y políticas chocaban con sus compromisos más profundos. Más aún: su postura sin ironía, apasionada e incluso estática no podría haber sido más distante de la de Berlin”.²⁸⁰

El desencanto de Berlin del romanticismo alemán y, aunado a ello, a la escuela historicista alemana también podría justificarse en relación que niega un pluralismo de valores, dado que, la tradición alemana sí gozaba de un pueblo relativamente homogéneo para dar cuenta del concepto de nación que históricamente había ido

²⁷⁸ Cfr., Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, México, Taurus, 2015.

²⁷⁹ Restrepo, Tamayo John F., “Escuelas jurídicas del siglo XIX”, en Andrés Botero Bernal, *Filosofía del Derecho*, Medellín, Universidad de Medellín, 2012, pp. 167-168.

²⁸⁰ Berlin, Isaiah, *Las ideas políticas en la era romántica* [Preámbulo: William Galston], México, FCE, 2014, p. XXIII.

creando sus leyes a partir de la costumbre. De ahí, el por qué Fichte escribiera: *Discursos a la Nación Alemana*.²⁸¹

No obstante, un punto donde estaría de acuerdo Schmitt y Berlin es el referente al de la “decisión”. Ésta es siempre forzada, la cual no es tomada con absoluta libertad. En una serie de entrevistas realizadas a Berlin, por su discípulo Lukes, contestó:

Lukes: Bien, esto plantea una cuestión sobre la cual quería hablar con usted, a saber: la cuestión de la elección. Me refiero a que ha habido otros escritores, como Max Weber, Nietzsche o Carl Schmitt, que al igual que usted, han observado este conflicto entre valores, pero que han extraído conclusiones distintas. Pienso especialmente en Carl Schmitt... quien llega a una conclusión realmente dura: a la elección no se le puede dar ningún tipo de formulación racional. En última instancia, se trata de quién es mi amigo y quién es mi enemigo.

Berlin: Por supuesto, en última instancia uno toma partido. Nada que objetar. Yo pienso lo mismo.²⁸²

El romanticismo político, por consiguiente, es una creación del liberalismo donde se produce lo impolítico, la indecisión, la anomia. El pensador de Plettenberg no cree en la bondad del hombre y, por tanto, pone en duda la posibilidad racional del individuo. Es por ello que se volcó con toda su capacidad intelectual contra los artífices y defensores de la República de Weimar.

Para mejor comprensión de lo anunciado, analicemos las diferencias entre ambos pensadores. Comencemos con el liberalismo.

En el caso de su interpretación del liberalismo, anunciamos que Berlin es un liberal, pero no ingenuo, sino que sabe de las carencias del mismo, por lo cual sustenta un liberalismo agonista (dedicaremos un apartado más adelante a éste tema); y, por el contrario, la postura de Schmitt que es totalmente antiliberal.

²⁸¹ Vid., J. G. Fichte, *Discursos a la Nación Alemana*, Madrid, Diana, 1980.

²⁸² Berlin, Isaiah, *Lo singular y lo plural. Conversaciones con Steven Lukes*, Barcelona, Página Indómita, 2018, pp. 153-155.

Según Schmitt, el liberalismo creó el parlamentarismo y se relaciona con el romanticismo creado también, según Schmitt, por la burguesía, por la indecisión. En parlamento se desarrolla la discusión infinita donde el legislador vela por sus intereses o los de su partido donde se manifiesta el oportunismo romántico. Por ello su renuncia a la república de Weimar y al liberalismo.

Para Schmitt, el liberalismo estaba íntimamente ligado a la burguesía y, por consiguiente, al derecho burgués y la protección de las garantías individuales frente a la acción del Estado, por ello tiende a someter todas las funciones estatales en pos del imperio de la ley, la división de poderes y a la despolitización del Estado. Con ello, el liberalismo trata de controlar la naturaleza del hombre, la cual es conflictiva, por su incapacidad para decidir.

Realmente lo que pretende Schmitt es mostrar, en contra del liberalismo, que el soberano no lo puedes crear de la nada, y que es necesario tener presente la importancia de una teología política para un mundo sin Dios, porque pensar a Dios es pensarnos a nosotros mismos. Aquí se hace palpable la influencia del antiliberalismo de Maistre sobre Schmitt, con él compartía su crítica a la Ilustración, pues no es posible hablar ni de política ni de autoridad sin apelar a una base religiosa. Galindo Hervás en referencia al concepto de secularización dice:

En un reciente ensayo, Jean-Claude Monod ha puesto de relieve la multiplicidad de significados del concepto de secularización. En concreto, distingue dos usos fundamentales: la secularización entendida como transferencia de contenidos teológicos a la esfera temporal y como liquidación de la herencia cristiana. El primer tipo cuestiona la legitimidad de la novedad moderna. Aquí podríamos ubicar, además de Hegel, que con él interpreta la modernidad como realización dialéctica en la historia (*Aufhebung*) de la religión cristiana, a Weber, Schmitt y Karl Löwith. El segundo sostiene que la modernidad aspira a liberarnos de todo resto de religión y de teología.²⁸³

Poner en el mismo escaparate a Weber con Schmitt como lo hace Hervás resulta discutible, ambiguo, o, por lo menos, objeto de interpretación. Creemos que la postura de secularización de Weber sí propugna por un rompimiento con la herencia cristiana

²⁸³ Galindo, Hervás Alfonso, “¿Anatomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna”, en Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.), *Nuevas teologías políticas*, Madrid, Anthropos, 2206, p. 129.

de dominación. De ahí que, el sociólogo alemán se concentre en dar cuenta de cómo en la modernidad se legitima el poder a través de la dominación. Recordemos que hace una separación entre pre-modernidad y modernidad. Por lo tanto, para Weber la convención de la legitimidad tiene como fuentes: el carisma de un líder, la fuerza de la tradición o la costumbre y, finalmente, la razón.

La legitimidad racional la encuentra Weber en la legalidad de los órdenes positivos y el derecho de mandar de quienes están autorizados por ellos. La racionalidad del derecho significa tres cosas: la generalidad de las normas jurídicas, la construcción jurídica de relaciones e instituciones jurídicas y la sistematización de las normas jurídicas. No obstante, es preciso distinguir entre legitimidad y legalidad, pues ambos son conceptos vecinos pero diferentes: La legitimidad se refiere al título del poder, la legalidad al ejercicio. Cuando se exige que el poder sea legítimo se pide que quien lo detenta tenga el derecho de tenerlo (no sea un usurpador). Cuando se hace referencia a la legalidad del poder se pide que quien lo detenta lo ejerza no con base en el propio capricho, sino de conformidad con reglas establecidas (no sea un tirano). No la legalidad, sino la justificabilidad es lo esencial de la legitimidad racional, pues se dice que algo es racional cuando ese algo puede ser justificado con razones que pueden ser discutidas.

El Estado puede ser definido como un conjunto de instituciones y organizaciones dentro y desde las que se ejerce el poder político en una comunidad y está dividido en diferentes organismos que lo conforma, de tal forma que el poder político del Estado se divide, con el objetivo que el propio poder detenga sus acciones a través de “pesos u contrapesos”. Los órganos del Estado, entonces, ejercen el poder político. Entre los órganos del Estado se encuentra el judicial. En tanto que el órgano judicial ejerce poder político, debe justificar tal ejercicio. Y la justificación del ejercicio del poder político no reside sólo en su legalidad, sino principalmente en su racionalidad. Por tanto,

La modernización es, ante todo, un proceso que aumenta las capacidades políticas y económicas de una sociedad: aumenta las capacidades económicas por medio de la industrialización, y las capacidades políticas a través de la burocratización. El rasgo singular más atractivo de la modernización es que capacita a la sociedad para poder cambiar de la pobreza a la riqueza. [...] La transición de una sociedad preindustrial a otra industrial se caracteriza por «la racionalización profunda de todas las esferas de la

sociedad» (como Weber señaló), lo que provoca un cambio de los valores tradicionales a los racional-legales en la vida social, política y económica.²⁸⁴

Por el contrario, para Schmitt, lo religioso y político están íntimamente ligados, los conceptos que dan sustento a la Teoría del Estado provienen de la religión, es decir, son conceptos teológicos secularizados, es el caso de la soberanía, la representación, la jurisprudencia y, por supuesto, la excepción: “Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Y lo son no sólo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado –al convertirse Dios todopoderoso, por ejemplo, en el legislador omnipotente–, sino también con respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos”.²⁸⁵ Si se entiende aquí por secularización²⁸⁶, como aclara Carlo Galli:

que la modernidad deriva de alguna manera de la esfera de elaboraciones teóricas e institucionales religiosas en su forma cristiana, y que, por lo tanto, no es autónoma, como lo pretende la ilustración y el discurso de lo Moderno en general: no es un nuevo comienzo, sino que, para existir, necesita una historia a sus espaldas y presenta siempre un resto en relación con su supuesta autosuficiencia; de varias maneras es una traducción (*Übersetzung*) y una reubicación (*Umbesetzung*) de los sistemas teológicos tradicionales.²⁸⁷

Si hacemos caso a esta definición de secularización nos habla de una continuidad de religión y modernidad, no de un rompimiento. Weber lee la teología política como un rompimiento individualista con la religión por la llegada de la modernidad y para Schmitt habría una continuidad de la teología política en el Estado moderno. Sin embargo, para ambos resulta trágica: mientras que para Weber el conflicto de valores

²⁸⁴ Inglehart, Ronald, *Modernización y posmodernización*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 5.

²⁸⁵ Schmitt, Carl, *Teología Política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, en Héctor Orestes (Ed.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 43.

²⁸⁶ “En el latín clásico *saeculum* designaba un largo lapso de tiempo, el siglo, y también el tiempo en que se vive. El latín eclesiástico desarrollará un sentido derivado donde *saeculum* será el tiempo y el espacio de este mundo, opuesto al tiempo de la liturgia y el espacio sagrado del templo (que son de este mundo, aunque nos conecten con el otro). Así la entrada al monasterio suponía la renuncia al *saeculum* para consagrarse enteramente al servicio sagrado de la oración y la liturgia”. (Martínez, Ana Teresa, *Laicidad y secularización*, México, UNAM/IIJ, 2013, p. 13).

²⁸⁷ Galli, Carlo, *La mira de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Buenos Aires, FCE, 2011, pp. 74-75.

cristianos y páganos se hace evidente, por la imposibilidad de unificar distintos puntos de vista; Schmitt trata de sortear esa tragedia dándole continuidad a la majestad de la soberanía, en una sociedad moderna que había dejado de creer en ella, pero que resultaba insoslayable su restitución. Agamben aclara la diferencia de la secularización entre Weber y Schmitt:

La estrategia de Schmitt es, en cierto sentido, inversa respecto de la de Weber. Mientras que para este la secularización era un aspecto del proceso de creciente desencanto y desteologización del mundo moderno, en Schmitt, por el contrario, ella demuestra que la teología continúa estando presente y actuando en lo moderno de modo eminente. Esto no implica necesariamente una identidad de sustancia entre la teología y lo moderno. Ni una perfecta identidad del significado entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos; se trata, más bien, de la relación estratégica particular, que marca los conceptos políticos, remitiéndose a su origen teológico.²⁸⁸

Weber ve a la secularización como sinónimo de desencanto (*Entzauberung*). Si al privilegiar la racionalización a través de la ciencia y la técnica no nos posibilita mayor conocimiento de las condiciones de vida, sino simplemente el imperio de la ciencia y desapareciendo lo que ella no puede controlar. El mundo pierde sentido y se instaura una racionalidad instrumental que solo da cuenta de los medios, pero no de los fines, para Weber esta razón instrumentalizada nos llevará al desencanto. Schmitt también es consciente de los engaños de la razón y la técnica como signos de legitimidad, pero al contrario de Weber, cree que, enalteciendo solamente leyes anónimas científicas, libres de todo dogma, misterio y autoridad es imposible alcanzar la paz terrena.

Si el Estado moderno se determina como un espacio pacificado y neutralizado en su interior a través de mecanismos racionales en pos de un Estado de Derecho y rechaza el conflicto, niega ingenuamente la indeterminación de todo fundamento, que solo es posible por una decisión personalizada. El hito teórico del problema se halla contenido en el adagio hobbesiano, citado de un pasaje del capítulo XXVI del *Leviatán*, que Schmitt repite una y otra vez al resumir su fe soberana: *auctoritas non veritas facit legem* («La autoridad, no la verdad, hace la ley»). Es decir, en virtud de su autoridad,

²⁸⁸ Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editores, 2008, pp. 17-18.

decide sobre el estado de excepción, lo que demuestra que “para crear derecho no hay que tener razón”. El soberano se encuentra “*solutus legibus*”, no ligado por las leyes. Por ello afirmaba que “en la jurisprudencia el concepto de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología”.²⁸⁹ La excepción como equivalente secularizado en la jurisprudencia jurídica podríamos interpretarla como una crítica a la ciencia jurídica o la dogmática jurídica, entendiendo por estas, la ciencia del sentido normativo del derecho positivo válido. Si tomamos como postulado que el derecho positivo válido está dado y prescrito con antelación, siempre queda un vacío que no se puede llenar por donde penetra la excepción, como algo no pensado al momento de la creación normativa, y llegara como milagro. Si por milagro entendemos la impronta que rompe con el absoluto transcurrir de las cosas, y que ese rompimiento sólo lo puede producir el soberano. A través de la jurisprudencia el derecho a querido ocultar esa parte “anómala” del ordenamiento jurídico, e insertarla como excepción a través de la jurisprudencia.

Otro concepto es el de “culpa” que se seculariza en “responsabilidad”. La culpa en el mundo religioso estaba en el creyente principalmente. La culpa se da ante una falta, omisión o incumplimiento ante los mandatos de la divinidad; con la invención de los Estados-nación y la creación de los Estado Absolutistas, se seculariza la culpa religiosa, estos nuevos Estados se ven obligados a no delegar la suerte o el destino y, con ello, la decisión de un Estado a la voluntad de una divinidad, sino a un Rey. El cual, por consiguiente, se vuelve el principal responsable de las decisiones del Estado-nación y necesita delegar parte de esa responsabilidad en otros individuos para cumplir con determinadas funciones, surge la burocracia. Koselleck ha ahondado sobre el tema con profundidad²⁹⁰. Al respecto, analizando la obra de Koselleck, Rabotnikof asevera:

Con el surgimiento del Estado moderno se configura una particular lógica de lo político, cuya semántica estará marcada por los términos ‘responsabilidad’, ‘decisión’, ‘culpabilidad’, ‘anticipación’, etc. La absoluta responsabilidad del soberano genera una compulsión a actuar que continuamente obliga a tomar nuevas decisiones, incluyendo

²⁸⁹ Schmitt, Carl, *Teología Política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*, en Héctor Orestes (Ed.), *Carl Schmitt. Teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 26

²⁹⁰ Vid., Reinhart Koselleck, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.

las que implican el uso de la fuerza. [...] A su vez, esta responsabilidad absoluta obliga a buscar una medida de las acciones (un criterio) en el efecto calculable sobre los demás. La compulsión a actuar y a decidir aumenta la necesidad de previsión: un cálculo racional de todas las consecuencias posibles se transforma en el primer mandamiento político. La necesidad de prever, por su parte, obliga a aumentar permanentemente el poder, lo cual suscita los riesgos de quebrar esa carrera de la inocencia.²⁹¹

En la fundación del Estado moderno, aunado, a los Estados absolutistas encontramos la separación entre moral y político. Resulta pertinente resaltar que el Estado absolutista es rico en aportaciones hasta hoy infravaloradas, donde encontramos *puntos de inflexión*, que provoca una serie de discontinuidades que hasta el día de hoy no hemos podido soslayar. Entre las aportaciones del Estado absolutista podríamos anunciar las siguientes:

- 1) La formación del estado absolutista generó la desaparición de los señoríos en tanto unidades políticas independientes.
- 2) Nació la burguesía, en contraposición a los estamentos de la nobleza, la aristocracia, la iglesia y las ciudades.
- 3) Los lujos y los objetos que aligeran y hacen más fácil la vida ya no son para unos cuantos.
- 4) El ahorro, el libre mercado, la avaricia, el agiotismo (préstamo de dinero con intereses).
- 5) Surge la burocracia
- 6) Surge la diplomacia
- 7) Surge los Estados Nación con la Paz de Westfalia (1648), después de la guerra de los treinta años.
- 8) Surge por primera vez el sentido de identidad nacional (los nacionalismos).
- 9) Surge el *accountability* (responsabilidad, rendición de cuentas, fiscalización) en los funcionarios públicos, actualmente, servidores públicos.

²⁹¹ Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. Un espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM-IIF, 2011, p. 86.

Con ello, los Estados modernos buscan crear sus propios conceptos secularizados (sin resquicios religiosos) para fundar las obligaciones del soberano y con ellos, las obligaciones que el soberano distribuye a sus acompañantes para gobernar. Pero el soberano tiene que crear un sistema que determine como desarrollan su función. Aunque en un primer momento el concepto de “responsabilidad” surgió en los Estados absolutistas, para justificar las “razones de Estado”, con el avance del Estado moderno y su superación absolutista, migró hacia un Estado de Derecho, donde los “funcionarios públicos” (hoy, servidores públicos) se obligan a cumplir con determinadas responsabilidades. Si no es así son sancionados.

En el caso de Berlin, podríamos aseverar que es consciente de la importancia de la secularización, no simplemente como rompimiento con la tradición; sino que existe una continuidad entre el mundo religioso y el profano. Para él, la separación entre lo religioso y lo profano es un “punto de inflexión”. En su artículo “La originalidad de Maquiavelo”²⁹², Berlin estriba en el tesón por diferenciar dos ideales incompatibles: el cristiano y el pagano. Para Maquiavelo la elección entre valores cristianos como la caridad, la piedad, la salvación, el desprecio del mundo, la tolerancia o el perdón, implican una clara contraposición con los valores paganos del orden, lo valentía, la disciplina, el vigor, los logros públicos o la autonomía. Maquiavelo afirmaría la incompatibilidad entre ambos conjuntos de valores, porque la moral cristiana no puede fundar un modo de vida político libre y legítimo. Sin embargo, nuestro autor pone en duda que Maquiavelo sea el padre de la Filosofía política moderna, sino que simplemente anuncia un trasvase, una “inflexión” que produce un cambio, pero que no necesariamente se cumpla con el proceso de secularización. Es decir, solamente se da el choque trágico entre ambas posturas, lo religioso y lo profano, esto es ineludible. Aguilar y Chaparro coligen: “Berlin afirma que no nos hallamos ante ningún tipo de emancipación de la política respecto de la ética. Que lo que la obra del florentino nos expone es el hecho de que existen dos ideales de vida incompatibles, dos moralidades diferentes y discordantes”.²⁹³ Con ello, el británico rompe con la interpretación general

²⁹² Vid., Isaiah Berlin, “La originalidad de Maquiavelo”, en *El estudio adecuado de la humanidad*, México, FCE, 2009, PP. 169-227.

²⁹³ De Aguilar, Rafael y Sandra Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 242.

de Maquiavelo como padre de la Filosofía Política moderna, en razón que separa ética y política.

Sabemos que el pensamiento de Berlin no es sistemático, sino simplemente se trata de historias de ideas, pero, el cual no pretenden atisbar el cómo, tampoco, las formas o procesos para consolidarla o desecharla estas ideas. Una de las justificaciones para realizar esta investigación es dar cuenta de ello, desde nuestras limitaciones intelectuales, pero donde Berlin se vuelve una guía fundamental.

Secularización como *ósmosis*²⁹⁴, como la comprenden Cacciari y Prodi: “La secularización debe ser entendida como *ósmosis* entre ideas religiosas y políticas, y de ninguna manera como una simple asimilación de temas teológicos en la formación de los conceptos claves de la política moderna”.²⁹⁵

Si bien se utilizan a veces como sinónimos, laicidad²⁹⁶ y secularización²⁹⁷, se refieren a fenómenos distintos, que conviene examinar brevemente. Como hemos visto, la laicidad, en su vertiente institucional, se presenta como un atributo del Estado y como un modelo institucional diseñado para garantizar las libertades de las personas. De esta manera, lo laico se proyecta en el ámbito de lo estatal, y como principio constitucional obliga ante todo el Estado y los servidores públicos, que son el reflejo de éste. En cambio, la secularización es un concepto que se proyecta en la esfera social. No hay un consenso sobre el alcance y el significado del término y existe

²⁹⁴ La ósmosis es un fenómeno de difusión pasiva que sucede cuando existen dos soluciones en un medio con diferente concentración de solutos, que están separadas por una membrana semipermeable (deja pasar solo el disolvente). Este fenómeno se produce de manera espontánea sin necesidad de aporte energético.

²⁹⁵ Cacciari, Massimo y Paolo Prodi, *Occidente sin utopías*, Buenos Aires, Amorrortu, 2019, p. 9.

²⁹⁶ “La palabra *laico* también indígena del mundo cristiano. El griego *laikos* aparece desde fines del primer siglo de la era cristiana para designar a los que perteneciendo a la comunidad no tienen en ella responsabilidades específicas. La palabra ya había pasado al latín clásico, donde *laicus* designaba al lego, y en tiempos de cristianismo denominará al cristiano que no pertenece al clero. EL primer registro del neologismo *laicidad* fue en lengua francesa en 1871, refiriéndose a la enseñanza escolar no confesional”. (Martínez, Ana Teresa, *Laicidad y secularización*, México, UNAM/IIJ, 2013, p. 13).

²⁹⁷ “*Secularism* es el término que se ha utilizado en la tradición anglosajona (que tiene su correspondiente *säkularismus* en la alemana) para designar la afirmación y ampliación de un espacio temporal autónomo de la Iglesia, en el contexto de la división de la cristiandad. *Laïcisme* y *laïcité* en francés, y en general sus equivalentes en la tradición latina, refieren a luchas políticas de los estados seculares con la iglesia católica, en un proceso posterior a la división de la cristiandad”. (Martínez, Ana Teresa, *Laicidad y secularización*, México, UNAM/IIJ, 2013, p. 38).

diferentes definiciones, pero podemos basar nuestra reflexión a partir de la propuesta de José Casanova.²⁹⁸ Para el sociólogo de la religión, la secularización puede desglosarse en tres vertientes:

La primera hace referencia a la decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas. Más que un análisis conceptual, esta manera de entender la secularización fungió durante mucho tiempo como paradigma, que pretendía explicar y prever la desaparición de la religión en las sociedades contemporáneas. Es decir, desde este enfoque, la secularización se asociaba estrechamente a la Modernidad, y se pensaba que, a mediano o largo plazo, la religión iba a desaparecer, siguiendo el ejemplo de los países europeos. En la actualidad, los académicos son muy críticos respecto a esta visión pues se ha advertido que la religión no ha desaparecido, sino al contrario, está siendo cada vez más visible en diferentes partes del mundo.

La segunda manera de entender el vocablo “secularización” es como privatización de la religión, es decir, el repliegue de la religión a la esfera privada y familiar de los individuos. Desde esta perspectiva, la religión no necesariamente desaparece, pero pierde relevancia en los debates públicos y en la esfera política. Aquí también, la teoría de acuerdo con la cual la religión se queda en la esfera privada y familiar está siendo cuestionada, especialmente, frente el activismo político religioso, en materia de aborto, matrimonio igualitario, educación sexual, etcétera.

Finalmente, el tercer uso de la palabra se refiere a la emancipación de las esferas seculares (Estado, economía, ciencia, educación, etcétera) respecto de las normas e instituciones religiosas. En esta aceptación, una sociedad será considerada como secularizada al perder la religión su carácter “englobante”, limitándose a los aspectos religiosos y espirituales, y dejando autónomos las demás esferas seculares. En este sentido, la secularización designa el proceso por el cual la religión, en una sociedad dada, deja de ser el centro de la organización social. Ello se hace patente si

²⁹⁸ Capdevielle, Pauline, Alma Frías y Pamela Rodríguez, *Laicidad, multiculturalidad y derechos humanos*, UNAM/IIJ, 2019, p. 5.

contrastamos, por ejemplo, nuestras sociedades contemporáneas con la organización medieval, en la cual todas las facetas de la vida giraban en torno a la religión.²⁹⁹

De esta manera, se puede hacer una distinción analítica entre la laicidad y la secularización en sus tres acepciones y combinar sus diferentes aspectos para caracterizar nuestras sociedades. Por ejemplo, podemos encontrar Estados formalmente laicos cuya sociedad es poco secularizada, ya sea que cuente con altos índices de religiosidad en su población, o que los creyentes hagan valer sus creencias religiosas en la esfera política. Un caso ilustrativo de lo anterior es México. También, existe el caso contrario, donde un país no es formalmente laico, pero cuya población es ampliamente secularizada. El caso de Argentina se cita con frecuencia como ejemplo de esta combinación. No obstante, da una aclaración pertinente Ruiz Soira, sobre lo que deberíamos comprender por “laica”.

Laica no es la sociedad moderna, laico es el Estado. Aquella es plural, y acoge en su seno tanto la religión como otras creencias o ausencias de creencias. Éste, en cambio, debe ser estructuralmente laico. El Estado constituye una plaza pública vacía de religión, pero ni los ciudadanos ni la sociedad están también vacíos, sino todo lo contrario. Nunca se repetirá bastante: laico o secular son los conceptos que se aplican al Estado, no a los ciudadanos.³⁰⁰

Por lo tanto, tal vez, allí se centra la crítica schmittiana al liberalismo. Su pensamiento profano, que traspasa el umbral de lo innombrable. Su fuerza radica no sólo en provocar la perplejidad sino en asentarse, además, en ella. Es decir, la crítica de Schmitt al liberalismo se refiere a la incapacidad de dar cuenta del fenómeno de la excepción, es decir, del tiempo en que el poder impone su supremacía para generar un orden concreto. La comprensión liberal de lo político se agota en una experiencia uniforme, “normalizada”, en la que todo poder está rigurosamente regulado, circunscrito a un “Estado de Derecho” que lo dirige y limita.

²⁹⁹ Capdevielle, Pauline, Alma Frías y Pamela Rodríguez, *Laicidad, multiculturalidad y derechos humanos*, UNAM/IIJ, 2019, pp. 10-11.

³⁰⁰ Ruíz, Soroa José María, *El esencialismo democrático*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 109-110.

De ahí el escepticismo de Schmitt de un Estado pluralista. En una conferencia pronunciada en Halle en unas Jornadas de la Sociedad kantiana, el 22 de mayo de 1929, intitulada: “Ética de Estado y Estado pluralista”, dijo:

Las teorías anglosajonas más recientes del estado (en este aspecto G.D.H. Cole y Harold Laski son muy interesantes) se llaman ‘pluralistas’. De este modo quieren negar no sólo el estado como unidad integral suprema sino también, primero y principal, su demanda ética de crear un tipo de obligación diferente y superior a cualquier de las otras asociaciones en las que vive el hombre. El estado entonces se convierte en un grupo o asociación social que cuando mucho se erige junto a las otras asociaciones, pero nunca por encima de ellas. La consecuencia ética es que el individuo vive en una multiplicidad de obligaciones sociales y relaciones de lealtad desordenadas y por igual inválidas: en una comunidad religiosa, en asociaciones éticas como sindicatos, coaliciones y otras organizaciones, en un partido político o club, en sociedades culturales y sociales, en la familia y en una multitud de otros grupos sociales. Encuentra obligaciones de lealtad y fidelidad por todos lados. [...] En todo este complejo de obligaciones, en la ‘pluralidad de lealtades’, no hay jerarquía de obligaciones, no hay principio prescriptivo incondicional de súper- y subordinación.³⁰¹

Lo que le parece asaz extraño a Schmitt es precisamente lo que es el pluralismo político norteamericano. No existe un estado como unidad integral suprema. El Estado como totalidad schmittiano es inconcebible en Estados Unidos de América. Desde las Trece Colonias hasta su fundación han sido un conglomerado de asociaciones donde el Estado es una más de esas asociaciones; cada una de ellas tiene una cierta carga de privilegios de todo tipo, donde el Estado es el reservorio y el contenedor de todos ellos. Es decir, la gran brillantez de la historia norteamericana es que en lugar de desconocer esos privilegios y convertirlos en poderes fácticos, los legitimó como decisores de la vida pública, económica y política de ese país.

La vorágine de obligaciones sociales de todo tipo, todas al mismo nivel y con una diversidad de lealtades, provoca un ensimismamiento del individuo que, en lugar de liberarlo, lo hunde en un “nihilismo pasivo”. Tal vez, este es un síntoma de nuestras sociedades contemporáneas en la era neoliberal: una excesiva carga de decisión ante

³⁰¹ Schmitt, Carl, “Ética de Estado y Estado pluralista”, en Chantal Mouffe (comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2011, pp. 284-285.

lealtades y compromisos sobre individuo que, en lugar de afrontarlas y volverse responsable de ellas, huyen y se dejan llevar por sus valores más bajos y no los más altos y sublimes.

El jurista de Plettenberg denuncia que los argumentos de los pluralistas no son tan novedosos. A primera vista pudiera parecer que se trata de una nueva teoría por el hecho de que estos teóricos enlazan con el sindicalismo. Pero, desde una perspectiva histórica, el pluralismo lo que hace es tomar prestado el argumento de los filósofos sociales de la iglesia católica o de otras iglesias para relativizar el poder del Estado frente a ellas. No obstante, Schmitt concede que, dado que la interpretación pluralista se corresponde con la situación real de los Estados más industrializados, [...] El Estado pluralista aparece como servidor o instrumento de una clase dominante o como mero producto de un equilibrio entre varios grupos conflictivos. [...] El individuo se siente atado a una pluralidad de vínculos, sin que haya una decisión reconocible en caso de conflicto sobre esta serie de obligaciones.³⁰²

Lo que argumenta Schmitt en la primera parte de esta cita es una verdad de Perogrullo, que el pluralismo es de larga data, que podemos encontrar sus reminiscencias en la Edad Media hasta las postrimerías del absolutismo. Lo que sí colige de manera acertada Schmitt es el peligro del pluralismo si no se es consciente de sus repercusiones, dado que el pluralismo goza de una paradoja: por un lado, ante la indecisión del individuo del Estado ante la abrumación de discursos de toda índole donde tiene obligaciones que no sabe priorizar y canalizar; esa indecisión es monopolizada por los que están en el poder, ya sean por los partidos políticos, por el parlamentarismo con sus diputados o representantes en las cámaras y, actualmente, el capitalismo neoliberal que decide que debe desear y aspirar los consumidores, abusando de su indecisión; por otro lado, su crítica al parlamentarismo, lo cual consiste en que los representantes políticos en las cámaras también adolecen de una capacidad de decisión y postergan los asuntos y las decisiones más importantes del Estado ocasionando desorden, anomia, incertidumbre. Obviamente la opción de Schmitt es en suma también peligrosa al dejar la decisión a un soberano, el cual decide de manera totalitaria que es lo mejor para el ciudadano. Basando su legitimidad en

³⁰² Jiménez, Segado Carmelo, *Contrarrevolución o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 118.

una simple manifestación de las mayorías hacia sus decisiones. En el fondo Schmitt era defensor de una especie de populismo condescendiente a favor de las decisiones del gran soberano, las cuales, la mayoría no pone en duda. Realmente el retorno actualmente de un neopopulismo en gran parte del orbe se debe a la incapacidad de decidir por parte del individuo, del ciudadano y del consumidor y ésta se deja en manos de un líder carismático.

Schmitt en el fondo se beneficia del pluralismo para fundamentar su teoría de la decisión en un solo soberano y, con ello, defiende una especie de populismo. Bajo el discurso que el poder de decidir ha estado en manos de unos pocos, en clases sociales elitistas, hace su llegada el líder populista en pos de la recuperación de la decisión del pueblo, convirtiéndose el mismo en un tirano bajo el amparo del apoyo de la masa ingente de ciudadanos, donde supuestamente él sabe que quiere el pueblo. Pero, el populismo no es una ideología, es simplemente un estilo que canaliza el resentimiento de las masas ante la irresponsabilidad e inaptitud ante el pluralismo desbordante.³⁰³ Así lo arguye de Benoist:

Populism is not an ideology, but a style. That is why it is difficult to judge it as if it were a whole. Populism has many sides, and if too often its rherotic turns into demagogy, in general it exhibits a strong identity meant to mitigate the crisis of representation. This is not accidental: within the political colectivity, there is more representation and less identity. Schmitt has discussed the importance of this distinction between identity and representation, arguing that the people have much less need to be *represented* that to be politically *present*.³⁰⁴

Habría que aclarar que el populismo no es un concepto negativo ni despectivo. Más bien, son sus usos y estilos. En sí, es un concepto de larga data. Podríamos atisbar tres formas de populismo: 1) La palabra populismo por primera vez por el denominado populismo ruso (1870-1880); 2) Una década después, en 1890, nacerá en los Estado Unidos un People Party cuyos partidarios eran calificados de *populist*; y 3) La palabra hace su aparición en Francia en 1929, pero este populismo es literario, el llamado

³⁰³ En el apartado de pluralismo epistemológico abordaremos a profundidad este tema de la competencia para ser "apto".

³⁰⁴ de Benoist, Alain, "On Politics", *Telos*, Number 125, Fall, New York, 2002, pp. 32-33.

«Manifiesto de la novela populista», encabezado por Emile Zola y, posteriormente, por Marcel Pagnol y Eugène Dabit.³⁰⁵

El populismo contemporáneo es el que se ha llenado de connotaciones despectivas por su estilo y su uso, o, como Rosanvallon las llama: las *prácticas de los regímenes populistas*:

En particular, con las condiciones de implementación del principio de polarización de las instituciones: modificación del papel y los modos de organización de los tribunales constitucionales, supresión o manipulación de las autoridades independientes, y sobre todo de las comisiones de control electoral, donde ellas existen. Se añaden a estos elementos los datos relativos a la política respecto de los medios de comunicación, las asociaciones o los partidos opositores. El conjunto de estos elementos da cuerpo al calificativo de «iliberalismo», el cual adquiere un significado que podemos apreciar entonces concretamente.³⁰⁶

Por lo tanto, el “populismo” hoy en boga, por lo menos en América, desde Trump, Chávez, Maduro, Morales, Correas, López Obrador serían “populismos iliberales”. Aunque para otros filósofos, como Dussel, este tipo de populismo debe ignorarse: “El epíteto peyorativo de “populismo” que se unas para designar a los oponentes al Consenso de Washington, al neoliberalismo y que se refiere a gobiernos latinoamericanos neo-nacionalistas, populares, de protección de la riqueza nacional, uso que se viene dando desde finales del siglo XX, debe ignorarse en las ciencias sociales”.³⁰⁷ Obviamente esto no quiere decir que Dussel apruebe esta forma de comportarse de estos líderes, sino que argumentativamente el concepto es incorrecto. Para ello, da cinco tesis de lo que es populismo. No obstante, la literatura de este “populismo iliberal” como lo ha nombrado Rosanvallon, ha suscitado una vorágine de publicaciones y análisis, prioritariamente, en el caso de Trump en los Estados Unidos, en alguno ellos, relacionándolo con el pensamiento de Schmitt³⁰⁸. También el reciente

³⁰⁵ Vid., Pierre Rosanvallon, *El siglo del populismo*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2020, pp. 20-21.

³⁰⁶ *Ibidem.*, p. 26.

³⁰⁷ Dussel, Enrique, *Filosofía del Sur*, Ciudad de México, Akal, 2020, p. 266.

³⁰⁸ Vid., Ángel Jaramillo, Marc Benjamin (Eds), *Trump and Political Philosophy: Leadership, Statesmanship, and Tyranny*, NEW York, Palgrave Macmillan, 2018. Ellen, Jack David, *The Antropology of Donald Trump*, London, Routledge, 2021; Leandro Morgenfeld, Mariana Aparicio, *El legado de Trump en un mundo en crisis*, Ciudad de México, Siglo XXI.

libro de Magalhaes el capítulo dos está intitulado: “The Neo-Authoritarian Populism of Carl Schmitt”.³⁰⁹ En el caso latinoamericano no es la excepción con una amplia literatura.³¹⁰

La postura de Berlin ante estos paladines populistas que tienden a volverse tiranos, es sensata, como buen inglés, al saber que no hay pases mágicos que lo cambien todo de raíz, sino que se deben encontrar los mediadores que puedan atemperar, controlar, aminorar dicha tiranía de valores interpuesta por un líder carismático o un grupo reducido de sus huestes.

Entonces, ¿qué debe hacerse para contener a los paladines, a veces en extremo fanáticos, de uno u otro de estos valores, cada uno de los cuales tiende a pisotear al resto, tal y como los grandes tiranos del siglo XX pisotearon la vida, la libertad y los derechos humanos de millones de personas para tener la mirada fija en algún dorado futuro esencial? Me temo que no puedo ofrecer una respuesta dramática: solo que, si hemos de perseguir los valores humanos esenciales que nos rigen, es necesario establecer compromisos, compensaciones, medidas para evitar que ocurra lo peor. Te doy tanta la libertad a cambio de tanta equidad; tanta expresión individual a cambio de tanta seguridad; tanta justicia a cambio de tanta conmiseración. Lo que quiero decir es que algunos valores chocan entre sí [...]. De modo que debemos pensar y medir, pactar, conceder y prevenir la destrucción de una forma de vida por quienes se oponen a ella.³¹¹

Ante la pregunta que hace Berlin de “¿qué debe hacerse para contener a los paladines, a veces en extremo fanáticos...? La respuesta ya la indagamos en línea anteriores, precisamente fomentar un pluralismo político como hicieron los norteamericanos, para impedir la llegada de líderes populistas. Tal vez, una premisa válida para comprender la llegada de un populista como Trump sería analizar cómo hay cambiado o se ha debilitado ese pluralismo político en los Estados Unidos. En países de América Latina es un tanto entendible por su pasado de dictadores carismáticos y su poco pluralismo político.

³⁰⁹ Magalhaes, Pedro, *The legitimacy of modern democracy. A study on the Political Thought of Max Weber, Carl Schmitt y Hans Kelsen*, New York, Routledge, 2021, pp. 64-118.

³¹⁰ Vid., Álvaro Vargas Llosa (Coord.), *El estallido del populismo*, Ciudad de México, Planeta, 2017; Israel Covarrubias, *La fascinación del populismo*, Ciudad de México, Debate, 2023.

³¹¹ Berlin, Isaiah, “Mensaje al Siglo XXI”, en *Letras Libres*, Diciembre, 2014, p. 26.

Tal vez, la gran ingenuidad del liberalismo, la ilustración y, del supuesto progreso de la razón, fue creer que el individuo tendería a los valores más altos y sublimes.

Cuando Carl Schmitt escribía en 1967 sobre la «tiranía de los valores», no sólo quería, según decía, mostrar unos fantasmas exangües luchando por afianzarse como tiranos supremos de las conciencias, sino también poner de manifiesto su implícita autorización a usar ilimitadamente de cualquier medio para su propia supremacía. El derecho es un instrumento para orientar mediante normas las acciones humanas, pero los valores no son derecho. La «jurisprudencia de valores» no pertenece al mundo del derecho, ni es tan siquiera su contradicción. El hecho que se hable de ella y se trate ampliamente en la literatura jurídica contemporánea proviene de ese defecto analítico, que hace que se mezclen y se unan discursos que deberían mantenerse separados.³¹²

En resumen, la moraleja dolorosa a tomar en cuenta es que la tragedia de los valores es pensar que la mayoría de los individuos tenderán a los valores más altos, cuando es lo contrario, buscan los valores más bajos.

No obstante, también es necesario reconocer que todo ser humano no solamente puede tomar el rol de víctima sino también de victimario. En el fondo de nuestro ser persiste un lado hitleriano el cual debemos domar. Ya no lo advertía Mark Lilla: “Hay un tirano agazapado en todos nosotros, un tirano que se embriaga con el eros de su yo proyectado hacia el mundo y que sueña con cambiarlo de raíz”.³¹³ De ahí que Carl Amery pregunte “¿No habrá sido Hitler un precursor?”. Tal vez la barbarie apenas comienza y falta lo peor por venir, ya nos lo advierte el poeta Rafael Sanchez Ferlosio:

"Vendrán más años malos
y nos harán más ciegos;
vendrán más años ciegos
y nos harán más malos.
Vendrán más años tristes
y nos harán más fríos

³¹² Zagrebelsky, Gustavo, *La ley y su justicia*, Madrid, Trotta, 2014, p. 176.

³¹³ Lilla, Mark, *Pensadores temerarios*, Madrid, Debate, 2004, p. 14.

y nos harán más secos
y nos harán más torvos".³¹⁴

Sin embargo, habría que hacer una diferencia en relación a los valores entre ambos. Schmitt defiende un iusnaturalismo radical y Berlin un iusnaturalismo deontológico moderado. Al respecto Aguilera Portales arguye:

El iusnaturalismo radical ha tropezado siempre con el escollo que supone negar la condición de derecho a las legislaciones históricas que no corresponden a determinados criterios de justicia. Esta postura tiene a su favor el rechazo del relativismo y escepticismo axiológico, pero en su contra hay que advertir que propugnan un orden ontológico cerrado y ahistórico de valores metafísicos, eternos e inmutables. El problema consiste en el riesgo de este sector de imponer una "tiranía de valores" a los demás.³¹⁵

Sin embargo, primero aclaremos que entendemos por iusnaturalismo. Sabemos que hay un iusnaturalismo religioso como el de Aquino, pero también un iusnaturalismo racional a partir de Grocio: "El pensamiento iusnaturalista parte del hecho de que existen principios jurídicos suprapositivos que –por encima de todo orden jurídico vigente constituye una pauta universalmente válida y absolutamente obligatoria. Esta pauta es, en general, llamada derecho natural (Aquino).³¹⁶

El iusnaturalismo ontológico, con más o menos énfasis, sustenta las siguientes premisas:

- a. Existe un nexo necesario entre la moral y el derecho. La validez del derecho se fundamenta en la moral.
- b. Una ley, para ser válida, debe ser justa.
- c. El derecho natural se deduce de la naturaleza humana.

³¹⁴ Sanchez, Ferlosio Rafael, *vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Madrid, Destino, 2008, p. 1.

³¹⁵ Aguilera, Portales Rafael, "Los derechos humanos como triunfos políticos en el Estado Constitucional", en *Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, Núm. 9, enero-diciembre, 2015, p. 397.

³¹⁶ Hoffe, Otfried, *Estudios sobre Teoría del Derecho y Justicia*, México, Fontamara, 1992, p. 106.

- d. Existe uno y solo un principio de la ley natural que desde el punto de vista formal se formularía: “se debe procurar el bien y no el mal”; y desde el punto de vista material: “para todo x, x es moralmente recto si es un acto conforme a la naturaleza humana”.
- e. El último fundamento de validez de la ley natural es la ley eterna.³¹⁷

Ubicar a Berlin en un iusnaturalismo ontológico es totalmente inadecuado. Pero, por obviedad, no negaría que existe una relación intrínseca entre moral y derecho; que una ley para ser válida debe ser justa; que los valores mínimos indiscutiblemente se deducen de una naturaleza humana; que los valores tienden a la búsqueda del bien o, por lo menos, a reducir el mal y; por último, si la ley eterna solamente reconoce los valores mínimos u objetivos y niega que existen otros valores, como los subjetivos, a los cuales tiene derecho de autodeterminarlos cada comunidad; obviamente, irían en contra del pluralismo de valores del pensador de Riga.

Lo que colegimos es que Berlin defiende un iusnaturalismo empírico, el cual le permite hablar de valores objetivos amparados en ideas abstractas como humanidad, derechos humanos, hombre, etc.; esto nos llevó a confrontarlo con Schmitt, ya en un apartado más amplio y aclaratorio, el cual no niega que existan tales ideas. Pero, que estas ideas son solo ideas regulativas sin poder directo y en eso se encuentra su valor y su carácter indispensable. Sin embargo, la idea de “humanidad” no constituye nada, por lo cual no puede constituir una comunidad distinguible. Lo que permite que sea una comunidad distinguible es “lo político”, entendido como “el grado de intensidad de una unidad”, lo cual posibilita el grado de intensidad de las diferentes asociaciones sociales (unidades) que determinan la multiplicidad social. Por lo cual, para Schmitt no existiría tal iusnaturalismo empírico, sino la preminencia de lo político. Es decir, en lo político es donde se construyen los conceptos que determinan el grado de intensidad de las diferentes asociaciones sociales. Anunciamos que este era nuestro primer alejamiento de la propuesta de Berlin, al darle demasiada preminencia a las ideas abstractas lo hace caer en lo que crítica, un monismo moral. Al darle demasiado peso a las ideas y no a los conceptos, los cuales se crean en las intensidades de los diferentes grupos sociales. Con ello, concluimos que su propuesta de un

³¹⁷ Vázquez, Rodolfo, *Teoría contemporánea de la justicia*, Ciudad de México, ITAM/UNAM, 2019, p. 5.

iusnaturalismo empírico no logra crear una ética social empírica que repercuta en una ética aplicada ni en una solución para la defensa de los valores en la praxis jurídica.

Las repercusiones del iusnaturalismo racional, el cual cayó en un radicalismo hacia el derecho, desprovisto de exigencias axiológicas marca una distinción con el iusnaturalismo ontológico, del cual, atisbamos defendería Berlin.

[...], el arrinconamiento del iusnaturalismo por la irrupción del *paradigma cientificista del derecho* constituyó un hito decisivo en la configuración de ese nuevo orden jurídico. Desprovisto de exigencias axiológicas materiales, el derecho quedó reducido a una cuestión de poder, y el establecimiento de las normas jurídicas concretas, a un reparto del poder social que podían acceder a él. El igualitarismo jurídico quedó plasmado en el reconocimiento puramente formal de la igualdad de todos ante la ley, con lo que este principio quedaba comprometido con la preservación de un orden social y económico que se asentaba sobre el reconocimiento explícito de la desigualdad entre las clases sociales. Y todo ello, desde la exaltación de un conocimiento objetivo aséptico y neutral del derecho, que en absoluto era nada de lo que proclamaba y que resultaba ser ideológico y comprometido con la preservación de un *statu quo* [...].³¹⁸

Sin embargo, en esta cita encontramos la razón de ser del capítulo quinto de esta investigación, el excesivo iusnaturalismo racionalista orquestado por el positivismo, negó de manera absoluta, la importancia de los valores en la construcción de una ciencia jurídica viable jurídica y socialmente. Lo que ha llamado Grossi “absolutismo jurídico”³¹⁹, en el cual la pretensión es que la ley por sí misma gobierne todos resquicios de la vida social, y reduciendo al ciudadano a la “igualdad ante la ley”. Que por lo analizado en este apartado si se deja al ciudadano sólo ante la ley, éste será consumido por el pluralismo político y los privilegios de otros, hasta que no se incorpora a una de estas asociaciones, o, por el contrario, a que se una a poderes fácticos para combatir a esas asociaciones y, por supuesto al mismo Estado.

³¹⁸ de Julios-Campuzano, Alonso, *En las encrucijadas de la modernidad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, p. 252.

³¹⁹ *Vid.*, Paolo, Grossi, *De la codificación a la globalización del derecho*, Navarra, Editorial Aranzadi, 2010, pp. 143-212.

2.5 Arendt y la banalidad del mal

La convicción de que todo lo que sucede en la tierra debe ser comprensible para el hombre puede llevar a interpretar la historia mediante lugares comunes. La comprensión no significa negar lo que resulta atroz, ni deducir de precedentes lo que no tiene precedentes o explicar los fenómenos por analogías y generalidades que no resisten el impacto de la realidad ni el choque de la experiencia. Comprender quiere decir, más bien, investigar y soportar de manera consciente la carga que nuestro siglo ha puesto sobre nuestros hombros: y hacerlo de una forma que no sea ni negar su existencia ni derrumbarse bajo su peso. Dicho brevemente: mirar la realidad cara a cara y hacerle frente de forma desprejuiciada y atenta, sea cual sea su apariencia.

Los Orígenes del Totalitarismo [Prefacio], Hannah Arendt.

Years ago, I brought Hannah and Isaiah together. [...] The meeting was a disaster from the start. She was too solemn, portentous, Teutonic, Hegelian for him. She mistook his wit for frivolousness and thought him inadequately serious.

Arthur Schlesinger Jr.

¿Qué semejanzas podemos encontrar en las propuestas de Arendt y Berlin? Podríamos anunciar algunas semejanzas, *mutatis mutandis*: 1) el desacuerdo con la filosofía política por sus intenciones de universalidad y exclusión; por el contrario, exaltan una teoría política con tientes plurales y locales, de ahí, el desencanto que ambos tienen por la revolución francesa; 2) la preocupación por la desvirtualización o aniquilamiento de lo público y lo privado; 3) las afinidades electivas de autores como Montesquieu, Maquiavelo, Tocqueville, etc.; y, la más importante, 4) ambos ponen en el centro de su pensamiento la libertad como posibilidad de la pluralidad, etc. Aunque, es cierto que dichas semejanzas las desarrollan bajo distintas categorías e interpretaciones; también, que existen divergencias insoslayables. Entre ellas la que preocupan a esta investigación serán cómo abordan ambos pensadores la pluralidad de valores ante el mal y cómo el agente externo comprende este mal generado por alguna determinada cultura.

Arendt nació el 14 de octubre de 1906 en Hannover, Alemania. De 1924 a 1928 estudió filosofía en Marburgo con Martin Heidegger, teología protestante con Bultmann y filología clásica; luego estudió en Friburgo de Brisgovia con Edmund Husserl y en Heidelberg con Karl Jaspers, bajo cuya dirección presentó la tesis doctoral en 1928 sobre el concepto de amor en San Agustín. En 1933 trabajó a favor de los sionistas

alemanes, y en el mismo año huyó a Francia, por el acoso del nazismo, ahí fue directora de la oficina de la “Juventud Aliyah” de París. En 1941 siguió la huida a los Estados Unidos de América; allí colaboró hasta 1945 con la revista en lengua alemana *Der Aufbau*. Después de ocupar puestos docentes en diversas universidades americanas, desde 1968 fue profesora de filosofía en la Graduate Faculty of the New School for Social Research en Nueva York. Heinrich Blücher, su esposo y amigo, fue el último de sus profesores. Aunque sólo era diez años mayor que ella, en su relación intelectual él tenía algo de paternal e indulgente, y ella una alumna apasionada, ávida de su aprobación. El 4 de diciembre de 1975 fallecía en Nueva York.

Comencemos con la primera semejanza relacionada con el alejamiento metodológico de cómo abordar la política. Ambos manifiestan un alejamiento de cómo ha sido abordada la filosofía política desde su surgimiento en la Grecia clásica y abogan por una Teoría política por ser más *ad hoc* para dar cuenta de la pluralidad y la espontaneidad de hombre. En este tenor, se vuelve necesario aclarar algunas definiciones, como qué podemos comprender por filosofía política, teoría política y ciencia política.

Tanto en el caso de Arendt como de Berlin, la filosofía política se ha concentrado en la búsqueda de la verdad y en los valores perennes que acompañan al hombre en la búsqueda del bien. Por ejemplo, estarían en contra de qué entiende por filosofía política un filósofo político como Leo Strauss.³²⁰ Strauss en un artículo intitulado *¿Qué es filosofía política?*, manifiesta:

La filosofía política es un intento de sustituir el nivel de opinión por un nivel de conocimiento de la esencia de lo político. La filosofía política consiste en el intento de adquirir conocimientos ciertos sobre la esencia de lo político y sobre el buen orden político o el orden político justo. [...] De aquí que toda filosofía política sea pensamiento político, pero no todo pensamiento político sea filosofía política. El pensamiento político, como tal, es indiferente a la distinción entre opinión y conocimiento; la filosofía política,

³²⁰ Cabe mencionar que el propio Strauss al ser un judío alemán, como Arendt, también tuvo que emigrar a los Estados Unidos debido a la persecución del nacionalsocialismo y, precisamente, llegó a dar clases en la misma Universidad que Arendt, School College de New York.

sin embargo, es un esfuerzo consciente, coherente y continuo por sustituir las opiniones acerca de los principios políticos por conocimientos ciertos.³²¹

Arendt tuvo conocimiento de lo que entendía Strauss por filosofía política; nada más extraño para ella. Para la filósofa de Königsberg el privilegio de la *episteme* sobre la *doxa* resulta un error para la comprensión de la política. Desde sus inicios su pensamiento se ha construido en oposición a la filosofía política. Es más, rechaza el título de filósofa y afirma que su oficio es la teórica de la política. En una primera instancia, hace una distinción entre *vita contemplativa* y la *vita activa*. La primera es muy dada de los filósofos. Desde la antigua Grecia el objeto que se piensa es primigenio al sujeto pensante, es decir, el objeto como principio o el origen (*Arché*) de las cosas, privilegiando la *episteme*. Al contrario de la *vita activa* que es *phrónesis* (razón práctica), donde se privilegia el individuo ante el objeto, el individuo como *phrónemos* (prudente). Por ello, la filosofía y la política están separadas. En sí, toma partido por Sócrates y no por Platón. Miguel Abensour aclara ésta postura:

Hannah Arendt no emprende, inmediatamente, el proceso contra la filosofía política como tal, sino contra las actitudes de filósofos que hicieron filosofía política. Incluso se ocupa de distinguir entre dos modos de institución, por una parte, el de Sócrates; por otra el de Platón. La primera forma de institución se ocupó de las cosas políticas y de discutir las desde el punto de vista de la ciudad, mientras que la segunda parece haber instituido la filosofía política en oposición a los asuntos humanos. En las dos se observa una mutación fundamental: si la primera tenía por objeto la ciudad y la acción política, la segunda no habría retenido de este conjunto más que las relaciones del filósofo con la ciudad.³²²

Sócrates es creyente que a través de la *doxa* no se genera conocimiento; por el contrario, Platón enaltece que la bondad sólo se logra a través de la verdad, ya que verdad y bondad son lo mismo. El hombre tiende hacia el bien, por lo tanto, desacredita la *doxa*. Arendt va al rescate de la *doxa*, encontrando las reminiscencias de ésta en Montesquieu:

³²¹ Strauss, Leo, "¿Qué es filosofía política?", en Ambrosio Velasco Gómez, *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, México, UNAM, 1999, pp. 100-102.

³²² Abensour, Miguel, *Para una filosofía política crítica*, México, Anthropos, 2007, p. 102.

Conceptualmente hablando, pasamos de la libertad filosófica a la libertad política, y entre ambas hay una diferencia de la cual sólo Montesquieu, hasta donde yo sé, habló de pasada, cuando usó la libertad filosófica como telón de fondo sobre la cual la libertad política pudiera perfilarse más nítidamente: «La libertad filosófica consiste en el ejercicio de la voluntad propia o, al menos (si es preciso abarcar todos los sistemas), en la opinión que cada uno tiene de ejercer su voluntad. La libertad política consiste en la seguridad, o al menos en la opinión que se tiene de la propia seguridad». La libertad política del ciudadano «depende de la tranquilidad del espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otros». ³²³

Es más, en la actualidad, se sigue sosteniendo que un buen filósofo piensa a través de *para-doxa* (más allá de la opinión), es decir, la filosofía va más allá del sentido común, la verdad no es para todos. Arendt hace una distinción entre libertad filosófica y libertad política:

La libertad filosófica, la libertad de la voluntad, es importante sólo para quienes viven fuera de las comunidades políticas como individuos solitarios. Las comunidades políticas, en las que los hombres se convierten en ciudadanos, son producidas y preservadas por las leyes, creadas por los hombres, pueden ser muy distintas y determinar varias formas de gobierno, todas las cuales constriñen, de un modo u otro, la libre voluntad de sus ciudadanos. [...] Los principios que inspiran las acciones de los ciudadanos varían con las diversas formas de gobierno, pero todos ellos son, como lo denominó con acierto Jefferson, «principios energéticos» y la libertad política [Montesquieu] «solo puede consistir en poder hacer lo que se debe querer y en no estar obligado a hacer lo que no se debe querer». ³²⁴

Strauss también hace una separación entre la opinión y conocimiento: “Para Strauss la sustitución de la opinión común por el conocimiento verdadero es la esencia de la filosofía política”. ³²⁵ El propio Strauss enaltecía que un filósofo escribe para dos tipos de destinatarios, al que vive en la *doxa* y el que vive en la verdad:

³²³ Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, España, Paidós, 2002, pp. 433-434.

³²⁴ *Ibidem.*, p. 435.

³²⁵ Velasco, Ambrosio, *Teoría política: filosofía e historia*, México, UNAM, 1999, p. 37.

La estrategia consiste en desarrollar una doble escritura: por un lado, es necesario dirigirse al público en general, a los ciudadanos y autoridades, de tal manera que el filósofo parezca aceptar las opiniones y criterios propios de la ideología y opiniones dominantes de su tiempo histórico. Por el otro lado, el filósofo tiene que usar algunos signos especiales de tal manera que llame la atención del lector inteligente, que no es el ciudadano común, para enseñarle que es necesario realizar una lectura entre líneas con el fin de develar el mensaje que contiene el conocimiento profundo y las enseñanzas verdaderas que el filósofo quiere comunicar, pero que no puede hacerlo públicamente.³²⁶

Al mensaje superficial y público lo llama *exotérico* y al mensaje que es para unos cuantos que son capaces de leer entre líneas lo llama *esotérico*.

Nada más extraño para Hannah Arendt que esta lectura elitista y selectiva, donde hay un desprecio por la mayoría. Por el contrario, la política para Arendt es libertad de acción, de actuar. Tal vez por ello se sienta más cómoda que su propuesta sea considerada más una teoría política que una filosofía política.

Asimismo, Strauss define, ¿qué es una teoría política?: Por teoría política se comprende hoy el estudio comprensivo de la situación política que sirve de base a la construcción de una política en sentido amplio. Este estudio está basado, en último término, en principios aceptados por toda la opinión pública o por una buena parte de ella; adopta dogmáticamente principios que pudieran ser posiblemente puestos en duda.³²⁷

El propio Berlin desaprobaba la postura de Strauss, estaría más cercano a la propuesta de Arendt, en un texto intitulado *¿Existe aún la teoría política?*, arguye:

En una sociedad dominada por una sola meta, en principio, sólo podrían existir disputas acerca de los medios idóneos para alcanzar dicha meta y las discusiones sobre los medios serían técnicas; [...] En tal sociedad no podrían surgir serias disputas acerca de fines o valores políticos, y sólo se suscitarían diferencias en torno a los caminos más directos para lograr la meta. [...] De esto se sigue que la única sociedad en que la filosofía política en un sentido tradicional, es decir, el de investigación que se ocupe no sólo de la elucidación de conceptos, sino del examen crítico de las presuposiciones y

³²⁶ Velasco, Ambrosio, *Teoría política: filosofía e historia*, México, UNAM, 1999, p. 37.

³²⁷ Strauss, Leo, "¿Qué es filosofía política?", en Ambrosio Velasco Gómez, *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, México, UNAM, 1999, pp. 102.

supuestos, será aquella en la que no exista aceptación de un solo fin. [...] A menos que la filosofía política se circunscriba al análisis de conceptos o de expresiones, sólo se le puede cultivar en una sociedad pluralista o potencialmente pluralista.³²⁸

Leo Strauss negaría que la filosofía política se discute y se actúa en la esfera pública, también, negaría que todos tenemos derecho a la libertad. Arendt y Berlin dirían que es un sinsentido pensar fuera de la esfera pública y aceptando la pluralidad de formas de ser. La política sólo se da en la acción y el hombre es libre porque puede actuar: “Los hombres son libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque ser libre y actuar es la misma cosa”.³²⁹ Es decir, no existen fines o metas trazadas de una vez y para siempre, los valores se construyen en la espontaneidad y en la contingencia de las diversas comunidades. Sin embargo, la forma de entender la pluralidad entre ambos autores tiene algunas minucias que habrá de indagar. Para ello, primero entenderemos algunos conceptos y postulados de Arendt.

La primera publicación de *La condición humana* se dio en inglés en 1958. En ella se elaboran las bases hermenéuticas de la acción en orden a una nueva comprensión de lo político. Tal como escribe Arendt en una carta a su maestro Karl Jaspers el 4 de marzo de 1951, “buscaba un “concepto puro de lo político”, el cual no lo encuentra en su tiempo y anterior a ella. Las tradicionales categorías morales, sociales y políticas habían sido derogadas a su juicio a través del suceso del totalitarismo, de manera que se hacía necesario un nuevo comienzo (*Beginn*). La influencia de Heidegger es decisiva para entender a qué se refiere con comienzo Arendt y su diferencia con inicio (*Anfang*) y origen (*Ursprung*):

El comienzo (*Beginn*) es aquello con lo cual algo se levanta, el inicio (*Anfang*) es aquello de lo cual algo brota, viene a la presencia [...]. El comienzo (*Beginn*) se abandona muy pronto, desaparece en el curso de los acontecimientos. El inicio (*Anfang*), el origen (*Ursprung*), no sale a la luz más que en el curso del proceso, y sólo se hace plenamente presente al final. A menudo, quien mucho comienza nunca llega al inicio (*Anfang*). A decir verdad, nosotros los hombres nunca podemos iniciar (*anfagen*) con el inicio

³²⁸ Berlin, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad*, México, FCE, 2009, 76-77.

³²⁹ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 165.

(*Anfang*) –sólo un dios podría- sino que debemos comenzar (*beginnen*), es decir, convertir algo en la palanca que nos conduzca al origen (*Ursprung*) o bien nos lo muestre.³³⁰

El inicio sólo le corresponde a un Dios, lo que nos queda es forzar un comienzo que nos posibilite un origen. Recordemos que el comienzo en Heidegger también es abismo (*Ab-grund*), pero también, latencia e ilatencia (ocultamiento-desocultamiento), el comienzo es acontecimiento que surge como un rayo de luz en la oscuridad; pero es donde está nuestra libertad, la cual es eterno comienzo, eterno devenir, nunca fundada de una vez y para siempre, sólo son las reminiscencias que buscan desocultarse. Por lo tanto, para Arendt sólo en la acción podemos dar cuenta de ese comienzo, claro, sino ha sido secuestrado por lo social.

Sin embargo, existe un distanciamiento entre Heidegger y su discípula. Cuando Heidegger sentencia que: “somos seres para la muerte”, Arendt arremete, contra su mentor, contradiciendo: “Los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”. Aquella sentencia del *Fedón* platónico: “Filosofar es aprender a morir”, para Arendt es el desprecio que tiene el filósofo por la ciudad, por ello prefiere quedarse en una *vita contemplativa* y rechazando la *vita activa*.

La obra parte del concepto de “condición humana”, que no se refiere a la esencia del hombre, sino al condicionamiento humano en un doble sentido, el de *conditio per quam* y el de *conditio sine qua non*; como tales se presentan en recíproco entrelazamiento la “natalidad” y la mortalidad. Lo que determina las acciones humanas es sobre todo su condicionamiento por la “natalidad”. Arendt distingue tres formas de actividad: trabajos que se refieren al metabolismo entre hombre y naturaleza (*homo laborans*); la producción, en la que el hombre está abocado a un mundo de cosas (*homo faber*); y la acción. Sólo esta última constituye la auténtica humanidad del hombre, brota del supremo condicionamiento de la natalidad y está en correspondencia con ella; de ahí se derivan los otros caracteres de la acción, sobre todo la pluralidad. Orjuela Escobar

³³⁰ Heidegger en Esposito, Roberto, *El origen de la política ¿Arendt o Weil?*, Barcelona, Paidós, 1998, pp. 42-43.

explica esta relación entre acción y pluralidad, de la cual podemos hacer algunas diferencias sobre el pluralismo e Isaiah Berlin:

Para Arendt la acción no consiste en una mera estrategia individual según una relación instrumental de medios y fines, es, más bien, una específica manera de relacionarse con otros a través del lenguaje. Por ello, la pluralidad es la condición humana de la acción. Mucho antes de que la “condición diversa” se convirtiera en la actualidad en uno de los temas centrales de la filosofía política, Arendt definió la pluralidad como la combinación de la similitud de la especie y la diferencia de los sujetos.³³¹

Sin duda resulta ilustrativo entender la pluralidad de la diferencia en la filósofa judía, pero posibilitada en el discurso y esta pluralidad se condiciona en la acción. No obstante, este accionar, por consecuencia, se desarrolla como *phrónesis* (razón práctica) y, por consiguiente, se necesita de una capacidad de juzgar el caso concreto para poder llegar a ser *phrónemos* (prudente), para realmente dar cabida a esa pluralidad. Se vuelve problemático entender hasta dónde debo defender un pluralismo de los valores al estilo berliniano. La reflexión arendtiana nos incita a pensar: ¿Si el pluralismo de valores de Berlin caería en un mutismo? Dado que, al parecer, el pluralismo de valores defendido por Berlin no incita a la acción como posibilidad de la política y ésta como la consecución de la libertad, pero sin dejar de lado, la capacidad de juzgar para realmente hacer honor a la *phrónesis*. No resulta extraño pensar en un mutismo en la propuesta de Berlin.

Sin duda *La condición humana* fue el libro más filosófico de Arendt, así lo sustenta su amigo el filósofo Hans Jonas:

En este sentido, su *opus magnum* –el libro más filosófico que publicó- es *The Human Condition* (1958), cuya traducción alemana apareció en la editorial Kohlhammer en 1960 bajo el título *Vita activa oder tätigen Leben*. El título original es sin duda el más exigente entre el de todas sus obras y casi asusta por su alcance. Incluso *The Origins of Totalitarianism* (1955), mucho más voluminoso como libro, parece casi pequeño a su lado. Aun así, *La condición humana* sólo pretendía presentar la mitad de todo un

³³¹ Orjuela, Luis Javier, “Lo público y lo privado en la modernidad. Una visión desde Hannah Arendt”, en Ignacio Abello, *Hacer visible lo invisible: Lo privado y lo público*, Medellín, Universidad de los Andes, 2005, p. 95.

complejo. Esto se puede ver mejor en el título en alemán que en el inglés: La vida activa no es toda la vida, porque el concepto *vita activa* evoca inmediatamente el concepto complementario que está vinculado a él por una larga historia: la *vita contemplativa*, la vida pensativa.³³²

Sabemos que la pensadora alemana ya no realizó explícitamente esta segunda parte de la vida contemplativa. Pero dejó varios elementos para suponerla.

En la Grecia antigua existían dos formas para denominar la política: *Politiké* y *Politeia*. La *politiké* era la política como técnica (*techné*), esto es, la astucia, pericia o habilidad política que gira en torno a los problemas de institucionalidad y gobernabilidad. Se trata de una política de Estado y que su preocupación es conseguir votos, adeptos o simpatizantes, en fin, es la lucha por el poder. Por el contrario, la *politeia* no gira en torno del Estado, sino a la construcción de un mundo común para todos. La *politeia* fue el sueño de Platón y Aristóteles, a partir del cual cabría concebir la política precisamente en términos de vida.

Una de las tesis fundamentales de su obra *La condición humana* es la pérdida del significado de “lo público” y “lo privado”, con la aparición de “lo social”. Para demostrar esto desarrolla un análisis histórico sobre estos conceptos. Arendt sitúa la definición de hombre, el *zoon politikon* (animal político), como la característica propia de la libertad humana, para distinguirla de los esclavos, los bárbaros e incluso de la vida familiar.

Es decir, sólo a partir de la *polis* el hombre podía desarrollar actividades exclusivas del hombre libre, todas ellas posibilitadas por el discurso (*nous*); el hombre libre es aquél que puede regirse por medio del discurso, de las palabras y la persuasión, y no con la fuerza y la violencia; por no existir, para Arendt, el concepto de autoridad.

Arendt se esfuerza por diferenciar la autoridad tanto de la persuasión como de la coacción por la fuerza. De la primera se distingue por ser jerárquica, de la segunda porque la demanda de obediencia no se apoya en medios externos de coacción. La autoridad, a la que también distingue del poder, no existió siempre; por ejemplo, en la *polis* griega, admirada por Arendt por instituir un espacio en el que los hombres actuaban

³³² Jonas, Hans, “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en Fina Birules, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, p.25.

juntos y se revelaban unos frente a otros, no existía. Su origen es romano, y está ligado a la creencia en el carácter sacro de la fundación, la que se mantenía viva en la figura de los ancianos senadores, miembros de las familias fundadoras quienes, aunque exentos de poder, estaban investidos de autoridad.³³³

El hombre libre es *zoon politikon*; en cambio, al esclavo no le corresponde el discurso; ni siquiera a la familia puede aplicarse este sentido fundamental de libertad. La distinción era clara: la familia otorgaba subsistencia y seguridad, en cambio la *polis* otorgaba posibilidad de acción y de discurso. Para Arendt la *vita contemplativa* no era primigenia sobre la *vita activa* en la Grecia antigua.

En su origen histórico, dicha expresión [*vita activa*] se remonta a la polis griega, y equivalía a *bios politikos*, a la *praxis*, es decir, una vida dedicada a los asuntos públicos, lo cual exigía libertad respecto de la necesidad biológica y de la *poiesis* o fabricación de cosas. Pero a partir del medievo, el concepto de *vita activa* se amplió para incluir las actividades mediante las cuales los seres humanos producen las condiciones de su existencia: labor, trabajo y acción.³³⁴

La transgresión latina realizada por los medievales de “lo político” como “lo social” muestra un serio malentendido. Lo social rompe con la diferencia antes mencionada entre la *polis* y la familia, entre lo público y lo privado; se convierte en una cierta extensión del ámbito privado y familiar hacia una comunidad más amplia, pero también en una reducción de lo público a lo social.

Este malentendido se acentuó en la modernidad con la aparición de la esfera de lo social en la forma política de la nación Estado. Con la Paz de Westfalia en 1648, tras la guerra de los treinta años, se crean los Estados-nación. Sin embargo, al quitarle el poder político a la iglesia y tratar de fundar el Estado moderno, se secularizan conceptos como soberanía, culpa como responsabilidad, autoridad, obediencia, etc, que al pertenecer a la religión y que bajo un discurso de divinidad suenan imponentes

³³³ Martínez, Mazzola Ricardo, “Poder constituyente, fundación y vanguardia”, en Francisco Naishtat (Comp.), *La acción y la política: perspectivas filosóficas*, Madrid, Gedisa, 2002, p. 218.

³³⁴ Orjuela, Luis Javier, “Lo público y lo privado en la modernidad. Una visión desde Hannah Arendt”, en Ignacio Abello, *Hacer visible lo invisible: Lo privado y lo público*, Medellín, Universidad de los Andes, 2005, p. 94.

y oblicuos; pero cuando los introduces al orbe mundana resultan abstractos, poco coercitivos y omniabarcadores. Por lo tanto, lo político, según Arendt, se diluye en la invención de lo social. Ante esta hegemonía de lo social hasta la cultura moderna quedan empobrecidos los ámbitos de lo privado y lo público. Curiosamente, Rousseau, que líneas atrás sustentábamos que era un pensador variopinto, parte ilustrado, parte romántico, fue el primero en atisbar esta tergiversación de lo público y lo privado y, poco tiempo después el Romanticismo, reforzaría esta idea de decadencia, también abordado en un apartado anterior.

Es aceptado por los estudiosos de Arendt que su concepto de libertad está ligada a la categoría de acción entendida como milagro: el hombre que actúa produce acontecimientos que no pueden inscribirse en las cadenas causales preexistentes. Por lo tanto, utiliza el concepto de libertad como *conditio sine qua non* de la acción. La libertad no es mera capacidad de elección, sino capacidad de trascender lo dado y empezar algo nuevo; éste es uno de los rasgos más específicamente humanos:

[...] la libertad es en rigor la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política. Sin ella, la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción. Primero nos hacemos conscientes de la libertad o de su opuesto en nuestra relación con los otros, no en relación con nosotros mismos. [...] Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición. [...] La libertad como un hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como dos caras de una misma moneda.³³⁵

Lo interesante de analizar el concepto de libertad de Arendt es que la discusión anunciada en esta investigación le resulta baladí. Por lo menos en dos puntos: primero, no le interesa la discusión anunciada por Constant de la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos; segundo, por consiguiente, le es irrelevante la libertad positiva y la libertad negativa anunciada por Berlin. Es más, su propuesta deambula entre ambas, pero ninguna posibilita la libertad como acción anunciada por Arendt. O'Farrell lo aclara diáfanoamente:

³³⁵ Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, pp. 158-161.

En el concepto de libertad arendtiano hay que apreciar una serie de elementos que caracterizan al mismo, y que lo hacen absolutamente distinto a lo que en los últimos cien años ha sido más habitual de entender en relación con el mismo. A diferencia de la clásica tipificación de *libertad de los antiguos* y *libertad de los modernos*, trazada de manera muy clara por Benjamin Constant, o la ya casi canónica de *libertad negativa* y *libertad positiva*, perfilada por Isaiah Berlin, Arendt cuando habla de libertad no se refiere a la capacidad de elegir de entre una serie de cosas ni a la existencia de un libre albedrío, sino a algo que todo individuo posee por el hecho de haber nacido. La libertad es la posibilidad, el inicio que todo individuo pone en su vida por el hecho de su natalidad. Es la continua absoluta posibilidad, es la *potencia* plena, que se tiene por el hecho de iniciar una vida.³³⁶

La capacidad de elegir sobre una serie de cosas sin interferencia nos remite a la libertad negativa; la existencia de un libre albedrío nos anuncia la libertad positiva como autogobierno. Como hemos anunciado con anterioridad, la libertad para la pensadora judía es un comienzo que se da por el simple hecho de haber nacido y que el despliegue de ésta libertad se da a través de la acción. Sin embargo, la libertad sólo se desarrolla en la esfera pública como corolario de lo político; pero, sí lo político está disuelto en lo social es, por antonomasia, imposible su actualización.

El grave problema de lo social es que, en esa esfera, la libertad se empobrece; lo social crea parámetros de comportamiento, de mentalidad y seguridad que minan este impulso humano; con estos parámetros el individuo queda muy condicionado para poder comenzar algo nuevo. Por el contrario, lo social se basa en repetir el modelo de individuo. El escalador social es alguien con una pulsión tan enfermiza por asimilarse al mundo que está dispuesto a negarse a sí mismo con tal de no sentirse separado de él. En su lugar, la sociedad espera de cada uno de sus miembros una cierta clase de conducta, mediante la imposición de innumerables y variadas normas, todas ellas con una tendencia a normalizar a sus miembros, a tipificar su comportamiento, a excluir la acción espontánea o el logro sobresaliente.

³³⁶ Badillo, Pablo, *Fundamentos de la filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 183-184.

La hegemonía de lo social crea un doble efecto: por una parte, la reducción al mínimo del ámbito privado y, por otra, la mala interpretación de lo político como una continuación estructural de la vida social. La asombrosa coincidencia del auge de la sociedad con la decadencia de la familia indica claramente que lo que verdaderamente ocurrió fue la absorción de la unidad familiar en los correspondientes grupos sociales. Lo genuinamente privado queda reducido, sin “valor social”, en convertirse en algo sospechoso y, en la práctica, sin espacio para una verdadera vitalidad; los individuos buscan hasta el hartazgo destacar, pero bajo los parámetros de la masa social. Un ejemplo desarrollado por Arendt es el trabajo: la edad moderna trajo consigo la glorificación del trabajo, pero a la vez esta sociedad trabajadora vive en la espera de ser liberada del yugo del trabajo; sin embargo, dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecería ganarse esa libertad. Nos enfrentamos, paradójicamente, con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda.

Si lo privado se ha empobrecido al asumirse en lo social, otro tanto sucede con el ámbito político. El grave problema de la política moderna es que ha caído bajo los parámetros sociales, se ha convertido en la estructura de lo social, y bajo este parámetro lo político pretende ser omniabarcante como en el totalitarismo. Uno de los muchos rasgos que niega la libertad humana en el totalitarismo es el hecho de que en él todo se representa como parte del ámbito político. En su afán de control y en su mal entendido mesianismo, el desarrollo económico, científico, educativo, artístico y las principales actividades humanas se tornan públicas, minando sucesivamente los espacios de libertad; por lo contrario, el interés común y el fenómeno de la opinión están enormemente vigorizadas por el número y la estadística, trátase de mayorías y minorías; de ahí, con posterioridad, que Ignacio Lewkowitz, apoyándose en Hannah Arendt sentencie:

El “pueblo” se representaba mediante partidos, corrientes de opinión, sindicatos y clubes políticos. La realidad del pueblo implica siempre un tiempo primero de consistencia social que luego se expresa mediante representantes de esos intereses codificados. La gente, en cambio, se “representa” mediante encuestas. Pero quizá el término de representación sea inadecuado para describir el funcionamiento que se ha agotado, no sólo porque se ha agotado sino sobre todo porque funciona sobre otra operatoria que la representación

del pueblo. La representación de la gente es virtual, mediática, sin programa, reducida a la imagen; se organiza sobre la base de las encuestas de opinión. Cuando se representa al pueblo hay promesas electorales y mandatos para cumplir y traicionar. La representación mediática prescinde de la promesa y la traición, es la lucha por la supervivencia, entre los más aptos para hacerse elegir.³³⁷

De esta forma la participación de los individuos en la política se reduce a lo mínimo necesario para poder asegurar algún interés social, la diversidad de votos emitidos en una diversidad de fuerzas políticas se convierte en una especie de gobierno de nadie. En esta sociedad termina gobernando la burocracia, que con palabras de Arendt “puede resultar una de sus versiones más crueles y tiránicas”. Cualquier forma de totalitarismo se aplica con saña a suprimir la individualidad, y con su pérdida se pierde también toda posible espontaneidad o capacidad para empezar algo nuevo, desaparece cualquier sombra de iniciativa en el mundo.

Si la democracia, la política y el interés social se han convertido en valores supremos de nuestra época, las reflexiones de Arendt suponen un cuestionamiento a su aceptación acrítica. Empero, aunque es urgente resolver los diversos males sociales, es igualmente urgente redescubrir aquellos valores que la sociedad y sus males nos impiden desarrollar, entre los cuales está: el acontecimiento como posibilidad de comenzar algo nuevo.

Entre 1956 y 1959, Arendt trabajaba en el proyecto de una obra con el título de *Introducción a la política* y que debía publicarse en la editorial Piper. Como es sabido, Arendt jamás escribió este libro; sin embargo, la misma editorial, muchos años después, encargó a la socióloga, experta en Arendt, Ursula Ludza que compilase los materiales que Hannah Arendt había escrito durante tres años. El resultado fue: *Was ist Politik? (¿Qué es la política?)*.

Aristóteles calificó al hombre de animal político (*Zoon politikon*), es decir, un ser naturalmente sociable, el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar. Al respecto Arendt, en el texto *¿Qué es la política?*, dice: “*Zoon politikon*:

³³⁷ Lewkowicz, Ignacio, *Sucesos Argentinos. Cacerolazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires, 2002, p. 57.

como si hubiera en el hombre algo político que perteneciera a su esencia. Pero esto no es así; el hombre es a-político. La política nace en el *Entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente fuera del hombre. De ahí que no haya una sustancia propiamente política. La política surge en el *entre* y se establece como relación. Así lo entendió Hobbes”.³³⁸

Para entender esta problemática es necesario hacer una distinción entre [la] política y [lo] político. Allí, se encuentra el hiato del asunto:

La *política* es entendida por Arendt como las circunstancias concretas que se refieren al funcionamiento o la búsqueda de la mejor manera de hacer marchar día a día el mecanismo de relaciones humanas individuales y colectivas dentro de un determinado grupo, mientras que *lo político* es una esencia, una realidad, en la que el individuo se encuentra inmerso de manera esencial, desde que es un *nasciturus* hasta la muerte, *quíralo o no*.³³⁹

Las dos más fuertes tendencias sobre el concepto de lo político las encabezaron Arendt y Schmitt, teniendo ambos sus seguidores:

[...] los epígonos de Arendt y los de Schmitt difieren, al parecer, en la manera de comprender “lo político”. En tanto que los arendtianos ven en lo político un espacio de libertad y deliberación pública, los schmittianos lo consideran un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Así pues, la división detectada por Ricouer en el núcleo de lo político –la división entre la racionalidad de le *politique* y las luchas estratégicas y contrapuestas de la *politique*– [...]. Llamaré al primero el rango arendtiano de la trayectoria teórica de lo político, y al segundo, el rasgo schmittiano de político. Dicho de otra manera un tanto esquemática, en el primero, el acento recae en el momento “asociativo” de la acción política; en el segundo, en el momento “disociativo”.³⁴⁰

El pensamiento arendtiano permitía la acción asociativa; por el contrario, Schmitt procuraba la disociación, el conflicto.

Autores como Sheldon Wolin, de corte “cuasi” arendtiano, difiere que lo político debe disociarse de lo social al estilo de Arendt. Considera lo político como una expresión de la idea de que una sociedad libre compuesta de diversidades puede, no obstante,

³³⁸ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 46.

³³⁹ Badillo, Pablo, *Fundamentos de la filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 180.

³⁴⁰ Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE, 2009, p. 59.

gozar de momentos de comunidad cuando, mediante las deliberaciones públicas el poder colectivo se usa para promover o proteger el bienestar de la colectividad. La política se refiere a la controversia legitimizada y pública, principalmente por parte de los poderes sociales organizados y desiguales, sobre el acceso a los recursos asequibles a las autoridades públicas de la colectividad. La política es continua, incesante e infinita. Por lo contrario, lo político es episódico, raro.

En algunos fragmentos en *¿Qué es la política?*, insiste Arendt en que: “siempre que ocurre algo nuevo, se da algo inesperado, imprevisible y, en último término, inexplicable causalmente, es decir, algo así como un milagro en el nexo de las secuencias calculables. Con otras palabras, cada nuevo comienzo (*Anfang*) es por naturaleza un milagro –contemplado y experimentado desde el punto de vista de los procesos que necesariamente interrumpe”.³⁴¹

Esta asociación entre la ocurrencia totalmente inédita y el milagro, lleva a Arendt a postular la existencia, en el ámbito de los asuntos humanos, de unas improbabilidades infinitas, que ella denomina “acontecimiento milagro”. Los “acontecimiento milagro” se presentan como un nuevo comienzo (*Anfang*) que interrumpen los procesos de naturaleza histórica. Pero, ¿qué entiende por acontecimiento Arendt?

El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él. Con esto la autora piensa a fondo lo que significa un comienzo absoluto. El comienzo siempre es situado, pero surge del abismo, dado que su pasado únicamente es iluminado en el momento de la irrupción de la novedad. Contrario a lo pensado por las filosofías de la historia, el acontecimiento no tiene su sentido fuera de sí: el acontecimiento abre un ámbito de significación, ilumina una inédita constelación de sentido.³⁴²

Ahora bien, según Arendt, todo acontecimiento está relacionado con el ser humano y la política, ya que el ser humano está dotado para hacer milagros y este don es lo que, en el habla habitual, según Arendt, llamamos la acción. La acción que en *La condición humana* se llama “la actividad política por excelencia”, es tomar una iniciativa, comenzar algo nuevo e inesperado y por eso es la realización de la condición humana

³⁴¹ Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 64.

³⁴² Paredes, Diego, “Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado”, en *Política y Acontecimiento*, Argentina, FCE, 2011, p. 240.

de la natalidad, “la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”. Por lo cual Diego Paredes Goicochea en su artículo: “Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado”, asegura: “Con cada nacimiento, algo inédito se inserta en el mundo, ya que cada recién llegado revela su unicidad. De este modo, el ser humano no sólo tiene capacidad para comenzar, sino que él mismo es un comienzo”.³⁴³ En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt ya atisba esta idea de comienzo y natalidad: “El comienzo, antes de convertirse en acontecimiento histórico, es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre”.³⁴⁴

Teniendo en cuenta todo lo anterior, el acontecimiento es inseparable de la relación entre natalidad, acción política y comienzo. Ahora bien, este acontecimiento debe ser pensado como una novedad radical y, por otro, por una singularidad. La novedad está enraizada en un comienzo anárquico y espontáneo que interrumpe el curso normal de las cosas y que no puede ser calculado o anticipado por ningún orden positivo del ser (o del derecho). La singularidad, por su parte, depende de la revelación de lo único e irrepetible e un mundo compartido. Estas características del acontecimiento son ilustradas por Arendt a través de la revolución, que ciertamente podría definirse, nos dice en su texto *Sobre la revolución*, como “el acontecimiento por excelencia”. Para la pensadora alemana-norteamericana, la revolución es la fundación de la libertad. Esta fundación no es el resultado necesario de un proceso o de una fuerza irresistible, sino el producto inesperado y espontáneo “de ciertos acontecimientos y acciones humanas”.

En referencia a la Revolución como signo de un acontecimiento. En el proceso de formación del Estado moderno surgió una tensión, por un lado, la exigencia de la y centralización de ésta y, por otro, la división de la misma, propia del ideal clásico de Constitución mixta desde Aristóteles. En los procesos revolucionarios se buscó soslayar esa tensión mediante la noción de *soberanía popular*. Sin embargo, la

³⁴³ Paredes, Diego, “Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado”, en *Política y Acontecimiento*, Argentina, FCE, 2011, p. 224.

³⁴⁴ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Tauris, 2006, p. 580.

interpretación de la soberanía popular tomó principalmente dos posturas: la norteamericana y la francesa.

Las distintas condiciones sociales propiciaron que predominaran concepciones del poder diferentes en estas dos revoluciones, lo que, a su vez, tuvo una importante repercusión en sus diferentes trayectorias. En la Revolución francesa se buscó sustituir la voluntad del monarca por la “voluntad” del pueblo como poder soberano. Pero se conservó la idea tradicional del poder, en la que se considera una propiedad o atributo de un sujeto, con independencia de sus relaciones sociales. De ahí que cuando se pedía otorgar el poder al pueblo se conceptualizaba a éste como un “macrosujeto”.³⁴⁵

El ideal del constitucionalismo americano es que todos los poderes se encuentren limitados, a través de pesos y contrapesos (*checks and balances*), en tanto derivan del poder constituyente. Incluso, es necesario controlar el poder de las mayorías que pretenden identificarse con el pueblo en su totalidad. Para los constitucionalistas americanos el pueblo es una realidad plural y escindida; ninguna instancia particular, incluyendo la mayoría, puede actuar o hablar en su nombre (v. g. el proletariado). En *El Federalista* Hamilton, Madison y Jay, comparten la idea de que debe evitarse que el pueblo pierda el control de su gobierno, pero, al mismo tiempo, se requiere impedir que las mayorías populares, con la complicidad de sus representantes, gobiernen opresivamente.

Los “padres fundadores” de la Revolución estadounidense, en tanto tienen como referencia un sistema político que incorpora una multiplicidad de asociaciones civiles, desechan las versiones tradicionales del poder y perciben que éste es el resultado de las acciones concertadas de los ciudadanos. De esta manera, la soberanía popular ya no remite a un poder centralizado, que es susceptible de encarnarse en los representantes del pueblo, sino en una esfera pública que abre la posibilidad de participación generalizada.³⁴⁶

Por su parte, en la Revolución francesa predominó la interpretación de la noción de soberanía popular en la que el pueblo se considera un sujeto unitario. De esta manera, se supera el complejo sistema de pesos y contrapesos, para considerar que el objetivo

³⁴⁵ Serrano, Enrique, *Consenso y conflicto*, Distrito Federal, CEPCOM, 1998, 168.

³⁴⁶ *Ibíd.*

de la Revolución consiste en trasladar el poder soberano del monarca al sujeto “pueblo”. También recordemos que Arendt hace una distinción muy peculiar de diferenciar: fuerza, violencia y poder: “La fuerza la relaciona con el *homo laborans*, en el ámbito puramente biológico, la cual es desarrollada por un individuo singular que se encuentra en una situación de soledad. La violencia, por su parte, posee habitualmente un carácter instrumental y se manifiesta como algo referido al mundo de las cosas, y por lo mismo conduce a un cierto proceso de reificación. Por último el poder, se mueve y corresponde con el ámbito de la acción o existencia política, y es una consecuencia de la acción y el discurso”.³⁴⁷ No deja de ser interesante ésta clasificación, el hombre en su singularidad no puede ejercer el poder sino simplemente la fuerza. El poder sólo se puede ejercer en compañía de otros, siempre en grupo. Por lo tanto, sólo se ejerce la libertad a través del discurso, la acción y el poder.

Arendt arguye algunas diferencias entre la revolución francesa y la revolución norteamericana:

La Revolución americana se dirigía a la fundación de la libertad y al establecimiento de instituciones duraderas, y a quienes actuaban en esta dirección no les estaba permitido nada que rebasase el marco del derecho. La revolución francesa se apartó, casi desde su origen, del rumbo de la fundación a causa de la proximidad del padecimiento; estuvo determinada por las exigencias de la liberación de la necesidad, no de la tiranía, y fue impulsada por la inmensidad sin límites de la miseria del pueblo y de la piedad que inspira esta miseria.³⁴⁸

La pensadora norteamericana, según sustenta, que la revolución francesa fracasó porque mezcló las necesidades del *homo laborans* con el propósito de una revolución que es dar poder a todos a través de la acción. No obstante, resulta difícil entender que una revolución y, así lo confirma la historia, no haya sido producida por la solución de las necesidades biológicas o sociales. Uno de sus grandes críticos fue el historiador Hobsbawn, al anunciar que Arendt descredita a la Revolución francesa en favor de la Revolución norteamericana, “en razón de que olvida que ambas revoluciones son

³⁴⁷ Badillo, Pablo, *Fundamentos de la filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 190.

³⁴⁸ Arendt en Enrique Serrano, *Consenso y Conflicto*, Distrito Federal, CEPACOM, 1998, 167.

fenómenos ambivalentes, siempre “envueltas por un halo de esperanza y desilusión, de amor, odio y temor. De sus propios mitos y de los de la contrapropaganda.”³⁴⁹

Por otro lado, para finalizar, se analizará que la única forma o una de las formas de terminar con esta trinidad: discurso, acción y poder y, en consecuencia, con la libertad, es lo que Arendt llama la banalidad del mal. Al respecto Berlin argüía que Arendt carecía de un conocimiento histórico serio, que se movía en una serie de frases sin conexión lógica, sin vínculos racionales e imaginativos. En relación a la idea de la banalidad del mal, sentenciaba: “no estoy dispuesto a tragarme esa idea suya de la banalidad del mal”.³⁵⁰

La animadversión de Berlin hacia Arendt se pone de manifiesto, específicamente en su idea sobre la banalidad del mal, así lo manifiesta en la entrevista que le hace Ramin Jahanbegloo:

R. Jahanbegloo. En Hannah Arendt se nota la influencia de los pensadores alemanes.

I. Berlin. Parece que no la hubiera influido nadie más. Pero yo todavía no he descubierto nada de ella que me resulte cautivador, que estimule el pensamiento o ilumine.

R. J. ¿Ha leído *The Jew as Pariah* (El judío como paria)? Está muy cerca de usted respecto a Herder, por ejemplo.

I. B. No, no lo he leído, pero me asusta oírle que está cerca de mí.

R. J. ¿No le gusta porque Arendt no era sionista?

I. B. No. Cuando la conocí era sionista ferviente.

R. J. ¿Sobre un libro de ella, *Eichmann en Jerusalem*?

I. B. Sí. Yo no estoy dispuesto a tragarme esa idea suya de la banalidad del mal. Me parece falsa. Los nazis no eran «banales». Eichmann creía profundamente en lo que hacía, era, él lo admitió, el eje de su existencia. Le pregunté a Scholem por qué la gente admiraba a Arendt. Me dijo que ningún pensador serio la admiraba, que el carácter insólito de sus ideas atraía a los *littérateurs*, a los hombres de letras. Para los norteamericanos representaba el carácter continental. Pero, me dijo Scholem, ningún

³⁴⁹ Hobsbawn, Eric, *Revolucionarios*, México, Paidós, 2017, p. 283.

³⁵⁰ Jahanbegloo, Ramin, *Conversaciones con Isaiah Berlin*, Barcelona, Arcadia, 2009, p. 132.

pensador verdaderamente cultivado y serio podía tolerarla. Eso pensaba Scholem, y la había conocido desde comienzos de la década de los veinte.³⁵¹

Berlin no manifiesta una postura explícita sobre el mal en el hombre; implícitamente y entre líneas, podemos atisbar o suponer su postura. Por el contrario, para Arendt el mal juega un papel importante en su pensamiento por lo menos desde dos vertientes: el mal radical en *Los orígenes del totalitarismo*³⁵² y la banalidad del mal en *Eichmann en Jerusalén*.³⁵³

También sabemos que no se han encontrado referencias donde presumamos que ambos o alguno de ellos conocía la obra del otro. No obstante, resulta un ejercicio hermenéutico interesante confrontar ambas posturas.

Tratemos de indagar esta animadversión de Berlin sobre la banalidad del mal. Una de las razones es que Berlin, como el mismo se autocalifica, es un pensador de las ideas. No un pensador de las ideologías, como Arendt. Ésta enaltecía y tenía en gran estima para comprender las cuestiones humanas a la *doxa*; Berlin es un pensador de la pluralidad, pero una pluralidad como idea que pasa por una elaboración más sistemática, incluso intelectual y filosófica, mejor construida. Por ejemplo, la idea de mal para Berlin tendría que reunir estos requisitos más allá de la *doxa*. Para Arendt comprender el mal es una cuestión más superficial, menos filosófica y elaborada y, por supuesto, menos radical. Bernstein, a través, de Arendt da cuenta de ello, y también hace alusión a la contestación de la pensadora norteamericana a Scholem que, como en la cita anterior a una entrevista realizada a Berlin, la de Scholem se convierte en una interpretación sobre la “banalidad del mal” irrefutable para aquél.

Tendemos a pensar el bien y el mal en términos absolutos, como una rígida dicotomía. Pensamos en héroes y villanos, en malhechores malévolos y víctimas inocentes. Si uno comete «actos monstruosos» como Eichmann, entonces uno tiene que ser un monstruo o un demonio. [...] El punto central de Arendt es que no se debe mitologizar el mal. [...] Diecisiete años después de que Gershom Scholem criticase la idea de la banalidad del

³⁵¹ *Ibidem.*, pp. 134-136.

³⁵² *Vid.*, Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2006.

³⁵³ *Vid.*, Hannah Arendt, *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Debolsillo, 2010.

mal. Arendt le responde «Ahora, en efecto, opino que el mal nunca es “radical”, que sólo es extremo, y que carece de toda profundidad y de cualquier dimensión demoníaca. Puede crecer desmesuradamente y reducir todo el mundo a escombros precisamente porque se extiende como un hongo por la superficie [...]. Ésa es la banalidad».³⁵⁴

Podríamos argüir, utilizando categorías arendtianas, que el mal para Berlin se comprende desde *Vita Contemplativa* (la vida contemplativa); por el contrario, como *Vita Activa* (la vida activa) para Arendt. Recordemos, como mencionamos líneas atrás, ella distingue tres formas de actividad que abarcan la *Vita Activa*: labor, trabajo y acción.

La *banalidad del mal* se manifiesta en tanto que los seres humanos se vuelven superfluos por su pérdida de acción que les posibilita la libertad y la espontaneidad, ya sea por el secuestro de lo social; el enaltecimiento de la burocracia, la tecnocracia y, por consiguiente, la enajenación económica y la administración de las vidas, lo que Arendt denominaba: la “alienación del mundo”. Resulta, como consecuencia, la pérdida de la pluralidad de valores, dado que se sustentan valores masificados y artificiales que no le permiten dar cuenta de su comportamiento, porque se ha perdido la capacidad de juzgar. Ahí, arguye Arendt, hace su arribo la banalidad del mal.

Kant ya tenía claro por qué el problema del mal no puede ser asociado a la existencia y justificación de Dios. Las acciones de crueldad que causan daño moral y que llamamos productos del mal son acciones humanas. Si somos capaces de comprender esto, seremos capaces de asumir conscientemente nuestro destino, es decir, de darnos cuenta de que nuestro rasgo más humano, la libertad, también se puede convertir en nuestra mayor pesadilla. Hannah Arendt comprendía perfectamente este problema. Fue consciente de que el mayor logro de Kant fue vislumbrar el problema del mal relacionado con el dilema de la libertad y con la capacidad de ejercer el juicio.³⁵⁵

Para la filósofa en cuestión, el pensador independiente debe pensar sin barandillas y debe evitar dos extremos: remitirse a los lugares comunes y a los precedentes que no resisten el coche de la experiencia, bajo esta dialéctica: Eichmann era un nuevo tipo

³⁵⁴ Bernstein, Richard, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, Ciudad de México, Gedisa, 2018, pp. 68-70.

³⁵⁵ Pía, Lara María, *Narrar el mal*, Barcelona, Gedisa, 2009, p. 55.

de criminal y el tipo de crimen que había cometido no tenía precedentes. Por lo tanto, “comprender” a Eichmann era crear nuevas categorías, nuevos conceptos sobre la responsabilidad, el juicio y el mal.

En algún momento, Arendt manifestó: “Jamás en mi vida he amado a ningún pueblo”; por lo tanto, el concepto de identidad para ella es más que pertenecer a una comunidad, nación o etnia. La identidad solamente la podemos descubrir en la pluralidad de la acción. Aquí encontramos una diferencia clara entre el pensamiento arendtiano y el berliniano. Para Berlin la identidad se funda en la comunidad a la que pertenecemos y eso posibilita la pluralidad de valores entre las diferentes comunidades o grupos, al reconocer la importancia que juegan los valores inculcados, por esa razón, como analizábamos líneas atrás es un defensor del romanticismo.

Por el contrario, para dar cuenta de la idea de identidad que solo se descubre en la pluralidad de la acción contextualicemos el caso Eichmann. Arendt fue enviada por la revista *New Yorker* al juicio de Eichmann a Jerusalén, tras su detención en la Argentina. Después de esta experiencia que marcaría a la judía en su vida personal e intelectual, el 16 de febrero de 1963, el *New Yorker* publicó la primera entrega del reportaje en cinco partes redactado por Arendt sobre el proceso de Eichmann en Jerusalén. Siguiendo la política del *New Yorker*, la serie se tituló simplemente: “Un reportaje independiente: Eichmann en Jerusalén”. La serie suscitó, incluso antes de publicarse, una gran polémica. Circularon encendidos rumores sobre lo que Arendt podía haber escrito. Se le acusó de ser antisionista, antisemita, una “auto-denigrante judía”, una “desalmada”, una “arrogante”, una “irresponsable” que trivializaba el Holocausto y el asesinato de millones de personas con su lema: *la banalidad del mal*.

Cuando Karl Adolf Eichmann (Alto líder en la seguridad del Tercer Reich) sentenció, en el hitlerismo, una verdad terrorífica: “El Führer tiene fuerza de derecho”. En el mismo tenor: “La ley es el *Führer*” proclamó sin ambages Carl Schmitt, destacando la excepcionalidad del nuevo ordenamiento político-jurídico que se había inaugurado en Alemania a partir del ascenso de Hitler al poder. La propia Hannah Arendt reflexionó este argumento en su libro *Eichmann en Jerusalén*:

Eichmann siempre había sido un ciudadano fiel cumplidor de las leyes, y las órdenes de Hitler, que el cumplió con todo celo, tenían fuerza de ley en el Tercer Reich. (El apoyo de la tesis de Eichmann, la defensa hubiera podido aportar el testimonio de uno de los más destacados especialistas en el derecho constitucional del Tercer Reich, Theodor Maunz, ministro de educación y cultura de Baviera, quien 1943, en su obra *Gestalt und Recht der Polizei*, afirmó: “Las órdenes del Führer... son el centro indiscutible del presente sistema jurídico”.³⁵⁶

La banalidad del mal provocó en la pensadora judía varios “trenes de ideas”. Sin embargo, en Arendt esta banalidad del mal imposibilitaría la acción humana para vivir en pluralidad. Las preguntas a resolver serían: ¿La defensa de estos valores inculcados por una identidad nos condicionan para hacer libres? ¿Si la preminencia de estos valores abre la ventana de la banalidad del mal? ¿Acaso la línea entre totalitarismo y valores esté más delgada de lo que creemos? ¿Si asumimos que la globalización es una forma de totalitarismo que aniquila la capacidad de acción de los seres humanos, que tan fiable es la defensa de la pluralidad de valores? ¿Acaso, la banalidad del mal puede insertarse en una comunidad que defiende sus propios valores?

³⁵⁶ Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2010, p. 44.

CAPÍTULO 3. LIBERALISMO(S) Y LIBERALISMO TRÁGICO EN BERLIN

Un derecho es un derecho, y la libertad es la libertad, independientemente de quienes puedan o no estar en la posición de hacer uso de ambos. [...] La libertad es un ideal sólo mientras está amenazado.

Isaiah Berlin.

La pretensión de este apartado es tratar de comprender lo que se ha denominado como “liberalismo trágico”. No obstante, se vuelve prioritario hacer un breve recorrido por el liberalismo clásico, dado que Berlin parte, que es una visión idealizada y, por consiguiente, cae en un optimismo no justificado. El resultado de tal pretensión fue que el liberalismo clásico cayera en un «monismo moral».

El liberalismo clásico había sido una Filosofía política optimista. Su apelación a la libertad natural, a la capacidad de juicio de los individuos, a la forma de organización voluntarista, etc., son ejemplos de esta confianza en la naturaleza humana. Un optimismo que se reconocía como informado y no ingenuo. Desde luego, los liberales podían ser pesimistas sobre el futuro de la humanidad, pero tal pensamiento derivaba de la falta de confianza en que se acometiesen las medidas necesarias; esto es, el pesimismo era producto de la falta de liberalismo, Con Isaiah Berlin el liberalismo deja de ser optimista y empieza a ser, en este sentido, postilustrado. Donde ello se ve con claridad es en su crítica al denominado por él mismo «monismo moral».³⁵⁷

En un segundo momento, analizaremos la reactivación de la filosofía política liberal contemporánea en la propuesta de Rawls, donde vislumbraremos las dos caras del liberalismo. Una ruta la toma Rawls y, la otra, Berlin. Es decir, si lo justo precede al bien (Rawls), o, viceversa, el bien precede a lo justo (Berlin). Lo que en su momento Gray denominó las “dos caras del liberalismo: “Según él, la tradición liberal encarna dos filosofías incompatibles: «Visto desde un ángulo, la tolerancia liberal es el ideal de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. Desde el otro, es la creencia en que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida».³⁵⁸ Ésta segunda cara del liberalismo preconiza Berlin, pero agrega la impronta de lo trágico.

³⁵⁷ Galindo, Alfonso y Enrique Ujaldón, *La cultura política liberal*, Madrid, Tecnos, Madrid, 2014, p. 62.

³⁵⁸ *Ibidem.*, p. 65.

Por lo tanto, comprenderemos a qué se refiere Berlin por “liberalismo trágico” y lo confrontaremos con el liberalismo anómalo de Dworkin.

Con posterioridad, analizaremos el liberalismo y su relación con el republicanismo en México. Partiremos de la premisa que durante gran parte del Virreinato de la Nueva España se consolidó una forma de republicanismo “novohispano”; pero que éste fue soslayado y negado con la independencia de México y se inclinó por un liberalismo de corte moderno e ilustrado.

El liberalismo mexicano toma relevancia dado que Berlin estuvo en México por un breve periodo; sin embargo, sus puntos de vista sobre el país no fueron en absoluto positivos y halagüeños. Por ello, reflexionaremos si tales aseveraciones son justificadas.

3.1 Algunas ideas de liberalismo clásico

La idea de libertad es importante para todas las escuelas de pensamiento político, pero es vital para el liberalismo, ya que liberales, tal como indica la etimología de la palabra “liberal”, son quienes “colocan a la libertad en primer lugar” y la consideran como el bien político primordial. Para los liberales, otros bienes, como la prosperidad, sólo tienen valor en la medida en que constituyen a la libertad. Es este compromiso con la libertad como el valor político primordial el que constituye la marca distintiva del género liberal, en oposición a otras filosofías políticas, incluyendo el conservadurismo.³⁵⁹

Pero, ¿qué entendemos por liberalismo? El término *liberalismo* hace gala a la libertad, voz que procede del latín *libertas*, *-atis*, de Liber Pater, dios itálico identificado con Dioniso, cuyo culto fue introducido en Roma en la triada de las divinidades de Eulesis. Su nombre, que significa “libre” ha sido relacionado con el sobrenombre de Dioniso Liceo, el “Libertador”. Por lo que libertad es el estado o la condición de las personas libres: libertad por haber alcanzado el grado de desarrollo, libertad por no depender de otra persona, libertad política por oposición a la monarquía absoluta, independencia. Así, el término “liberalismo”, para la nueva concepción del hombre y de la sociedad, lo decía todo. Empero, ¿dónde encuentra su fundamento el liberalismo? El liberalismo se basa en el *utilitarismo* moral; en el *empirismo*, en la línea que enlaza a John Locke, David Hume, Jeremy Bentham y Adam Smith, en el *mecanicismo* de Thomas Hobbes e Isaac Newton, y en el *hedonismo* de C. Helvetius y, también de J. Bentham. La definición de Stephen Holmes se adecua a nuestro propósito:

El liberalismo es una teoría política y un programa que florecieron desde la mitad del siglo XVII hasta la mitad del siglo XIX. Tuvo, por supuesto, importantes antecedentes y todavía es una tradición viva hoy. Entre los teóricos clásicos liberales deben contarse a Locke, Montesquieu, Adam Smith, Kant, Madison y John S. Mill. [...] Las cuatro normas o valores centrales del liberalismo son la libertad personal (el monopolio de la violencia legítima por agentes del Estado que a su vez son vigilados por ley), imparcialidad (un mismo sistema legal aplicado a todos por igual), la libertad individual (una amplia esfera de libertad de la supervisión colectiva o gubernamental, etc.), y democracia (el derecho a participar en la elaboración de las leyes por medio de elecciones y discusión pública a través de una presa libre).³⁶⁰

³⁵⁹ Vid., Davies, Stephen, “Libertad”, *Diccionario del pensamiento conservador y liberal*, Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1992, pp. 199-205.

³⁶⁰ Holmes, Stephen, *Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 23.

Holmes nos da una síntesis sobre que entender por liberalismo, por lo cual, el modelo del Estado liberal se construye sobre varios conceptos que son fruto del pensamiento político de la modernidad. Los más relevantes son los de *individuo, estado de naturaleza, contrato social, soberanía, pueblo, ciudadano, derechos subjetivos naturales, representación, y la distinción entre el ámbito de lo público y lo privado.*

El liberalismo es una doctrina filosófica y política que se caracteriza por una concepción individualista, en otras palabras, una concepción en la cual se pondera al individuo sobre los grupos, y por la que los valores individuales son superiores a los colectivos. En su aspecto predominantemente filosófico, el liberalismo es una posición intelectual que se basa exclusivamente en la fuerza de la razón y la posibilidad de interpretar los fenómenos, con autonomía de todo principio que se considere absoluto o superior.³⁶¹

La conjunción de todos estos elementos permite la configuración del *modelo de Estado liberal como Estado democrático-liberal* y la introducción de la noción de *Estado de derecho.*

Por lo tanto, el liberalismo había puesto sobre el tapete la supremacía de las leyes naturales que deben informar a la sociedad por entero, y cuyos presupuestos son la exaltación del individuo, y la garantía de su ejercicio en la organización política del Estado. Así que, el liberalismo se articuló estableciendo los nuevos regímenes, constitucionales y democráticos, para una nueva sociedad. Así el constitucionalismo se basó en la ley fundamental de un Estado (*Constitución*), que fija los derechos básicos del ciudadano y el fundamento de sus instituciones; por lo que los orígenes del constitucionalismo moderno se manifiesta en las Revoluciones del siglo XVIII, pudiendo fijar su inicio en los documentos de la Gloriosa Revolución inglesa del *Bill of Rights* (1628), pero con mayor relevancia en cuanto a la creación de los modelos a seguir por otros países en los textos que caracterizaron la Revolución francesa (1789) y la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos de América (1776), con la Constitución de 1787.

³⁶¹ Wuest, Tania, "El liberalismo de Amartya Sen", en José Hernández Prado (Coord), *Heterodoxias liberales*, México, UAM, 2007. P. 239.

Resulta ambiguo dar una conceptualización precisa del liberalismo, dado que, desde su surgimiento, ha deambulado con diferentes matices y adjetivos: liberalismo clásico o moderno, radical o moderado, económico o igualitario, anglosajón o continental, etc. Determinar con qué clase de liberalismo comulga Berlin no resulta una tarea sencilla, por ello se vuelve relevante dar una breve introducción a qué se puede entender por liberalismo. Lo que podemos preconizar que Berlin pone en jaque el optimismo del liberalismo clásico convirtiéndose su postura en el gozne para comprender las críticas al liberalismo moderno.

El *liberalismo clásico*, a grandes rasgos, pretendió sepultar las tradiciones, las comunidades, cualquier vínculo social, en pos de un universalismo abstracto de derechos, aniquilando así, formas éticas de vida a través del artificio de abstracciones procedimentales. El *liberalismo moderno* se vuelve más consciente ante los derechos individuales, pero sigue bajo la vieja ilusión del liberalismo clásico, que con la creación de procedimientos normativistas conseguirá la defensa u autonomía de los individuos y la sociedad.

Recapitulando, podemos definir al Estado liberal como el modelo político surgido en la modernidad y teorizado por los filósofos modernos e ilustrados que se configura como *Estado democrático* (porque el poder es atribuido, siquiera de manera formal, al pueblo mediante la atribución de la denominada soberanía popular, mediante el uso de la técnica de representación aunque sujeta en ocasiones a enormes restricciones censitarias) y como *Estado liberal* (en la medida en que el poder político se ve limitado por un ámbito de libertad del sujeto garantizado por medio de los derechos subjetivos naturales, llamados a convertirse en los usualmente denominados derechos fundamentales). Lo que en resumidas cuentas viene a caracterizar al Estado liberal por estos dos elementos legitimadores: la representatividad y la garantía de los derechos fundamentales. Pero el modelo democrático-liberal de Estado propio de la modernidad, conforme avanza su consolidación, se transforma en el denominado *Estado de derecho*.

La concepción liberal del Estado, espiritualmente preparada por el humanismo, por el Renacimiento y por la reforma protestante, maduró y se desarrolló en antítesis y por reacción al absolutismo político. El presupuesto de tal concepción fue la desunión, cada vez más profunda, entre el individuo y el Estado.

La concepción liberal del Estado fue expresada en múltiples formas en la formación del Estado constitucional moderno. Para Solari, tres pueden considerarse las formas típicas de tales concepciones, incluso por la influencia histórica que ejercieron: el liberalismo empírico (Locke-Montesquieu), el liberalismo ético (Rousseau) y el liberalismo jurídico (Kant).³⁶² Veamos cada una de ellas, e incluiremos la rehabilitación que tuvo la Filosofía Política y la postura liberal a través de Rawls, finalizando con el liberalismo trágico de Berlin y el liberalismo anómalo de Dworkin.

a) Liberalismo empírico y libertad en Locke

Sabemos que el empirismo surgió en Inglaterra, de ahí el mote de empirismo inglés, con tres figuras importantísimas: John Locke, David Hume y George Berkeley. Sabemos que Berlin tuvo preferencias por el empirismo de Hume, porque en él encuentra una postura pluralista hacia los valores y su inconmensurabilidad, como anunciamos en líneas anteriores.

Sin embargo, el empirismo de Locke es también relevante, más que nada en la relación intrínseca entre libertad y propiedad. Recordemos que anunciaba que tenemos derechos antes de la fundación del Estado: libertad, igualdad y propiedad. El liberalismo empírico de Locke pretende velar por esos derechos, los cuales se ven reflejados en la actividad económica.

Locke, empleando un estilo iusnaturalista, delinea la imagen de un orden que encuentra en la libertad y en la propiedad de los sujetos su propia estructura. Propiedad y libertad están en estrecha conexión, en dos sentidos: por un lado, la propiedad indica el espacio propio e intangible de un sujeto; por otro lado, es la forma en que el sujeto satisface sus necesidades fundamentales, provee a su autoconservación. La propiedad no es un derecho cualquiera, fundada (como quería la tradición antigua y el mismo Grocio) en la «ocupación» del sujeto y en el consenso de los ciudadanos; la propiedad es un derecho consustancial al sujeto que, a través del *labour*, a través de la acción apropiativa de su cuerpo, reconduce el mundo externo hacia él, lanza un puente entre él mismo y las cosas, absorbiéndolas en la esfera de su subjetividad.³⁶³

³⁶² Cfr., Gioele, Solari, "La concepción liberal del Estado", en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores Paris (Coords.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM, 2010, p. 70.

³⁶³ Costa, Pietro, "Derechos", en Mauricio Fioravanti (Ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*. Madrid, Trotta, 2004, p. 50.

Queda claro porqué el inglés es considerado el padre del liberalismo económico. Piensa que el mundo es una cosa que pertenece al sujeto, y que éste es propietario de aquél. Locke defiende la adquisición de la propiedad a través del trabajo, con ello, deja atrás el feudalismo que abogaba por la propiedad por privilegio de nacimiento. Por lo tanto, la función del Estado es velar simplemente por la protección de la propiedad. Con ello Locke defiende un concepto de libertad: la libertad negativa o moderna.

Recordemos nuevamente que la *libertad negativa* nace de un impulso en contra de la coerción, de todo impedimento externo que impida hacer mi voluntad. Se es más libre cuando uno encuentra menos obstáculos para decidir su vida. Mientras menos autoridad sobre mi conducta soy más libre, sin interferencias de voluntades ajenas.

Sin embargo, al enaltecer e idolatrar más al individuo que al Estado, el primero está más pendiente de sus intereses particulares que del bien común. Se enaltece lo privado y con ello la acumulación de capital en unos cuantos. El comercio aparece unido, de manera indisoluble, a la libertad. El lazo que une al comercio y a la libertad es la propiedad.

Locke hará mayor hincapié en la propiedad, es más, no es posible la libertad si no está garantizada la propiedad. Por ello, para el pensador empirista, todos los agentes libres son propietarios de su vida, su libertad y sus bienes. La propiedad precede a la fundación del Estado, ya existe en el estado de naturaleza. Como buen empirista, para él, el estado de naturaleza si existió históricamente a lo contrario de Hobbes y Rousseau que simplemente es una hipótesis o ficción.

También, para el inglés, el estado de naturaleza nada tiene que ver con el estado de guerra como sustentaba Hobbes: “Libertad ya no significa el ilimitado *ius in omnia*, sino el derecho «de regular las propias acciones y disponer de sus propiedades y personas como mejor se cree *dentro de los límites de la ley de naturaleza*, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otros”.³⁶⁴ Por lo tanto, la administración de la propiedad es fundamental para el pensamiento lockeano. “Al concebirse como expresión absoluta

³⁶⁴ Bobbio, Norberto, *Locke y el derecho natural*, Valencia, Tirant lo Blanch, 201, p. 147.

de la libertad del individuo, la propiedad se eleva de plano y pasa del terreno de los hechos históricos al paraíso del derecho natural que no varía históricamente, sino absoluto, perpetuo y universal”.³⁶⁵ De los Ríos concuerda con ésta interpretación señalando: “Sabido es que Locke y la escuela del derecho natural dan una respuesta que concuerda en considerar el patrimonio jurídico del individuo ya como previo de la comunidad política, ya como lo que ésta ha de garantizar, o sea la que justifica la existencia del Estado”.³⁶⁶

El punto de partida de Locke es la comunidad natural, es decir, un grupo de “hombres que viven juntos conforme a la razón, sin un superior común en la tierra dotado de autoridad para juzgar entre ellos”, por lo cual para él no era posible vivir en un estado de guerra hobbesiano, porque imperaba la razón de los hombres y el cuidado de sus intereses.

En efecto, la apropiación se basa en la propiedad del cuerpo y de la persona, en el derecho natural de cada uno a la autoconservación por medio de su propio trabajo. La propiedad se entiende así ya sea en el sentido estricto de un bien objeto de la apropiación mediante el trabajo, ya sea como vida, libertad y posesiones. Aun ante de ser un instituto jurídico, la propiedad aparece como “la forma del elemento constitutivo del sujeto humano, e identificable con los hombres industriosos la razón prudente que son los individuos del estado de naturaleza”.³⁶⁷

En los gobiernos representativos la libertad y la propiedad se unen cual si fueran caras distintas de una misma moneda. Con ello la libertad de los modernos se diferencia radicalmente de la libertad de los antiguos, pues ahora nada tiene que ver con las virtudes éticas y morales, sino únicamente con la propiedad y el comercio. Sin embargo, las diferencias ya las anunciamos con antelación, entre la supuesta libertad positiva y el concepto de libertad negativa. Impensable para los griegos creerse los

³⁶⁵ Grossi, Paolo, “Propiedad y contrato”, en Mauricio Fioravanti (Ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*. Madrid, Trotta, 2004, p. 131.

³⁶⁶ De los Ríos, Fernando, “Prólogo del traductor”, en Georg Jellinek, *Teoría General del Estado*. México, FCE, 2000, p. 39.

³⁶⁷ Duso, Guiseppe, *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2005, p. 125.

dueños del mundo, recordemos que el hombre pertenecía al propio concepto de sustancia y, mucho menos, transgredirlo como lo pensaba Locke.

Al enaltecer el progreso se cae en una barbarie infinita de acumulación. Ya no lo advertían Walter Benjamin y Hannah Arendt: “el progreso y la catástrofe son el anverso y reverso de la misma moneda”. Con ello, se dio paso a la creación de la burguesía. Actualmente este liberalismo económico se ha convertido en lo que hoy conocemos como neoliberalismo, al auspiciar la libertad de mercado y que el Estado sea un mero árbitro. Por lo cual, no es baladí preguntarse ¿quién hoy toma las decisiones trascendentales en el mundo, el mercado o los Estados?

a) Liberalismo empírico y libertad política en Montesquieu

Por otro lado, el liberalismo empirista de Montesquieu lo podemos hallar en su interés no por el derecho natural, sino por las leyes positivas que deben actuar en un Estado ya constituido: “Mientras que para los iusnaturalistas el derecho positivo es la traducción en las leyes de los dictámenes del derecho natural, Montesquieu afirma la autonomía y la relatividad. Tal relatividad no es arbitraria, sino que expresa una doble y necesaria relación: a) una relación de las leyes y los gobiernos, por un lado, y las condiciones físicas y geográficas por el otro; b) una relación entre las leyes y los gobiernos, por un lado, y el grado de cultura y de civilidad de un pueblo, del otro lado”.³⁶⁸ De ahí la relevancia del subtítulo de la obra magna de Montesquieu, de 1748: *Del espíritu de las leyes, o de las relaciones que las leyes deben tener con cada gobierno, con la costumbre, el clima, la religión, el comercio, etc.*

Con lo antes señalado podemos entender con mayor contexto la definición de ley de Montesquieu: “Las leyes son las relaciones necesarias derivadas de la naturaleza de las cosas” (Libro I, Cap. 1). Por otro lado, también podemos comprender su concepto de libertad que va muy empatado con su idea de libertad política.

³⁶⁸ Solari, Gioele, “La concepción liberal del Estado”, en Gerardo Ávalos Tenorio (Coord.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM-Xochimilco, 2004, p. 72.

Así, la ley y la libertad están estrechamente ligadas en un Estado; por lo tanto, para Montesquieu el punto neurálgico de su visión de la libertad está situado en las leyes: entre más sujeto esté el individuo a la ley, mayor será su libertad, sin la norma, la libertad es ficticia, ya que la legislación será su garante. Esto, que puede parecer una paradoja: entre más acatamiento, mayor libertad, se explica cuando se considera que la obediencia es para todos los individuos y en este sentido no caben las excepciones, ni de personas ni de situaciones. Al acatar todos, los límites son para todos y no pueden ser comparativos porque son obligatorios: primero se cumplen los deberes y luego se ejercen los derechos [...].³⁶⁹

En resumen, la libertad política es: “Entre más respeto las leyes, más libre soy”.

La libertad política, con relación al ciudadano, consistiría en la seguridad personal que aquél experimenta al cobijo de las leyes y de la Constitución, la cual señala límites al gobierno. En relación al ciudadano, “puede ocurrir que la constitución sea libre y que el ciudadano no lo sea, o que el ciudadano sea libre y la constitución no. En tales casos la constitución será libre de derecho y no de hecho, y el ciudadano será libre de hecho y no de derecho”.

Sin embargo, este concepto de libertad no puede ser viable sin educación y virtud. Montesquieu da cuenta de esa máxima de Aristóteles, de que nadie nace virtuoso, sino que te haces virtuoso a través del hábito. Y solo lo logras a través de la educación. Montesquieu sería en el fondo un liberal-republicano. La virtud republicana es un sentimiento que liga al sujeto con sus conciudadanos. Para Montesquieu es tan importante la definición de ese sentimiento que lo plantea ni más ni menos en los primeros reglones de su libro, *Del espíritu de las leyes*: “lo que llamo virtud en la república es el amor a la patria, o sea, el amor a la igualdad. Ella no es una virtud moral o cristiana, es la virtud política. Y ésta es el resorte que hace mover a la república, como el honor es el resorte que hace mover a la monarquía. Así pues, he llamado virtud política al amor a la patria y a la igualdad.

³⁶⁹ Medina, Torres Luis Eduardo, “Montesquieu o de la libertad política”, en Julieta Marccone, Sergio Ortiz (Coords.), *Los vértigos de la política. Una revisión desde la modernidad*, México, Ediciones Coyoacán, 2012, pp. 107-117.

En la forma de abordar el tema se aprecia que Montesquieu se preocupa por dejar en claro la diferencia entre la virtud republicana, que identifica con la virtud política, y la virtud cristiana: “el hombre de bien [...] no es el hombre de bien cristiano, sino el hombre de bien político, que posee la virtud política de que he hablado. Es el hombre que ama las leyes de su país y que obra por amor a estas leyes”.

Sin embargo, en un ensayo de Berlin, *¿Qué es la libertad política?*, anuncia: “la libertad política es un concepto negativo: exigirla es exigir que dentro de cierta esfera a un hombre no se le prohíba hacer lo que desee, es decir, que no se le prohíba hacerlo, independientemente de que sea capaz de llevarlo a cabo o no”.³⁷⁰

b) Liberalismo ético en Rousseau

Para Rousseau, no existe la propiedad en el estado de naturaleza, por consiguiente, no puede haber guerra, la propiedad solo surge en el estadio de la sociedad civil, pero esta es superada en el estado social por las leyes. Por el contrario, de las posturas contractualistas de Hobbes y Locke, Rousseau no toma un modelo dicotómico entre un estado de naturales o situación originaria frente al estado civil o sociedad política. El ginebrino tiene en mente un modelo tricotómico que consta de: 1) un estado de naturaleza, 2) sociedad civil y 3) estado social (o estado civil).

[...] Los hombres, mientras viven en su estado de independencia primitivo [el estado de naturaleza], no establecen entre sí lazos lo suficientemente constantes para constituir ni el estado de paz ni el estado de guerra. No son, por tanto, enemigos por naturaleza. Son las relaciones entre las cosas [que se dan con el surgimiento de la sociedad civil] y no entre los hombres las que provocan la guerra, que no puede surgir de simples relaciones personales, sino sólo de relaciones reales. La *guerra privada* o de hombre a hombre no puede existir *ni en el estado de naturaleza*, donde no hay propiedad, *ni en el estado social*, donde todo se encuentra bajo la autoridad de las leyes.³⁷¹

Resulta interesante la propuesta de Rousseau para el tema que nos ocupa, la libertad y su relación con la propiedad. Si en el Estado de naturaleza los hombres no pueden

³⁷⁰ Berlin, Isaiah, *¿Qué es la libertad política?*, Letras Libres, Núm. 91, julio, 2006, p. 15.

³⁷¹ Rousseau, Jacques, *El contrato social*, Madrid, Tecnos, 2000, p. 10.

ser enemigos si no existe una relación con las cosas reales, es decir, la enemistad de los hombres es por las cosas externas en las que se pelea la propiedad de una cosa, pero, según Rousseau, no hay propiedad en el Estado de naturaleza, contrario a lo que anuncia Locke y Kant. Pero tampoco existiría enemistad que provocara una guerra privada por las cosas reales en el Estado social, porque esta sería dirimida por la autoridad de las leyes. Y sólo existiría tan reyerta en la sociedad civil, que no tiene el amparo del Estado social. Sin embargo, nos surge una duda, en relación a que en el estado de naturaleza no existiría la posibilidad de que un hombre fuera tratado como cosa, no como hombre. Contumaz en el Estado social, que ha sido el talón de Aquiles desde el Derecho Romano y su concepto de persona, y que sigue repercutiendo en tiempos actuales: Para que existan personas, es *conditio sine qua non* que algunos seres humanos sean tratados como cosa.³⁷² Creemos que es un argumento que Rousseau pasa por alto.

El Estado de Rousseau no es como el de Locke, un agregado de individuos mantenidos juntos por sus intereses egoístas. El contrato debe expresar una voluntad verdaderamente común, es decir, “general”, que es la voluntad de los singulares despojada de todo particularismo, sinónimo de espíritu público y de intereses comunes. En virtud del contrato los individuos particulares son sustituidos por el cuerpo moral y colectivo, que es el yo común, dotado de vida, de voluntad y de poder. Para ser respetada, la voluntad general debe expresar un interés común. Para ello, el pueblo tiene que ser alienado, es decir, liberado de sus cadenas, sacado de su yo individual, para que se interese más por el bien común.

El problema de la fundación del Estado para Rousseau se convierte en un problema ético. La conciliación en el Estado de la autoridad con la libertad es posible únicamente a condición de que la autoridad y la libertad sean puestas al servicio de un ideal ético; no político ni jurídico en primera instancia, sino como consecuencia de ese ideal ético.

Recordemos que Rousseau publica de *Emilio o De la educación* y *Del Contrato Social* en 1762. Éste último se publica en Ámsterdam unos dos meses antes de *Emilio o De la educación* que fue publicado en París. Estos dos libros van unidos, no es uno sin el

³⁷² Cfr., Roberto, Esposito, *Dispositivo persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.

otro, para Rousseau sólo es posible dar cuenta del contrato social si el pueblo está educado. A través de la educación el pueblo puede elegir los intereses comunes a los intereses particulares y dar cuenta de un Estado ético.

Éste Estado ético, como preocupación principal en Rousseau, antes de la fundación de un Estado político-jurídico a través del contrato social, es palpable en la lectura que se hizo de Rousseau en México, en la interpretación de Sánchez Vázquez:

El planteamiento de Sánchez Vázquez parte de que la influencia de Rousseau en México únicamente se vincula con lo sucedido a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Vázquez sostiene que la crítica que hace Rousseau sobre la educación y sobre la religión, para el caso mexicano, queda de lado. [...] Es así como Sánchez Vázquez acota las ideas de Rousseau en México directamente vinculadas a la práctica política. Atrás no hay debates teóricos ni necesidades especulativas, sino más bien acciones políticas concretas: «Son las circunstancias mexicanas las que explican las tergiversaciones, exageraciones, omisiones, cuidados o moderaciones que se ponen de manifiesto al abordarse las ideas de Rousseau» (Sánchez Vázquez).³⁷³

Con ello, reflexionamos sobre lo sesgada, perversa o ingenua que ha sido la historia de las ideas en México, no solamente, de Rousseau, sino de la mayoría de los clásicos. Es decir, un forzamiento, a través de la omisión, la tergiversación de las ideas de los pensadores en sus textos, por fundar una utopía o quimera, llamada: México. Ha sido una discusión ardua entre estudiosos si realmente fortalece la historia de las ideas en México en utilizar pensadores clásicos para tratar de darle un sustento teórico a la realidad del país. La sequía para construir sus propias ideas y conceptos en América Latina y México es manifiesta.

La tesis que sustenta Pérez, apoyándose de Deleuze, es que pensadores como Rousseau han servido como “figuras” decorativas y no como “personajes conceptuales” en México para fundar inmanencia, es decir que repercutan en la realidad.

³⁷³ Pérez, Daniel Gustavo, “Rousseau en México: reflexiones sobre el pensamiento rousseauiano y su influencia en México”, en Roberto Sánchez Benítez y Víctor Manuel Hernández (Coords.), *La multiplicidad de Rousseau*, México, Anthropos, 2026, p. 212.

Los personajes son potencias de conceptos, mientras que las figuras son potencias de afectos y preceptos; unos operan en el noúmeno y los otros en el fenómeno. Las figuras estéticas rebasan las afecciones ordinarias y las percepciones, mientras que los personajes conceptuales rebasan, con mucho, la opinión corriente.” El personaje conceptual plantea la posibilidad de comprender el campo de inmanencia de las ideas rousseauianas. [...] Es decir que todos los conceptos, al mismo tiempo, llevan consigo su temporalidad-espacial, su inmanencia.³⁷⁴

El tema se retomará más adelante, en el último capítulo de esta investigación, cuando abordemos la ficción del constitucionalismo moderno a través del contrato social rousseauiano.

Para dar forma a la propuesta de un Estado laico, Rousseau, recupera el concepto de libertad antigua o libertad positiva. La *libertad positiva* se deriva del deseo del individuo de autogobernarse, de ser realmente dueño de sí. Esta libertad proclama un acto de liberación de las fuerzas internas y externas, que impiden que el “yo” sea mi propio amo. La batalla se libra dentro del propio hombre. Implica no solamente el rechazo del despotismo, sino también del paternalismo. Esta es la razón del por qué la libertad positiva se justifique que sea coaccionada en pos de una libertad superior. Para Rousseau esta libertad superior es la voluntad general.

Si la voluntad general es siempre recta, el juicio que la guía no siempre está iluminado. El pueblo quiere siempre su bien; pero no siempre lo conoce, y a menudo es extraviado por las pasiones. De ahí la necesidad de un buen legislador que cumpla, respecto al pueblo, el oficio que el educador cumple respecto al individuo, debiendo transformar al hombre en ciudadano, al hombre que sigue su utilidad particular en el ciudadano que siente y vive el valor ético de su vida en común.

El gran problema al que se enfrenta la libertad positiva (o de los antiguos) es la autonomía, es tener la noción de ser amo de uno mismo o tener control sobre la vida propia y que uno puede llegar a ser dueño de su propio ser sólo cuando es gobernado por el “verdadero” o “auténtico” ser. Pero, ¿cómo sabré que es mi verdadero y autentico ser? Parece ser que la libertad positiva es para aquellos que tienen la

³⁷⁴ *Ibidem.*, p. 214.

capacidad y la voluntad de ser libres, por el contrario, los que no sean capaces deben subordinarse a los que sí son libres. Esta es la razón por la cual Berlin considera a Rousseau un enemigo de la libertad. Al sustentar que en el *Contrato social* de Rousseau sólo son libres aquellos que tienen consciencia de serlo. Aquellos inconscientes de su libertad deben subordinarse a la voluntad de otros o a la voluntad general.³⁷⁵ Es decir, deben ser obligados a ser libres a aquellos que no estén educados y sean conscientes, en pocas palabras confrontar su yo externo al mundo externo. Algunos autores, como Julieta Marcone ubican el liberalismo de Rousseau con tintes republicanos

En la opinión de Rousseau, la voluntad general es infalible. De manera que, desde su perspectiva, los dictados de la voluntad general siempre serán rectos. Puede ser que el ciudadano o un grupo de ciudadanos no comportan en principio la opinión que expresa la voluntad general, pero una vez que ha quedado sentado cuál es el sentir de esa voluntad, todos deben querer lo que ella dicta, y si alguien se niega a aceptar sus directrices, entonces se torna necesario, a decir de Rousseau, “obligarlo a ser libre”; en otras palabras, obligarlo a asumir los dictados de la voluntad general.³⁷⁶

Existen varias aristas sobre este proceder de Rousseau, por un lado, primero creía que esa voluntad general sería educada e ilustrada, lo cual nunca ha logrado consolidarse, no necesariamente a las masas le motiva el educarse; por otro lado, no necesariamente la voluntad general siempre tiene la razón, por lo cual Rousseau niega el derecho de las minorías a disentir de las mayorías.

Por consiguiente, el gran engaño de la libertad positiva es tener la noción de creer ser el amo de uno mismo o tener control sobre la vida propia y que se puede llegar a ser el dueño de su propio ser sólo cuando es gobernado por el “verdadero” o “auténtico” ser. Pero, ¿cómo sabré que es el verdadero y autentico ser? Parece ser que la libertad positiva es para aquellos que tienen la capacidad y la voluntad de ser libres, por el contrario, los que no sean capaces deben subordinarse a los que sí son libres. Esta es la razón por la cual Berlin considera a Rousseau un enemigo de la libertad. Al sustentar

³⁷⁵ Cfr., Isaiah Berlin, *La traición a la libertad*, México, FCE, p. 92.

³⁷⁶ Marcone, Julieta, “¿Rousseau republicano?”, en Julieta Espinosa, *Rousseau, la mirada de las disciplinas*. México, Ediciones mínimas, 2008, p. 92.

en el *Contrato social* que sólo son libres aquellos que tienen consciencia de serlo. Aquellos inconscientes de su libertad, se debe “obligarlos a ser libre”, es decir, subordinarse a la voluntad general.³⁷⁷ Según el ginebrino, la voluntad general nunca se equivoca. Siempre persigue el bien común y la utilidad pública. Para Berlin la propuesta rousseauiana entra en una aporía, la cual lo convierte en un enemigo de la libertad.

Sin embargo, Berlin percibe como enemigo de la libertad al ginebrino desde una postura liberal y no republicana. La discusión versa si Rousseau era una demócrata liberal o un demócrata republicano. Lo que se puede argüir con un tono burlón en una de sus *Lettres écrites de la montagne* es lo siguiente:

Los viejos pueblos no son ya modelos de los modernos, a los que resulta demasiado extrañas esas consideraciones. Sobre todos vosotros, ginebrinos, manteneos en vuestro lugar y no prestéis a los objetos elevados que se os ofrecen para ocultar el creciente abismo que se abre ante vosotros. No sois ni romanos ni espartanos, ni siquiera atenienses [...], sólo sois mercaderes, artesanos, burgueses siempre ocupados en vuestros intereses privados, en vuestro trabajo, en vuestro negocio, en vuestro lucro; gentes para las que la propia libertad no es más que un modo de adquirir sin obstáculos y de poseer en seguridad.³⁷⁸

El tono irónico del ginebrino es evidente, su concepto de libertad está más cercano a la visión republicana clásica que al liberalismo clásico. A grado tal, que la primera sustenta un tercer concepto de libertad llamada: republicana o social. El siguiente apartado versará sobre este tipo de libertad, la cual Berlin no negaba pero tampoco reconocía, al decir: “que en realidad debe de estar hablándose de otra cosa; que debe de tenerse un concepto distinto de libertad.”³⁷⁹

No obstante, Immanuel Kant encontrará en Rousseau ideas para su pensamiento, recordemos que el ginebrino es uno de los padres de la Ilustración.

³⁷⁷ Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*. Madrid, Tecnos, 2000, p. 18.

³⁷⁸ Rousseau, *Obras completas*, Vol. III, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1998, p. 483.

³⁷⁹ Skinner, Quentin, “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, Barcelona, Paidós, 1999, p. 234.

c) El liberalismo-republicano jurídico kantiano

Lo que legitima al Estado es la educación de sus ciudadanos en el discurso civilizador o formador de identidad humana. Un estado de derecho legítimo forma en sus súbditos esa mentalidad. Sin sociedad civil no hay comunidades jurídicas y mucho menos la humanidad cosmopolita. Immanuel Kant piensa que la única manera de llegar a ese Estado de derecho es a través de la ilustración. Pero, ¿qué es la ilustración? *Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es “culpable” cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. Sapere aude! (¡Atrévete a pensar!). ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la ilustración”.*

La ilustración , según, Isaiah Berlin: “Consistía ésta en la creencia de que se había llegado al fin un método de validez universal para resolver las interrogantes fundamentales que habían asediado a los hombres en todos los tiempos: cómo determinar qué era verdadero y qué era falso en cada una de las áreas del conocimiento; sobre todo, cuál era la vida adecuada que deberían llevar todos los hombres para alcanzar los objetivos que siempre habían perseguido: vida, libertad, justicia, felicidad, virtud, el pleno desarrollo de las facultades humanas de un modo armonioso y creador”.³⁸⁰

Nos enfrentamos al mismo problema que con Rousseau, claro está que, si se quiere salir de ese estado de infancia y atreverse a pensar por sí mismo, es necesario estar educado; pero, ¿qué pasa con aquellos pueblos dónde están ensimismados en sus costumbres y creencias y no quieren sujetarse a la razón? La conclusión de Kant, es que debes obligarlos a pensar por sí mismos.

En el estado de naturaleza para Kant, el derecho natural es aquel que la razón es capaz de concebir *a priori*. Este derecho natural comprende: la justicia que tiene lugar entre las personas –conmutativa-, y la justicia distributiva, en la medida en la cual se puede conocer *a priori* qué sentencia debe hacer según la ley.

³⁸⁰ Cfr., Isaiah Berlin, *La traición a la libertad*, México, FCE, p. 90.

En el campo de lo social, Kant no miró al estado de naturaleza como un estado de guerra, como Hobbes. En el estado de naturaleza, afirmó, ya había brotes de sociabilidad en los grupos, como la pareja, la familia, los grupos de labor. El estado de naturaleza fue de derecho privado y de justicia conmutativa. Las instituciones que se generan allí son el matrimonio, la filiación, la herencia, la posesión, los intercambios y la propiedad. La sociedad natural e instintiva puede usar sus atisbos de inteligencia para someter y cosificar a los otros..³⁸¹

El pensador de las *Críticas* va en contra de la mayoría de los tratadistas del Estado, al decir que el Derecho Privado surgió primero que el Derecho Público, y va más allá, asegurando que el Derecho Privado surge en el estado de naturaleza y ahí se generan las figuras del matrimonio, la filiación, la herencia, la posesión, los intercambios y la propiedad. Si las aseveraciones están justificadas, Kant debería ser también el padre del Derecho Civil. El derecho natural es privado, en cambio, el derecho positivo es público.

Kant considera que los hombres “son injustos en sumo grado al querer estar y permanecer en un estado que no es jurídico, es decir, un estado en que nadie está seguro de lo suyo frente a la violencia”. Recusar entrar a un estado civil, es pensar en derecho a partir de su negación. En un estado de libertad natural, defender su derecho no es nada más que negar el axioma del derecho según el cual hay que realizar una coexistencia de libertades exteriores, bajo leyes universales *a priori*. *La violencia como fuerza que se opone a cualquier derecho, niega la autoridad normativa del derecho de naturaleza (Naturrecht), o sea el derecho que la razón de cada hombre puede conocer a priori y según el cual se debe constituir la legislación jurídica.*³⁸²

El Estado jurídico, continúa el filósofo, es aquella situación entre los hombres que contiene las condiciones gracias a las cuales sólo cada uno puede transformarse en participante de su derecho. El principio formal de la posibilidad de este Estado,

³⁸¹ Fort, Liliana, “El liberalismo kantiano y el neoliberalismo”, en José Hernández Prado, *Heterodoxias liberales*, México, UAM, 2007, p. 155

³⁸² Braz, Adelino, “Derecho público y derecho privado en Kant: ¿una relación de fundación o de condición?”, en Ignacio Abello (Comp.), *Hacer visible lo invisible. Lo privado y lo público*. Colombia, Universidad de los Andes, 2005, p. 151.

considerado desde el punto de vista de la idea de una voluntad universalmente legisladora, se llama justicia pública.

Para Kant, desde el derecho privado en estado natural fluye el postulado de derecho público: “Tú debes, en base en la relación de coexistencia que se establece inevitable entre tú y otros hombres, salir del estado de naturaleza y para entrar a un Estado jurídico, es decir, un Estado de justicia distributiva”. Para el pensador de Königsberg, el concepto de deber no es un concepto de la experiencia. Con ello, crea el imperativo categórico: *obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal*. Las acciones son objetivamente necesarias o válidas cuando se derivan del respeto a la universalidad de la ley. Aceptando el imperativo categórico moral, Kant nos da el imperativo categórico del Derecho: “El derecho es entonces el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede ser unificado con el arbitrio del otro según una ley general de la libertad”.

El Estado kantiano hasta hoy es una quimera, al parecer la ilustración ha fracasado. El anhelo de que un día se privilegiará la razón, a través de la autonomía moral, por encima de las pasiones, las creencias, las costumbres, los prejuicios sigue siendo utopía. Aunque no deja de ser un ideal. Por lo tanto, como lo arguye Puyol:

En los términos que ha popularizado Isaiah Berlin, el liberalismo clásico está únicamente comprometido con la libertad negativa de impedir al colectivo inmiscuirse en la vida privada de las personas, mientras que el liberalismo moderno se siente también obligado a garantizar los recursos indispensables para lograr una igual libertad positiva, es decir, la libertad individual derivada de ser dueño de uno mismo y de poder así realizarse moralmente. Por tal razón, sólo la versión moderna del liberalismo presenta una concepción sostenible de la justicia social.³⁸³

Para Berlin, Stuart Mill sería el primer representante del liberalismo moderno, al sostener que los individuos aparte de no ser molestados por los demás e incluyendo al Estado, también tiene el derecho de autorrealizarse moralmente. Por lo cual, hoy podemos hablar de dos formas de liberalismo: el liberalismo de corte clásico

³⁸³ Puyol, Ángel, *El discurso de la igualdad*, Barcelona, Critica, 2001, p. 222.

representado por Nozick, Buchanan, Gauthier, entre otros; y el liberalismo moderno de corte igualitario, al estilo de Rawls, Dworkin, Habermas, Sen y otros.

En este trabajo nos interesan las propuestas de Rawls y de Dworkin para encontrar puntos de similitud y diferencia con la propuesta de Berlin. Por lo cual, el siguiente apartado versará sobre el liberalismo igualitario de Rawls y, en el quinto capítulo abordaremos la propuesta de Dworkin.

3.2 Rawls: liberalismo político y pluralismo

Ninguna obra importante de Filosofía política apareció en el siglo XX". Eso decía Isaiah Berlin en 1962. La diferencia sobresaliente ahora es que la afirmación de Berlin ya no es verdad. Dejó de serlo en 1971, cuando se publicó A Theory of Justice de John Rawls en Cambridge, Massachusetts.

Peter Laslett.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en décadas posteriores, los cincuenta y sesenta se decía que la filosofía política estaba muerta. Sin embargo, esta percepción cambió en 1971, con la publicación de *Teoría de la Justicia*. La filosofía jurídica no era la excepción, aunque ya había despertado de su letargo con la propuesta de Hart en los sesenta, con su obra *El Concepto de Derecho* de 1961, donde da un giro hermenéutico al Derecho, al determinar que el Derecho no sólo consiste de reglas primarias de coacción y obligación; sino que el derecho también consiste en reglas secundarias, de cambio, de adjudicación y de reconocimiento.³⁸⁴

Así, el recobrado interés por la teoría política experimentado a partir de la década de los setenta, en parte, como una respuesta a la ruptura del consenso de la posguerra y el emergente choque de valores, o, lo que sería más acertado definir como la imposibilidad para mantener un consenso sobre la diversidad de los valores, y en parte como una respuesta a los cambios en las humanidades y las ciencias sociales, especialmente, en la filosofía y las filosofía de las ciencias que han conducido al renacimiento del pensamiento político. Ciertamente, La *Teoría de la Justicia* de John Rawls, publicada en 1971, dio comienzo en forma sistemática a nuevos desarrollos de la teoría política liberal. Así, la teoría política, entendida como filosofía política sería esencialmente normativa y representante de un tipo de filosofía práctica a partir de la amplia elaboración del concepto de justicia.³⁸⁵

Entonces, al ser esencialmente normativa la filosofía política, se preocupará más de resultados deontológicos que teleológicos con repercusiones en la filosofía práctica.

³⁸⁴ Cfr., Hebert Hart, *El Concepto de Derecho*, Buenos Aires, AbeledoPerrot, 2012.

³⁸⁵ Bokser, Liwerant Judit, "El estado actual de la ciencia política", en Mauricio Merino (Coord.), *La ciencia política en México*, México, FCE, 1999, p. 32.

Por lo cual, Rawls partiría desde una postura diferente que la de Berlin. Velasco Gómez, lo aclara:

Desde finales de los cincuenta, John Rawls desarrolló una perspectiva de la teoría política de carácter normativo pero no histórico. La estrategia metodológica de Rawls se basaba más bien en la postulación de principios éticos y en el uso de modelos formales de elección racional, más parecidos a los utilizados por la microeconomía que los empleados en la interpretación de la historia de las ideas políticas. Esta estrategia analítica ganó aceptación y reconocimiento entre los políticos empiristas. [...] Este tipo de orientación no implicaba la descalificación de la ciencia política empírica. Esto quizá explica la tolerancia de los empiristas a los enfoques formales de teoría política como el de Rawls³⁸⁶.

Por otro lado, recordemos, en primer lugar, que *Teoría de la Justicia* es de inspiración kantiana, pues parte de la premisa de que *lo justo precede al bien*. En otros términos, el liberalismo se sustenta en una concepción deontológica de la vida moral y no en una concepción teleológica. Para Adela Cortina:

La distinción entre éticas deontológicas y teleológicas, como es bien sabido, no resulta unívoca. En principio se entiende por teoría teleológica aquella para la que la corrección o incorrección de las acciones está siempre determinada por su tendencia a producir ciertas “consecuencias” que son intrínsecamente buenas o malas, mientras la teoría deontológica consideraría que una acción será siempre correcta o incorrecta en tales “circunstancias”, fueran cuales fueran las consecuencias.³⁸⁷

Contrariamente a Rawls, los comunitaristas, como MacIntyre y Charles Taylor, y también, el pluralismo axiológico, parten de manera inversa: *el bien precede a lo justo*. Al respecto, Nino colige: “Para Rawls, las teorías teleológicas son aquellas que dan prioridad a lo bueno por sobre lo correcto. De acuerdo con estas teorías, lo correcto depende de lo que se considera bueno. Sin embargo, las teorías deontológicas –como la que él defiende– no son exactamente opuestas, en el sentido de contrarias, a las teleológicas –es decir, que lo bueno dependiera de lo correcto–, sino que se

³⁸⁶ Velasco, Gómez Ambrosio, *Resurgimiento de la Teoría Política en el siglo XX* [Introducción], México, UNAM, 1999, pp. 11-12.

³⁸⁷ Cortina, Adela, *Ética*, Madrid, Akal, 2019, p. 115.

caracterizan por sostener que puede haber independencia entre lo bueno y lo correcto.³⁸⁸ Por lo tanto,

- 1) las *éticas deontológicas* son formales o de normas, o éticas de la justicia (Rawls);
y
- 2) las *éticas teleológicas* son materiales, de valores y las virtudes, o éticas del bien.

Aranguren aclara la distinción de éticas formales y materiales. En relación a las formales,

El objeto formal de la ética, lo que éticamente importa no es el contenido de nuestras acciones, sino su “forma”; no lo “que” hacemos, sino “cómo” lo hacemos. No se ocupa de qué acciones son buenas o malas, sino de la naturaleza, significación y posibilidad de los predicados y los juicios éticos. Esta es precisamente la orientación anglosajona: la filosofía en general se concibe como “análisis del lenguaje” y, consiguientemente, la ética se constituye, en cuanto ciencia, como “análisis del lenguaje ético”, o sea la “lógica de la ética”.³⁸⁹

Es decir, a las éticas formales les preocupa la estructura, el “cómo” se hace, por consiguiente, son éticas normativas, como la propuesta de Rawls, de *Teoría de la Justicia*; pero también en *Liberalismo político*, aunque ya en ésta última obra reconoce la importancia del pluralismo axiológico, el pensador norteamericano no logra desembarazarse del todo de su ética normativa y de su postura liberal.

La teoría liberal intenta promover una concepción del papel del Estado que garantiza la neutralidad con relación a toda concepción particular y sustancial de la vida buena. El pluralismo axiológico que caracteriza en efecto a las sociedades modernas prohíbe toda justificación de la acción de la política sobre base de tales concepciones de lo que debe ser la vida buena so pena de violar el mismo respeto al que tienen derecho los individuos que no los comparten. Tal principio se expresa en la fórmula de Rawls, quien no cesa de reafirmar la inspiración kantiana de su empresa política: *lo justo precede al bien*. Así, la teoría liberal se caracteriza por su antiperfeccionismo y su individualismo. Ubica en su mismo centro la defensa de los derechos y de la libertad individual.³⁹⁰

³⁸⁸ Nino, Carlos, *Ocho lecciones sobre la ética y derecho*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 93-94

³⁸⁹ Aranguren, José Luis, *Ética*, Madrid, Alianza, 2001, p. 194.

³⁹⁰ Rueff, Martin, *Radical, separado*, Buenos Aires, UNIFE: Editorial Universitaria, 2014, p. 68.

Berlin fue renuente en crear una teoría política normativa o una ética normativa, al estilo rawlsiano; sabe de las consecuencias que esto implicaba para su proyecto de pluralismo de valores. Rawls quiere prescribir el mundo humano, Berlin sólo quiere observarlo, analizarlo, comprender la tragedia humana, sabe que los problemas eternos, que Rawls quiere resolver, no tienen solución.

A diferencia de casi todos los teóricos de la política, Berlin no se dedicó directamente a una teoría política normativa, y resulta engañoso el intento de ver en él una figura ideológicamente coherente con opiniones sobre todas las cuestiones de su tiempo. Berlin no es un predicador ni un prescriptor, un creador o un constructor. No trafica en doctrinas sencillas y abandonó su cátedra de teoría en parte porque consideró que no tenía nada que dar. Antes bien, lo opuesto: es un observador, un analista o descriptor. Su ambición es conocer. [...] Al mismo tiempo, las ideas de Berlin sí tienen implicaciones normativas. Hemos visto que condena la noción de utopía como tal.³⁹¹

Aquí está la justificación de su liberalismo trágico. Pero esto no implica caer en un relativismo y defender un nihilismo pasivo, sino simplemente partir de manera distinta a la de Rawls. Es decir, se inclina por una ética teleológica, material, de valores, o ética de los bienes. No obstante, simplemente anuncia algunos atisbos de cómo pretender dar cuenta de ésta, pero no la desarrolla sistemáticamente. Lo cual, es un tanto la pretensión de este trabajo, esbozar, de manera limitada, claro está, ésta ética material de valores, para vislumbrar las limitaciones de una ética normativa, pero recuperando lo que se tenga que recuperar. También, es cierto, que Berlin no desarrolla una propuesta para dar cuenta del pluralismo de valores a nivel de práctica jurídica. Lo cual sería la intención del último capítulo de esta tesis.

Pero regresemos a comprender en qué consiste una ética material. En el mismo tenor, Aranguren, hace la aclaración: “El objeto material de la ética lo constituyen los actos, los hábitos, la vida en su totalidad unitaria y de lo que ellas retenemos apropiándonoslo, a saber, el “ethos”, carácter o personalidad moral”.³⁹² Es decir, una ética material se concentra en el contenido, en el qué... determina: el “ethos” o personalidad moral. Pero en el caso de Berlin este “ethos” es inconmensurable, dada

³⁹¹ Hausheer, Roger [Introducción], en Isaiah Berlin, *El estudio adecuado de la humanidad*, México, FCE/TURNER, 2009, pp. XXXIX- XL.

³⁹² Aranguren, José Luis, *Ética*, Madrid, Alianza, 2001, p. 199.

su defensa de un pluralismo de valores. Berlin compartiría la definición de *ética* de Cortina:

El término “ética” desde el punto de vista etimológico, nos remite al vocablo griego “ethos”, que significa fundamentalmente “lugar donde se habita (morada), y también, “modo de ser”, carácter. Un tipo de saber llamado *ética* tendría entonces como objeto el carácter, el modo de ser desde el que los hombres enfrentamos la vida, pero no el temperamento con el que nacemos, sino el modo de ser del que vámonos apropiándonos a lo largo de nuestra existencia [...] El ethos será esa segunda naturaleza que sólo los hombres podemos adquirir a partir de la primera, recibida sin responsabilidad de nuestra parte y la vez “el suelo firme, el fundamento de la “praxis”, la raíz de que brotan todos los actos humanos”.³⁹³

“Habitar la morada” implica reconocer que hay una pluralidad de valores en esa morada, que no la podemos determinar desde “lo justo precede al bien, sino de que “el bien precede a lo justo”.

Por lo tanto, tenemos 3 tipos de éticas:

- 1)Éticas Normativas o prescriptivas (objeto formal, éticas prácticas: Kant y Rawls).
- 2) Éticas descriptivas (objeto material: Berlin), y
- 3) Metaéticas.

Al respecto, Kutschera dice que,

Los enunciados no normativos sobre normas y valores se denominan también *enunciados ético-descriptivos* y se habla de una *ética descriptiva*, en el sentido de una investigación empírica de sistema de normas dados que, a su vez, contienen afirmaciones normativas. Estas investigaciones juegan un papel muy importante en Sociología, Etnología, Antropología o Historia y también en la Teoría del Derecho. Estas investigaciones descriptivas no constituyen, sin embargo, ni una disciplina filosófica ni unitaria, aunque, naturalmente, también existen en la ética filosófica. Investigan qué reglas o ideales morales rigen en nuestra sociedad o en otra sociedad, no es tarea de la filosofía práctica.³⁹⁴

³⁹³ Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 163.

³⁹⁴ Von Kutschera, Franz, *Fundamentos de Ética*, Madrid, Cátedra, 1989, pp.52-53.

Contra la concepción de la ética como disciplina normativa, se ha argumentado que una ciencia no puede *establecer* normas, sino sólo *describirlas* y aclarar su origen. Una ciencia realiza afirmaciones y las fundamenta, pero no formula ninguna exigencia o recomendación acerca de cómo debemos comportarnos.

Pero regresemos a la propuesta de Rawls, que con estas breves aclaraciones puede ser mejor comprendida.

La pregunta que acompaña toda la *Teoría de la Justicia* de Rawls es: ¿Cómo pueden ciudadanos profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales mantener una sociedad democrática justa y estable?

Rawls sostiene que si pretendemos una justicia equitativa debemos partir de lo que llama: *velo de ignorancia*, el cual es el presupuesto de que todos los que participan en la deliberación llegan allí desconociendo su lugar en el escenario político y económico. Los deliberantes están en una situación de igualdad, despojados de relaciones de fuerzas e imposibilitados para que algunos puedan sacar un mayor provecho del resultado de la deliberación y desconocen su posición social. Sin embargo, Rawls ha recibido muchas críticas, dado que no puede evadirse la estructura de fondo es el capitalismo y, por otro lado, este “multiculturalismo altruista”, como lo llama Dussel, de justicia como equidad está determinado por el Estado liberal de manera previa y determinada, lo cual impide el *overlapping consensus*. La crítica de Dussel es que

Este tipo de multiculturalismo altruista queda claramente formulado en el *overlapping consensus*, que exige la aceptación de ciertos principios procedimentales (que son, de forma inadvertida, profundamente culturales, occidentales) que deben ser aceptados por todos los miembros de una comunidad política, y permitiendo al mismo tiempo la diversidad valorativa cultural (o religiosa). Políticamente esto supondría, en los que establecen el dialogo, aceptar un Estado liberal multicultural, tal como se institucionaliza en el presente, es la expresión de la cultura occidental y restringe la posibilidad de sobrevivencia de todas las demás culturas. Subrepticamente se ha impuesto una

estructura cultural en nombre de elementos puramente formales de la convivencia (que han sido expresión del desarrollo de una cultura determinada).³⁹⁵

Es lo que vuelve ambigua y tendenciosa la “posición original” de Rawls. Parafraseando al pensador norteamericano, la “posición original” “se describe (como) una situación simplificada en la cual individuos racionales que tienen ciertos fines y que están relacionados entre sí de cierta manera, habrán de escoger entre diversos cursos de acción teniendo a la vista su conocimiento de las circunstancias.

Como se puede apreciar, la concepción del *velo de ignorancia* está impregnada de la teoría moral kantiana del imperativo categórico (“Actúa tal que tu actuar se convierta en ley universal”), pues los individuos escogerían principios que fueran razonablemente aceptables para todos. Esta situación conduciría a que los individuos actuaran como personas racionales no preocupadas por sus intereses, teniendo siempre en mente el bienestar general. Tal como advierte Kymlicka, la proposición del “velo de ignorancia” es un examen intuitivo que los individuos se formulan para tomar decisiones que favorezcan la equidad.

Para el pensador de Baltimore la equidad sólo es posible si cumplimos con los dos principios de justicia:

Primero. Todas las personas son iguales en punto a exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básicos e iguales.

Segundo. Las desigualdades sociales y económicas tienen que satisfacer dos condiciones: primero, deben andar vinculadas a posiciones y cargos abiertos a todos...y; segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.³⁹⁶

El primer principio se da de Perogrullo; no obstante, el segundo ha tenido una infinidad de críticas. Obviamente, si no está resuelto el problema de equidad para que realmente los cargos estén abiertos para todos, no se puede hablar de una igualdad. En relación al segundo postulado del segundo principio ha traído una infinidad de descontentos. Entre ellos se encuentra Dworkin como sus más fervientes adversarios al encontrar

³⁹⁵ Dussel, Enrique, *Filosofía del Sur*, Ciudad de México, Akal, 2021, pp. 304-305.

³⁹⁶ Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2002, pp. 67-68.

varios problemas. El primero es que solo exige transferir recursos a quienes se encuentran peor situados en términos económicos. No tiene en cuenta otras circunstancias desventajosas que deberían ser mitigadas por razones de justicia. Más específicamente, Dworkin llama la atención sobre el hecho de que el criterio rawlsiano no prevé una compensación específica para quienes sufren enfermedades o discapacidades graves. El segundo problema es que el principio rawlsiano beneficia indiscriminadamente a los peor situados económicamente sin tener en cuenta si ellos son responsables de su situación o simplemente han tenido mala suerte. Requiere tratar de la misma manera a alguien que se encuentra en lo más bajo del escalafón social porque no ha tenido oportunidades en la vida que a alguien que es pobre porque prefiere pasarse los días tumbado en la playa en lugar de trabajar. Estas dos dificultades revelan la incapacidad de la solución rawlsiana para acomodar una intuición que Dworkin considera fundamental, a saber: “la idea de que la justicia exige mitigar el impacto del azar en nuestras vidas –como los efectos de una enfermedad genética– y respetar las consecuencias de nuestras decisiones voluntarias –como trabajar más o menos. Una distribución es justa si es sensible a la responsabilidad individual, esto es, si refleja nuestras elecciones pero no nuestras circunstancias”.³⁹⁷ Al respecto, Dworkin colige: “Las personas tienen una responsabilidad especial en diseñar ellas mismas sus propias vidas, en la medida de que son capaces de hacerlo, en respuesta a sus propias convicciones sobre el carácter de la buena vida. La libertad protege esa responsabilidad, porque cuando un gobierno invade la libertad disminuye el rango de oportunidades y elecciones de las personas y las deja en menor poder para conformar sus vidas según sus propios valores”.³⁹⁸

Si se cumplen el velo de ignorancia, la posición original y los dos principios de justicia podría hablarse de una razón pública, la cual sería defendida y garantizada en un Tribunal Constitucional. Sin embargo, sabemos, por sus críticos, que existen dos Rawls, el de la *Teoría de la Justicia* (1971) y el del *Liberalismo político* (1993). En el

³⁹⁷ Sauca, José María, “Liberalismo e identidad cultural en Dworkin”, *El legado de Dworkin a la filosofía del derecho*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, p. 314.

³⁹⁸ Dworkin, Ronald, “Entran en conflicto la libertad y la igualdad?”, en Paul Barker (Comp.), *Vivir como iguales. Apología de la justicia social*, Madrid, Paidós, 2000, p. 69.

ínterin de ese periodo, el filósofo norteamericano fue criticado por su alejamiento de la política “real” y evadir el reconocimiento del conflicto implícito en lo político, es decir, dejando fuera la noción misma de régimen como *politeia*. Por lo tanto, si quería dar cuenta de una “razón pública” tendría que dejar de ser su propuesta un bello ideal moral y convertirse en razón práctica a nivel constitucional.

En “Rawls: filosofía política sin política” Mouffe señalaba que “lo político, en sentido estricto, está ausente en Rawls y la noción de régimen como *politeia* ha sido eliminada”; y afirmaba que Rawls había aplicado al campo político un modo de razonamiento que es específico del discurso moral y que, por ende, reducía lo político un proceso de negociación entre intereses privados bajo los constreñimientos de la moralidad. Se habría eliminado, de esta manera, la posibilidad de pensar lo político en términos de la dialéctica amigo-enemigo o, en todo caso, de antagonismo, y se estaría planteando una especie de mundo político con consensos en cierta manera últimos, donde las concepciones de lo bueno se quedan afuera del espacio público, lo que Mouffe equivaldría a una sociedad sin política, a “la perfecta utopía liberal”.³⁹⁹

Recordemos que para Mouffe el concepto de “lo político” schmittiano significa el mayor grado de intensidad de la unidad. Es decir, lo político es la fuerza que precede a la unidad, la cual no puede ser evadida porque representa la esencia del conflicto. La pretensión de Rawls es que cada una de las partes o “unidades” soslaye lo político para poder ser aceptado en el “velo de ignorancia”. Con ello, también se deja afuera lo vasto de la discusión de la *politeia* como fundación del régimen, para crear la ingeniería de una Constitución, dejando la labor solamente en un Tribunal Constitucional, el cual resuelta esencial, pero después de la discusión de lo político que determina el grado de intensidad de fuerza de las partes y unidades, las cuales en el conflicto permanente de lo político permiten respetar las decisiones de un Tribunal Constitucional. Es decir, la razón pública no la determina un Tribunal Constitucional, sino el conflicto que fuerza el consenso entre la pluralidad de fuerzas de lo político, las cuales permitirán la fuerza y el cumplimiento de las resoluciones de un Tribunal

³⁹⁹ Grueso, Delfín, *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafísica del último Rawls*, Cali, Siglo del Hombre Editores, 2008, pp. 83-84.

Constitucional. En resumen, es lo que pretende Rawls evadir con la negación de lo político.

La relación entre Razón pública y Tribunal Constitucional se sustenta en dos premisas: (i) la razón pública es la razón del Tribunal Constitucional cuando éste se desempeña como supremo intérprete jurídico; (ii) el Tribunal Constitucional es la rama del poder público que sirve como modelo de la razón pública.

Ya, en los años ochenta, devenía el segundo Rawls, aquél que le abre la puerta al pluralismo político-jurídico, reflejado en *Liberalismo político* (1993), reconociendo que las demandas de universalidad y de verdad del liberalismo clásico eran ya insostenibles.

El pluralismo, hasta cierto punto, es presentado como una especie de 'condición de justicia' para la cual, en lugar de agravar las cosas ofreciendo una teoría fuerte, la filosofía política debe ofrecer una solución mínima, consensual y funcional. Para lograr esto, la filosofía política tiene que suavizar sus pretensiones y comenzar por 'aplicar la tolerancia a la filosofía misma'. Si esta transformación que Rawls le impone a la filosofía, se la impone considerando la naturaleza misma del conflicto, no ha de ser éste un conflicto venial. Si este pluralismo clama por una solución, es porque de alguna manera la convivencia política requiere ser reforzada.⁴⁰⁰

Por lo tanto, la razón pública debe ser conflictuada y consensada permanentemente, es decir, aceptar el pluralismo. No obstante, como señala Nino, la consideración del pluralismo en las propuestas deontológicas, como la de Rawls, son renuentes a aceptar un rasgo fundamental del pluralismo: la intuición.

Hay teorías usualmente consideradas deontológicas, como la del propio Rawls, que supone varios principios básicos, no solo uno. Y Rawls mismo discute las teorías que él llama intuicionistas, que son en realidad teorías pluralistas, pero que no establecen —a diferencia de la de él— un orden jerárquico entre sus principios básicos, cosa que hace al considerarlas como algo diferente de las deontológicas, de manera que el pluralismo no sería un rasgo definitorio ni distintivo de las teorías deontológicas.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ *Ibidem.*, p. 95.

⁴⁰¹ Nino, Carlos, *Ocho lecciones sobre la ética y derecho*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, pp. 95-96.

El pluralismo es una de las vías necesarias para atemperar las fuerzas conflictivas de una sociedad y sus poderes fácticos, como el neoliberalismo. Si se pretende crear realmente un Tribunal Constitucional con cierta efectividad, debe reconocerse que el derecho no es el único generador de reglas y que se motivan un sinnúmero de valores que buscan ejercer su poder, y que la gestación de esos valores no la determina el Tribunal Constitucional, sino que simplemente la atempera, la corrige, legalmente, pero si quiere legitimidad en sus resoluciones tiene que buscarla afuera. Porque ante este mundo neoliberal los principios y valores constitucionales no los crea un Tribunal, sino los intereses de mercado, y para atemperarlos debe dar fuerza a otros entes, y para ello es fundamental el pluralismo. Sin embargo, los principios no son como los valores, los primeros se pueden jerarquizar o ponderar, como exige el Estado Constitucional actual. Pero, los valores no pueden jerarquizarse, aunque se busque tener un mínimo de valores para todos ni tampoco ponderarse como los principios, en su caso, sólo se pretende una *proporcionalidad* de valores.⁴⁰² Por otro lado, aceptar la necesidad de la “intuición” que defiende el pluralismo, en un Tribunal Constitucional, lo cual es de uso cotidiano en los Tribunales y Cortes Estatales norteamericanas, no así, en los Tribunales Constitucionales latinoamericanos y, por consiguiente, en el mexicano, sigue siendo un obstáculo para un pluralismo de valores en la región.

Al respecto, debemos dos ejemplos, el primero relacionado a los principios de la bioética y, el segundo, el problema del cumplimiento de los principios en el contexto mexicano.

Como sabemos, en 1979 los filósofos estadounidenses Tom L. Beauchamp y James F. Childress plantearon, en el marco de la teoría principialista, los criterios de actuación humana en la toma de ciertas decisiones críticas, cuya aplicación se refiere a múltiples campos, desde la medicina, la ecología, el derecho, hasta el ámbito de la política. Por lo tanto, se convinieron cuatro principios bioéticos.

Los principios bioéticos de los teóricos estadounidenses no contemplan una jerarquización particular, sin embargo, el orden habitual es enlistado a continuación:

1. Autonomía

⁴⁰² La idea de “proporcionalidad” de los valores es tomada de la propuesta de Beuchot de un pluralismo cultural analógico.

2. No maleficencia
3. Beneficencia
4. Justicia.

Para Cortina, realmente son tres principios, pues el segundo y el tercero se infieren mutuamente. Con respecto al principio de autonomía, Cortina colige: “1) El respeto por las personas, que “incorpora al menos dos condiciones éticas: primera, que los individuos deberían ser tratados como seres autónomos, y segunda, que las personas cuya autonomía está disminuida deben ser objetos de protección”.⁴⁰³ Desde la óptica de Beauchamp y Childress, el sujeto autónomo es quien actúa con libertad, para encaminarse hacia un objetivo determinado. Con base en tal acepción, la autonomía se sustenta en dos condiciones básicas:

- La libertad se entiende como la independencia a influencias externas (libertad negativa).
- La libertad se somete a una cierta acción intencional.

Podemos percatarnos que para que las personas sean tratados como seres autónomos, con antelación debe ser garantizada su libertad negativa, de no interferencia externa en sus decisiones; sin embargo, sabemos que, ante una decisión de consentimiento informado, en cuestiones médicas, resulta muy ambiguo e indeterminado, dado la falta de expertiz del paciente. Y, segundo que, si su autonomía se encuentra disminuida, deben ser objeto de protección. Cumplimentando la segunda parte del segundo principio de justicia rawlsiano, lo cual también ha resultado mi difícil de cumplimentar en casos prácticos.

En relación al segundo principio, que para Cortina es uno, al correlacionarse el principio de no maleficencia hipocrático con el principio de beneficencia.

El principio de beneficencia, según el cual “las personas son tratadas de una forma ética, no solo respetando sus decisiones y protegiéndolas del daño, sino también haciendo un esfuerzo por asegurar su bienestar”. La beneficencia no se entiende aquí como una actitud supererogatoria, sino como una obligación del médico, y en este sentido se explicita en dos reglas: 1) el principio hipocrático de no-maleficencia, que es también, el

⁴⁰³ Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 225.

segundo de los deberes jurídicos expuestos por Ulpiano en el *Corpus Iuris Civilis*, y que dice “*neminem laede*” (no dañes a nadie), y 2) la obligación de “extremar los posibles beneficios y minimizar los posibles riesgos”.⁴⁰⁴

Sin nos concentramos en el primer principio hipocrático, la no-maleficencia se circunscribe a la máxima clásica *primum non nocere* (lo primero no dañar), referida hacia la obligación de no provocar un daño de manera intencionada. Desde la óptica de Beauchamp y Childress la obligación de no dañar (por ejemplo, no robar, no lastimar, no matar, etc.) difiere ostensiblemente de la obligación de ayudar a otros, acción realizada cuando se promueve el bienestar o se protegen los intereses del otro. Para los teóricos estadounidenses el principio de no-maleficencia se focaliza en evitar los daños físicos, el dolor, la discapacidad y la muerte, sin negar la importancia de los daños mentales y las lesiones de otros intereses.⁴⁰⁵

La beneficencia consiste en prevenir el daño o hacer bien a otros de manera activa. Beauchamp y Childress conciben dos clases de beneficencia: a) La positiva, enfocada en el otorgamiento de beneficios; b) La utilitaria, la cual se basa en un equilibrio entre beneficios y daños. La beneficencia se relaciona con las acciones enmarcadas en la buena voluntad, la amabilidad, la caridad, el altruismo, el amor, entre otros, sin embargo, cuando Beauchamp y Childress hablan de la beneficencia se refieren a la exigencia ética requerida en el ámbito clínico, es decir, antes de realizar cualquier clase de tratamiento, es menester analizar los beneficios y los riesgos.

Y, por último, el principio de justicia, que intenta responder a la pregunta, “¿quién debe recibir los beneficios de la investigación y sufrir sus cargas?”⁴⁰⁶

Beauchamp y Childress definen a la justicia como el tratamiento igualitario y apropiado que debe recibir cada persona, sin distingo alguno por clase social, raza, género o nacionalidad. La justicia es, en todo caso, la distribución equitativa, imparcial y apropiada que debería ocurrir en la sociedad, determinada por normas que justifican los términos de la cooperación social.

⁴⁰⁴ *Idem.*

⁴⁰⁵ *Cfr.*, Tom, Beauchamp y J. Childrees, *Principles of Biomedical Ethics*, Cambridge, Oxford University Press, 2013.

⁴⁰⁶ Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 226.

El principio de justicia señala el deber de distribuir equitativamente los beneficios de la investigación entre los sujetos involucrados y evitar riesgos para los grupos vulnerables. También busca asegurar que la selección de sujetos de investigación se lleve a cabo sin ningún tipo de discriminación, como ocurrió en los casos de *Tuskegee* y *Willowbrook*. Se trata, por lo tanto, de un principio de justicia distributiva que reconoce cinco criterios de distribución de beneficios y cargas en la investigación: i) a cada persona el mismo trato; ii) a cada persona un trato según la necesidad individual; iii) a cada persona un trato acorde con el esfuerzo individual; iv) a cada persona un trato de acuerdo con su contribución a la sociedad, y v) a cada persona un trato según sus méritos.⁴⁰⁷

El principio de justicia de Rawls es más limitado que el principio de justicia de la bioética, en relación al punto iii, iv y v, en razón que Rawls no contempla la cuestión del mérito en su propuesta, y toman relevancia las críticas de Dworkin hechas con anterioridad.

Por otro lado, sabemos que las empresas que realizan pruebas de medicamentos que, comúnmente son hechas en países del tercer mundo o de alta pobreza, no cumplen, en varias ocasiones, con los contratos, o los convenios, y estos países tercermundistas no tienen la capacidad jurídica y de exigencia internacional, para exigir su cumplimiento.

Aquí toma relevancia la propuesta comunitaria y la propuesta berliniana como crítica a la propuesta principalista de Beauchamp y Childress, en relación que se deben de consensar los valores mínimos, los cuales serían valores objetivos, que atemperen, pero a la vez, motiven la acción para dar cuenta de los principios de la bioética. A lo cual la propuesta de Rawls se queda corta. Al respecto compartimos la crítica de Callahan.

Daniel Callahan, ha criticado profundamente el principalismo. [...] En este sentido, el principalismo de Beauchamp y Childress habría ignorado la doctrina comunitarista como una alternativa válida para la válida para la deliberación sobre problemas biomédicos, los que a menudo involucran no sólo a las personas afectadas, sino a todo el colectivo social. Según Callahan, los problemas bioéticos no pueden ni deben reducirse a una cuestión de autonomía individual, ni menos a una toma de decisiones circunstancial y

⁴⁰⁷ Valdés, Erick, "El nacimiento del bioderecho", en Erick Valdés y Ingrid Brena (Eds.), *Bioderecho y derechos humanos*, Ciudad de México, UNAM/IIJ, 2020, p. 12.

casuística. [...] Calaham cree que el principalismo “es una expresión del individualismo liberal”, ya que la autonomía, tal como la interpreta Beauchamp y Childress, se consagraría el derecho de tomar las propias decisiones, pero evitaría diligentemente especificar un medio instrumental para evaluar el contenido moral de esas decisiones.⁴⁰⁸

Ese medio instrumental del que habla Callaham sería una teoría de los valores que evalúe el contenido moral de esas decisiones. Es decir, la postura principalista de la bioética defiende como Rawls, que “lo justo precede al bien”; la postura comunitarista, y pluralista de Berlin, al igual que Callaham, defenderían lo contrario, “el bien precede a lo justo”.

El segundo ejemplo, es sobre el caso mexicano. Los principios son legítimos totalmente, no obstante, la discusión hoy es que algunos de esos principios son creados por el capitalismo, para bien o para mal. No todo es negativo, hay reformas que se exigen a los países por la violación sistemática de derechos humanos, en razón que tales violaciones afectan directamente a los intereses del capitalismo. Por ejemplo, en México, sabemos que la exigencia de la protección de los derechos humanos en la segunda mitad de la década de los ochenta, desembocó en la creación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, como una Subsecretaría dependiente de la Secretaría de Gobernación en 1990, dos años después se exigió el reconocimiento constitucional; pero, también, ese mismo año de 1992, se reconoció en la misma Carta Magna que México era un país pluricultural (Artículo 4); posteriormente, se exigió la autonomía respecto del Poder Ejecutivo creándose la Comisión Nacional de Derechos Humanos en 1999, ya como ente autónomo.

La creación de la CNDH en 1990 respondió más a la presión internacional derivada de la presentación del informe sobre la situación de los derechos humanos en México de Americas Rights Watch y la inminencia de las reuniones de negociación con Estados Unidos por el tratado del libre comercio. [...] En este contexto y como producto de la presión internacional, además de la creación de la CNDH (1990) y de elevación a rango constitucional (1992), se logró la modificación de la Ley General de Población y la incorporación de la figura de refugiado, la modificación de los reglamentos electorales y la creación del Instituto Federal Electoral, la reforma de la Ley Federal para Prevenir y

⁴⁰⁸ *Ibidem*, p. 31.

Sancionar la Tortura, la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y la reforma constitucional para reconocer a México como un país pluricultural (1992).⁴⁰⁹

En el mismo tenor de ideas, en la misma década de los noventa, a su llegada a la presidencia, Zedillo, inmediatamente impulsó una reforma al Poder Judicial de gran envergadura, por lo menos, oficialmente, en pos de la independencia de este poder. Entre sus invenciones más relevantes fueron: 1) la creación del Consejo de la Judicatura Federal como Órgano de Control para sancionar, designar, evaluar y capacitar a sus servidores públicos; 2) La invención de las acciones de inconstitucionalidad que permiten interponer una acción a determinados entes públicos de los tres poderes y algunos órganos autónomos, cuando una norma de carácter general sea contraria a la Constitución (Artículo 105, Fracción II); y 3) Desde una reforma de 1987, la cual se consolida en una posterior reforma en 1994, al despresurizar a la Suprema Corte en relación a amparos de legalidad o de casación, delegándole tal prerrogativa a los Tribunales Colegiados de Circuito, creados desde 1951. Aunque dicha reforma ha sido tremendamente criticada, dado que no terminó con el Estado autoritario, sino que fue una continuación de éste.

En el caso mexicano, sostenemos que la Suprema Corte de Justicia de la Nación no es un verdadero Tribunal Constitucional. Realmente como Tribunal es muy nuevo, apenas “oficialmente” tiene tres décadas, antes de la reforma de 1994, simplemente era un órgano de casación, así lo aceptaba el expresidente de la Corte, el ministro Zaldívar:

Hasta antes de la reforma constitucional de 1994-1995 que transformó su estructura y amplió sus facultades, la Suprema Corte de Justicia no desempeñó un papel de contrapeso real al poder centralizado que caracterizaba a nuestro sistema político. [...] La solución a los conflictos políticos no provenía de la aplicación de las normas constitucionales por parte de un órgano autónomo e independiente, sino que se les daba una salida política, de manera vertical y autoritaria y, en tal sentido, el constitucionalismo mexicano era meramente nominal, en tanto que la Constitución no funcionaba como

⁴⁰⁹ Ansolabehere, Karina, Francisco Valdés y Daniel Vázquez, *El Estado y los derechos humanos. México, Ecuador y Uruguay*, Ciudad de México, FLACSO, 2020, p. 77.

auténtica norma jurídica suprema, vinculante para gobernantes y gobernados, al no existir medios de control eficaces para hacerla cumplir en su totalidad.⁴¹⁰

El Estado plurinacional en México está en ciernes, es más, todavía resulta utópico. La cuestión es, ¿sí llegará a consolidarse?

Por último, la reciente reforma a derechos humanos de junio de 2011, obedece a exigencias transnacionales, del capital representado por las potencias económicas. No obstante, sabemos que, aunque existen algunos beneficios indirectos para la población y la diversidad cultural, éstas exigencias siguen priorizando los intereses internacionales, de países de primer mundo y corporaciones internacionales dueñas del capital. Estas razones son parte de los llamados dilemas trágicos o conflictos trágicos que las propuestas deontológicas de Kant al utilitarismo, de Rawls a Ferrajoli aquejan a la gran parte de la población en todo el orbe.

Con respecto al deontologismo, representado por autores como Kant, Rawls y Ferrajoli (aun cuando este último niegue que su garantismo penal sea una forma de deontologismo) adoptamos la crítica de Sen. Este acusa al deontologismo radical de adoptar un «institucionalismo trascendental» que persigue situaciones ideales de justicia pero que está poco interesado por tomar partido en los dilemas trágicos de la vida real en los cuales la mayoría de las soluciones disponibles son en algún grado injustas.⁴¹¹

Para Berlin los dilemas trágicos que soslayan el deontologismo son parte fundamental de su obra. Podemos concluir que es una de las razones más fuertes de su renuencia para crear una teoría política o ética normativa. Por lo cual, se vuelve fundamental comprender en qué consiste su liberalismo trágico. Los llamados conflictos trágicos se dan según Laguiret

Aunque todavía no resulta del todo claro cuándo un conflicto es “genuinamente” trágico, suele aceptarse que tal cosa ocurre cuando: i) el conflicto no tiene resolución racional posible, por ejemplo, porque los valores o principios contendores son considerados

⁴¹⁰ Zaldívar, Arturo, “La suprema corte en la democracia mexicana”, en *Nexos* [Revista], Núm. 477, 2017, p. 24.

⁴¹¹ Bolaños, Bernardo, “Relaciones entre la ética normativa y la epistemología jurídica”, en Rodolfo Vázquez (Ed.), *Normas, razones y derechos*, Madrid, Trotta, 2011, p. 215.

mutuamente inderrotables o incomparables; o ii) el conflicto podría ser resuelto eligiendo uno de los principios, pero esta elección entrañaría sacrificio o pérdida moral.⁴¹²

Berlin postula que Berlin postula que la “resolución de conflictos no puede efectuarse sin provocar pérdidas. Necesariamente alguien tiene que perder sin la otorgación de privilegios para los diferentes grupos sociales, como se otorgan en los Estados Unidos para dar cuenta de un corporativismo. Cuando leemos a Rawls desde países como México, no nos percatamos de que la construcción de su obra obedece en una primera instancia a responder a una teoría de la justicia desde los Estados Unidos. Rawls da como petición de principio el corporativismo de repartición de privilegios en las diferentes élites en los Estados Unidos. Tales corporaciones influyen radicalmente en las decisiones políticas y económicas del país. Irónicamente en la lucha de dichas corporaciones se crea un espacio para la defensa de los derechos individuales.

Al contrario en México, al no existir ese corporativismo de privilegios, sino de poderes fácticos intralegales, extralegales y totalmente fuera de la ley, como la delincuencia organizada, permite que gran parte de la población quede indefensa ante la defensa de sus derechos fundamentales y ser víctima también de poderes fácticos que al estar solo con su individualidad y la supuesta “igualdad ante la ley”, queda desprotegido al no tener poder de decisión, ante la ausencia de privilegios que pueden respaldarlo. Por ello abogamos que los privilegios sean reconocidos nuevamente de manera legal y legitimados socialmente. Profundizaremos en este tema en el último apartado del capítulo cuatro “Berlin en México” y en capítulo cinco.

En los tiempos actuales las ideas que determinan el rumbo del mundo ya no pertenecen a los grandes intelectuales y el mundo académico como creyó Berlin. Las ideas ahora son discutidas en los Think Tanks (centros de pensamiento). Es decir, existe lo que podríamos llamar un pluralismo corporativista que determina la lucha de ideas que circulan en el mundo. El enfoque pluralista se argumenta “que los centros de pensamiento presentan un grupo de presión entre otros muchos; una voz que compite con la de los sindicatos, las ONGs y las asociaciones empresariales a fin de

⁴¹² Lariguet, Guillermo, L. Zucca, D. Martínez Zorrilla, *Dilemas constitucionales*, Madrid, Marcial Pons, 2008, p. 74.

atraer atención a influir en quienes toman las decisiones sobre las políticas públicas. Es decir, los centros de pensamiento influyen indirecta e indirectamente en las decisiones gubernamentales y de políticas públicas. Pero no nada más en ello, sino en las decisiones económicas de países enteros y del mundo global que, por supuesto, influyen en las decisiones de los Tribunales Constitucionales muchas veces en contra de los intereses de las mayorías.⁴¹³

⁴¹³ *Vid.*, Alejandra Salas Porras, *Conocimiento y poder. Las ideas, los expertos y los centros de pensamiento*, México, Akal, 2018.

3.3 El Liberalismo trágico de Berlin

El pensamiento trágico: éste “nunca dice sí o no, sino que siempre dice sí y no.

Lucien Goldmann, *El hombre y el absoluto. El Dios oculto.*

En definitiva, la tragedia (la apuesta, que es lo que cuenta) supone una creencia que se conoce que es tal, que sabe que no puede aspirar a ser más que ello, pero que, para serlo, no puede tampoco, sin embargo, resignarse a no ser algo más que ello: indudablemente, no tiene sentido apostar si no contásemos más que con una mera creencia, esto es, si existiera la posibilidad de una evidencia; pero, inversamente, no sería razonable apostar si aceptáramos que se trata de una mera creencia.

Elías José Palti, *Verdades y saberes del marxismo.*

Lo antes indagado nos acercarnos a la propuesta liberal en Berlin. Recordemos que nuestro pensador defiende la libertad negativa sin miramientos, sin tomar en cuenta las desigualdades sociales y económicas. Ésta postura lo pondría del lado de los liberales derecha, también, llamados liberales radicales, como Hayek y Nozick; en contraposición, con liberales de izquierda como Rawls y Dworkin. Pero, ¿en qué consiste el liberalismo radical?

El *liberalismo radical* se caracteriza por una visión individualista de la ciudadanía y de los derechos que lo forman; una visión claramente inspirada en el pensamiento contractualista, donde la función de la sociedad política y del Estado no es sino facilitar el libre desarrollo de los sujetos, considerados como seres libres y autónomos, limitándose a no interferir y a remover los obstáculos a dicho desenvolvimiento. La visión liberal de los derechos es, pues, *negativa*; no en un sentido peyorativo, sino que en el de que el Estado se obliga ante todo a protegerlos y no a promover a su través transformación alguna. Como ejemplo de esta postura podemos señalar al clásico del liberalismo F. Hayek y a R. Nozick, neoconstitucionalistas de orientación liberal radical.⁴¹⁴

Berlin defiende la libertad negativa; sin embargo, defendemos que no puede ser considerado como un liberal radical. Precisamente ante el reconocimiento del

⁴¹⁴ Muñoz de Baena, José Luis, “Pluriculturalismo y multiculturalismo”, en Mercedes Gómez, Juan Antonio Gómez, *et. al., Filosofía del derecho. Lecciones de hermenéutica jurídica*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2006, p. 251.

pluralismo de valores. No todo vale en la defensa de la no interferencia. El liberalismo radical no ahonda en el conflicto entre diferentes valores que son inconmensurables; el liberalismo radical sostiene que puede llegar a existir una armonía entre Estado e individuo. Sin embargo, es una armonía simulada y tolerada. En razón que el Estado se niega a interferir en las desigualdades propiciadas por la libre economía entre particulares y el capitalismo salvaje.

Berlin no tendría ningún reparo en aceptar al “liberalismo como la defensa de una forma de vida moral”, el cual es la pretensión de Oakeshott. En la introducción a su texto *El Estado Europeo moderno*, en la introducción Pérez Díaz arguye:

[C]abe argüir que liberalismo consiste en la defensa de una forma de vida practicada en determinadas sociedades históricas. El vigor de su defensa no depende del ingenio de los argumentos de sus defensores, ni de su capacidad para alcanzar acuerdos teóricos o un consenso racional con sus adversarios en torno a sus propios principios, sino del vigor de la experiencia práctica en esas sociedades. Por ello, la universalización de un orden de libertad es un asunto contingente, en cierto modo improbable y, en todo caso, susceptible de modalidades múltiples. La probabilidad de éxito de su difusión depende de una tarea complejísima en la que se mezcla la difusión de ciertas instituciones con una conversación (cívica).⁴¹⁵

Berlin, tal vez, estaría de acuerdo con el pensador inglés, en relación a que el liberalismo es una lucha permanente para la aceptación de las ideas liberales en determinadas sociedades históricas; lo que le faltó a la propuesta Berlin es ir más allá de las ideas mismas que por muy convincentes que sean y acuerdos que estas logren, como dice Oakeshott depende del vigor de la experiencia práctica en esas sociedades. También, el pensar de Riga, solamente discrepa del pensador conservador en relación a que éste le da un peso excesivo a la razón, y deje a un lado las emociones u otras formas de manifestación que nutrirían al liberalismo. Pedir por la fundación absoluta de un sistema de normas equivaldría a requerir: 1) una separación radical entre hechos y valores, y 2) legislar para la humanidad en general, independientemente de todo marco comunitario.

⁴¹⁵ Pérez-Díaz, Víctor [Introducción], en Michael Oakeshott, *El Estado moderno europeo*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 26.

[...] la fuente de otro tipo de libertad, una que ya no se concibe a sí misma como indisputada autodeterminación. Pues el sujeto que es libre porque es enteramente autónomo solo puede ser un sujeto universal para el cual no hay exterior constitutivo, en tanto que el sujeto que emerge del juego indecible entre autonomía y heteronomía es un sujeto que habita un mundo más humilde pero más humano, uno para el cual no hay universalidad sino universalización, no hay identidad sino identificación, no hay racionalidad sino racionalización parcial de la experiencia colectiva.⁴¹⁶

Berlin compartiría en su totalidad la postura sobre la libertad de Laclau. No defiende un sujeto universal que niega un exterior constitutivo, sino una universalización mínima de valores que nos identifiquen en un mínimo grado, no a través de una racionalidad acabada e imperativa, sino una racionalización de lo verosímil, de lo razonable.

El liberalismo trágico de Berlin, definido como el espacio propio de los conflictos no negociables, irreductibles e inevitables. Bajo esta tragedia asistimos a la realización por parte de personas buenas, porque no es una cuestión entre buenos y malos, sino de actos reprobables, bajo la coerción indirecta de fuerzas que sobrepasan el dominio humano, cuya oposición anuncia la imposibilidad de la satisfacción simultánea de dos exigencias de éticas válidas. Pero también un liberalismo agonista que ve a la libertad como una apuesta insoslayable, articulada en ese espacio trágico de valores, no negociables, solo visible en el respeto recíproco, conviviendo en la contradicción en lugar de intentar disolverla. Por otro lado, Berlin no comparte el progreso y la no interferencia en pos del mercado. El progreso también se convierte en barbarie y va en contra de la libertad.

Lo que le da fuerza a la palabra “libertad”, en la frase “libertad económica” no es que establezca una exigencia para una capacidad faltante en materia de acción, sino que indica que alguien ha despojado a alguien más de algo que le pertenece por derecho. Si se le interpreta de manera totalmente explícita, en este contexto la expresión “le pertenece” significa por lo menos que la persona o personas así despojadas pueden describirse como personas que ha sufrido alguna interferencia, que han sido despojadas,

⁴¹⁶ Laclau, Ernesto, *Los fundamentos de la retórica en la sociedad*, Buenos Aires, FCE, 2014, pp. 263-266.

se han visto menoscabadas, en el sentido que un hombre fuerte interfiere con un débil, o en que un ladrón despoja a su víctima.⁴¹⁷

Inferimos que Berlin defiende, como lo sustentara Locke, que libertad y propiedad es un binomio inseparable. El hombre para Locke es propietario de su vida, de su libertad y de bienes materiales. Si éste es despojado de sus bienes materiales, ya sea por el Estado o el mercado, queda en estado de indefensión. La libertad para el pesador de Riga debe ser factible y defendible: “La libertad es un ideal sólo mientras está amenazada”.⁴¹⁸ Por otra parte, el *liberalismo moderado*:

Defiende una visión más participativa de la sociedad. La diferencia fundamental con respecto al modelo radical es que aquí existe un auténtico *espacio de lo público*, que suele, además, articularse en torno a un diálogo concebido de modo procedimental y, por tanto, no material-finalista. [...] Pero *al proponer un tipo de ciudadano políticamente activo, el liberalismo moderado se separa del liberalismo radical*, pues entiende que el modelo de la confluencia de ideas en el debate público no puede ser el mercado, en el cual prima el egoísmo sobre la cooperación. Los autores más relevantes entre quienes sostienen este modelo son J. Rawls y R. Dworkin.⁴¹⁹

Nos concentraremos en el problema de qué privilegiar la libertad o la igualdad en una primera instancia. La libertad para Berlin es la libertad y nada más: “Todo es lo que es; la libertad: no es la igualdad, o la equidad, o la justicia, o la cultura, o la felicidad humana, o una conciencia tranquila”.⁴²⁰ Sin embargo no es así para Rawls y Dworkin. Para el primero, la libertad sólo es posible sí resuelves el problema de la equidad para dar cuenta de la justicia. Por equidad entenderemos: el principio *sine qua non* para la lograr la igualdad, se concibe la equidad como el instrumento a través del cual se individualizan las necesidades de cada ser, de forma tal que todos se coloquen en el mismo nivel con independencia de la situación de origen en que se encuentren. En

⁴¹⁷ Berlin, Isaiah, “¿Qué es la libertad política?”, Letras Libres, Núm. 91, Julio, 2006, pp. 16-17.

⁴¹⁸ *Ibidem.*, p. 17.

⁴¹⁹ Muñoz de Baena, José Luis, “Pluriculturalismo y multiculturalismo”, en Mercedes Gómez, Juan Antonio Gómez, *et. al.*, *Filosofía del derecho. Lecciones de hermenéutica jurídica*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2006, p. 251.

⁴²⁰ Berlin en Mauro Barberis, *Libertad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002, p. 6.

términos más burdos es poner el suelo parejo para todos, si no siempre se partirá de posiciones inequitativas.

En relación a Dworkin, primero, intentemos entender su postura ante el liberalismo. En una primera instancia, se aparta de Rawls, de un liberalismo de bienestar para los más desprotegidos; pero comparte con él, la existencia de derechos básicos intrínsecos al hombre. Para Dworkin es posible la conexión de dos principios de la Revolución francesa: libertad e igualdad; sin embargo, para él son valores, no principios. En una entrevista realizada por Magge a Dworkin expone:

Yo, por mi parte, estoy ansioso por rebatir el supuesto de que cualquiera de las libertades básicas convencionales que denominamos derechos se encuentra, en cualquier nivel fundamental, en conflicto con la igualdad. Desde mi posición, los derechos individuales tienen mayor sentido si los consideramos necesarios para cualquier teoría defendible de lo que requiere la igualdad. [...] Deseo defender al liberalismo de la acusación de que protege a los individuos a costa del bienestar de quienes se encuentran en el estrato más bajo de la sociedad. [...] Yo he intentado argumentar que la igualdad económica, y los derechos individuales familiares, surgen de la misma concepción de igualdad como independencia, de tal manera que la igualdad es el motor del liberalismo, y toda defensa del liberalismo es, también, una defensa de la igualdad.⁴²¹

Esta concepción de la igualdad es la fuerza del liberalismo, lo que Dworkin llamará la concepción liberal de la igualdad. La cual se opone a “formas de reglamentación colectiva sobre las decisiones individuales, se opone al control de contenidos de los discursos políticos, aunque dicho control garantizara y mayor orden social y se opone al control de la lectura y conductas sexuales, aunque dicho control tenga un considerable apoyo mayoritario”.⁴²² Anuncia que los liberales tienen una relativa tendencia a propiciar la igualdad más que los conservadores y menos la libertad. Pero los conservadores tienden a descontar la importancia de la igualdad cuando se coloca frente a otras metas, como la prosperidad general, o aun la seguridad. El gobierno

⁴²¹ Dworkin, Ronald, “Filosofía y política. Diálogo con Ronald Dworkin”, en Bryan Magee, *Los hombres detrás de las ideas*. México, FCE, 1993, pp. 254-276.

⁴²² Dworkin, Ronald, “Liberalismo”, en Stuart Hampshire, *Moral pública y privada*. México: FCE, 1983, pp. 133-167.

debe fomentar o, cuando menos, el reconocimiento de las “buenas vidas”, a través de un moral política. Propone una igualdad de recursos, como mínimo como “igualdad burda”, que consiste en que “en la medida de lo posible, los recursos y las oportunidades debieran distribuirse equitativamente, de manera que aproximadamente la misma porción de lo que disponga, sea lo que fuere, se aplique para satisfacer las ambiciones de cada uno”; y esta distribución protegida con las leyes civiles y penales de aplicación universal. Dworkin niega que haya conflicto entre la noción general de derechos individuales y la noción de igualdad, al contrario, se apoyan mutuamente: “hemos llegado a concepciones sobre la igualdad y la libertad que no solamente parecen compatibles, sino que se necesitan mutuamente. Las dos virtudes políticas solamente son aspectos diferentes de la misma actitud humanista fundamental –el individualismo ético- cuyo análisis fue nuestro punto de partida pero que ahora comprobamos que está en el corazón mismo del liberalismo.”⁴²³

En el apartado anterior abordamos algunas semejanzas y divergencias de las posturas de Dworkin y Berlin. Éstas serán tocadas más adelante.

Para cerrar este apartado podríamos dar algunos atisbos de qué tipo de liberalismo anuncia Berlin. Al cual podemos decir que sustenta una postura liberal pluralista, la cual está en contra de que los principios y valores de una sociedad estén predeterminados por un sector de la sociedad o por instituciones que los fijen evadiendo o soslayando las divergencias de valores inconmensurables que se encuentran en el crisol de las sociedades y los Estados. Por lo tanto,

Las tesis pluralistas rechazan la preeminencia de los principios políticos liberales, que consideran como la imposición de un orden valorativo que se pretende racional y universal, es decir, válido para todos los individuos y grupos, independientemente de sus doctrinas o concepciones religiosas o éticas particulares. Afirman que esta pretensión es insostenible en la medida en que presuponen un orden coherente de valores morales, es decir, que estos pueden ser racionalmente comparados y jerarquizados. Las teorías del «pluralismo ético» o «pluralismo de valores» impugnan precisamente la plausibilidad de esa ordenación de los valores. El liberalismo, entendido como filosofía moral o

⁴²³ Dworkin, Ronald, “Entran en conflicto la libertad y la igualdad?”, en Paul Barker (Comp.), *Vivir como iguales. Apología de la justicia social*, Madrid, Paidós, 2000, pp. 79-80.

política, es decir, como una posición sustentada en valores y razones morales, sería entonces incompatible con las tesis pluralistas sobre la diversidad de formas de bien, y privaría a los individuos y grupos de opciones de vida valiosas.⁴²⁴

En una primera afirmación la postura de Berlin ante el liberalismo es un tanto anómala. Aunque se considera un liberal, pero de piel muy delgada. Es decir, no sustenta un liberalismo recalcitrante ni radical si no un tanto moderado, pero siempre privilegiando la libertad para la pluralidad de valores. Ignatieff sintetiza la postura berliniana:

El liberalismo de Berlin nunca dio lugar a una ideología, pues no puede ser reducido a los eslóganes propios de una plataforma política, y su intención nunca fue la de resolver los urgentes problemas sociales y económicos de su tiempo. Su liberalismo nunca constituyó una doctrina, sino más bien una psicología de la vida liberal. Trató de entender, mediante ejemplos extraídos de la historia y la cultura europeas, qué significa vivir con libertad, a qué dilemas morales se debe enfrentar una persona libre de forma recurrente y cómo debe elegir cuando, como inevitablemente sucede, los propios valores liberales justicia, piedad, tolerancia, libertad- entran en conflicto los unos con los otros.⁴²⁵

Aunque Berlin, como sabemos, se decantó por la primacía de la libertad negativa enaltecida por el liberalismo, la cita antes anunciada nos aclara que su liberalismo no es una doctrina cerrada, sino una forma de vida que puede ir mutando, es decir, es anómalo, contingente, en construcción permanente, en un eterno devenir. De ahí, que la interpretación de Gray de que el pluralismo de valores pueda romper con algunos postulados doctrinales del liberalismo ortodoxo. Para Requejo el tema puede ir más allá, el pluralismo de valores podía subsistir sin el propio liberalismo en la interpretación de Gray:

John Gray observa que desde la perspectiva del pluralismo de valores, la autonomía no puede ser considerada como un valor que «fundamente» el liberalismo político. Hay formas de vida valiosas que no son autónomas, sino que provienen de la tradición. La libertad negativa puede considerarse un valor entre otros. Además, las libertades negativas son diversas e inconmensurables, y pueden ordenarse y combinarse de maneras distintas. De igual manera, según Gray, no se puede sostener que la

⁴²⁴ Colomer, José Luis, "Liberalismo, tolerancia y pluralismo", en Alfonso Ruiz Miguel (Ed.), *Entre Estado y cosmópolis. Derecho y Justicia en el mundo global*, Madrid, Trotta, 2014, p. 150.

⁴²⁵ Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*. Madrid, Taurus, 2018, p. V.

democracia liberal sea el único modelo legítimo de organización política, sino uno entre otros. Así, en rigor, sería cuestión de elegir entre el liberalismo y el pluralismo de valores.⁴²⁶

Resulta interesante que Gray sustente que la libertad negativa puede ser un valor más entre otros valores, y que también, aquéllas puedan ser inconmensurables, como decía Hegel, porque despliegan la abstracción absoluta, pero cuando se pretende llevarlas a la acción se convierten en la manifestación de las desigualdades.

Compartimos con Gray que la autonomía no determina la única forma de consolidar un pluralismo de valores. Ni que la democracia liberal sea el único modelo legítimo. Llama la atención la aseveración de Gray, más que nada para el contexto de México, que como veremos no ha logrado consolidarse en los principios liberales. Tampoco, ha logrado un nivel de autonomía en la mayoría de sus habitantes. A México lo sigue persiguiendo una tremenda desigualdad e inequidad. En el último capítulo, propondremos que tal vez, sea necesario regresar atrás, a recuperar categorías como los privilegios que de forma legal o, a través de poderes fácticos siguen teniendo legitimidad entre la población y que el liberalismo no ha podido aniquilar. Ya abordaremos el tema con detenimiento, más adelante. Por el momento concentrémonos en indagar porqué el liberalismo mexicano es una quimera.

⁴²⁶ Requejo, Ferran, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, pp. 23-24.

3.4 En pos de la quimera: el constitucionalismo republicano liberal en México

Es menester aceptar con resignación una triste verdad: los mexicanos servimos para todo menos para liberales.

Francisco Bulnes.

¿Cómo hacer política republicana allí donde el despotismo estatal la imposibilita sistemáticamente, allí donde está obligada a corromperse y claudicar, a desdecirse y traicionarse, pues cualquier autoafirmación directa y abierta la orillaría a la rebelión y la encausaría así al suicidio, a la derrota heroica que traslada los actos políticos, reducidos a la consistencia de hechos históricos aleccionadores, al plano de lo imaginario? ¿Cómo si no inventándose una república virtual y cumpliendo sus leyes informales mientras se las disfraza de las que son impuestas por el despotismo imperante?

Bolívar Echeverría.

Con el título de esta apartado “En pos de la quimera del constitucionalismo republicano liberal en México”, pretendemos sostener que, primero existió un “republicanismo novohispano”, antes que el liberalismo en estas tierras, así los consideran varios pensadores, entre ellos: Beuchot y Ambrosio Velasco. Los argumentos serán abordados más adelante.

También este apartado está en deuda, por la influencia de su contenido e, incluso, del título, con el libro de Aguilar Rivera: *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*. Aguilar utiliza la locución preposicional “En pos de”, que significa: “tras de algo”, “en busca de algo”. *En pos de...* lo utilizamos para anunciar algo que ya sucedió en estas tierras el “republicanismo novohispano”, y la quimera es sí todavía quedan posibilidades de recuperar de ese republicanismo en la actualidad.

En el prefacio Aguilar Rivera aclara el porqué del título:

El título de este libro requiere una aclaración. En 1829 Simón Bolívar; presa del desconsuelo, se lamentaba: “hemos ensayado todos los sistemas, y ninguno resultó eficaz. México cayó; Guatemala está destruida; hay nuevas revoluciones en Chile. En Buenos Aires mataron al presidente. Bolivia ha tenido tres presidentes en cinco días y

dos de ellos fueron asesinados”. Hispanoamérica era un caos de pasiones, dificultades y desordenes: ahí no se respeta ni los derechos ni los deberes.⁴²⁷

Este cúmulo de disoluciones provocó en Bolívar un desencanto, reconociendo muy a su pesar que Hispanoamérica era una gran quimera. Sabemos que una quimera es un sueño o ilusión que es producto de la imaginación y que se anhela o se persigue pese a ser muy improbable que se realice. Al respecto, Aguilar, aclara:

[...] El objetivo de este libro es revisar las experiencias latinoamericanas –en particular la de México- a la luz de las reinterpretaciones que han sido propuestas recientemente en los campos de la teoría política y la historia de las ideas. Mi punto de partida es la evolución general de las instituciones y el pensamiento político de Occidente; de ahí procedo a cuestionar algunos de los lugares comunes sobre el desarrollo político de México y otras naciones hispanoamericanas.⁴²⁸

Este apartado va en el mismo tenor de Aguilar Rivera; aportando mayores elementos de la teoría política y la historia de las ideas; pero también, desde la historia del constitucionalismo premoderno y moderno mexicano “en busca de” otras ideas para encontrar más razones de esta *quimera*; pero, aunado a ello, dar con otros elementos del porqué de esta quimera, cuál fue o fueron lo(s) punto(s) de inflexión para que no se lograra esta supuesta *quimera*. Y, por último, si queda algo por hacer ante dos siglos de supuesta vida independiente en México. Porque al parecer, todavía, en este primer cuarto del siglo XXI, la *quimera* del constitucionalismo republicano liberal sigue creando nuevas ficciones jurídicas o trasplantes jurídicos ideales que, al parecer, no acaban de cuajar en el crisol de la vida institucional, social y jurídica de México. Lo cual, será razón de ser del último capítulo de este trabajo de investigación, donde también, siguiendo la huella de Aguilar Rivera, de un ejercicio de política comparada:

De esta forma, la estrategia analítica que sigo consiste en mover el énfasis del atraso político en Hispanoamérica durante el siglo pasado a la efectividad de los modelos constitucionales en general. Se abre así una nueva agenda de investigación: el estudiar las experiencias de los países hispanoamericanos bajo esta luz, es posible mejorar la

⁴²⁷ Aguilar, Rivera José Antonio, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, FCE/CIDE, 2000, p. 11.

⁴²⁸ *Ibidem.*, p. 13.

comprensión sobre el funcionamiento de las instituciones políticas de diferentes lugares, momentos y condiciones. Un esfuerzo comparativo de este tipo puede revelar los incentivos que facilitan, o impiden, la operación de las constituciones.⁴²⁹

En específico nos concentraremos de manera más concisa y prolija en un ejercicio de ciencia jurídica, bajo sus tres vertientes: dogmática jurídica, derecho comparado y teoría general del derecho, para dar cuenta de un tema en específico: el pluralismo de valores como quimera, específicamente en México.

En relación a qué importancia tiene para la propuesta de Berlin, indagar sobre el pluralismo de valores como quimera en la ciencia jurídica y en específico en México podríamos justificar tres razones. En primer lugar, que Berlin no construyó o elaboró una teoría de los valores en la razón práctica del derecho, la cual se queda en un nivel de teoría que no busca insertarse en la práctica jurídica y con ello, en la ciencia jurídica; la segunda razón, aunada a la primera, es que en relación a México no se tiene construida y clara una ciencia jurídica para dar cuenta desde el ejercicio práctico de la inconmensurabilidad de los valores en los órganos jurisdiccionales y; la tercera razón, es que Berlin estuvo en México por un tiempo corto, pero fue suficiente para formar una opinión negativa sobre el país, que manifestó en un par de cartas; por ello, se vuelve relevante indagar si los juicios de valor sobre México están justificados o son tremendamente despectivos.

El constitucionalismo liberal con tintes republicanos en México ha caído en una quimera desde su fundación hasta nuestros días. Las ingenuidades tanto de juristas como de politólogos a nivel constitucional han sido la constante, al pensar que existen pases mágicos entre el “deber ser” y el “ser”, es decir, la tan conocida “falacia naturalista” de Hume o la “Ley Hume”. México no ha logrado consolidar un liberalismo sostenible y viable y, mucho menos, garantizar una república; que justifique un constitucionalismo liberal republicano de forma sustancial más allá de lo normativo. Las razones pueden ser muchas. Este apartado pretende atisbar algunas de ellas.

⁴²⁹ *Ibidem.*, p. 12.

México cayó en la falacia naturalista al suponer que con normas de carácter descriptivo que se encuentran en la Constitución y en las normas secundarias, lo que se conoce en el gremio jurídico como Dogmática Jurídica, era suficiente para fundar orden en el país; pero ello no es posible si no creas los mediadores o los puentes necesarios entre las normas descriptivas y el deber ser, de carácter prescriptivo; sino se cae en un salto lógico, epistemológico, y hasta psicológico que no se justifica.

Es cierto que, este cúmulo de herramientas normativas resulta indispensable, pero no basta; tal vez, nuestro pasado nos condena, y por ello se vuelve primordial recurrir a otras fuentes más allá o dentro de nuestra tradición para, en un primer momento, dilucidar el problema con otros ojos y; en un segundo momento, encontrar y atisbar a los mediadores evanescentes necesarios para llevar a la *praxis* el puente entre el ser y el deber ser; en otras palabras, entre la realidad mexicana y el constitucionalismo liberal republicano.

El liberalismo en México ha sido una especie de quimera; las constituciones durante los siglos XIX y XX han sido literatura optimista; la separación de poderes, apenas, con la salida del priismo se está consolidando. Fue hasta la reforma de 1994, promovida por el presidente Ernesto Zedillo, al Poder Judicial de la Federación, cuando se creó el Consejo de la Judicatura Federal donde podemos decir, por lo menos oficialmente, que surgió la separación entre el Poder Ejecutivo y el Poder Judicial, en relación a la designación, evaluación, capacitación y destitución de jueces y magistrados. Es decir, México es un país en obre viejo, pero con vino nuevo en el tema de *Check and Balance* (pesos y contrapesos). Actualmente se duda social y políticamente de esta separación de poderes. Aquella máxima del Barón de Montesquieu en este país sigue siendo una entelequia burlesca.

Simplemente hay que recordar que después del sueño posrevolucionario y, precisamente, ante los festejos del centenario luctuoso del prócer de la patria Benito Juárez en 1972, salió a la luz un libro de Arnoldo Córdova *La ideología de la revolución mexicana. La formación de un nuevo régimen*, que vino a echar por tierra el mito del rompimiento del Porfiriato a través de la Revolución, sino que fue una continuidad. Es más, una continuidad que se encuentran sus reminiscencias hasta la caída del Segundo Imperio y el triunfo de la República, gestándose la defensa del desarrollo capitalismo mexicano. Es decir, Córdova señala que, a pesar sus innegables

diferencias, había una continuidad esencial entre el Antiguo Régimen y la Revolución. Al respecto, el historiador Lomelí aclara:

La etapa histórica en la que México seguía inserto desde el triunfo de la República tenía como rasgo esencial el esfuerzo nacional por impulsar y consolidar el desarrollo del capitalismo. Aunque era evidente que entre los gobiernos de Juárez y Lerdo, el Porfiriato, la Revolución y el régimen posrevolucionario había notorias diferencias, todos tenían en común el propósito de impulsar en el país el desarrollo de una economía de mercado y la consolidación del poder político del Estado mexicano. Los rasgos esenciales de ese mismo Estado habían ido cambiando, no así la aspiración de consolidar su poder y garantizar su control sobre todo el territorio nacional y su capacidad de regular los conflictos, primero entre las élites y después entre los distintos grupos sociales.⁴³⁰

Es decir, la revolución aparentemente destruyó los privilegios del Antiguo Régimen, con ello se velaría por los derechos sociales; pero, tras bambalinas se gestaba una continuidad del Antiguo Régimen y periodo posrevolucionario. Es una, entre las muchas razones, para que el historiador norteamericano Hale anunciara en uno de sus trabajos más icónicos: “Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución”⁴³¹, que México se mantenía bajo estos dos mitos, el liberalismo y la revolución, los cuales no había llegado a buen puerto. Recientemente, en el mismo tenor y aportando nuevos atisbos, el historiador Knight retomó el tema de manera crítica y documentada en “El mito de la Revolución Mexicana”.⁴³²

Por tanto, México, no logró consolidarse en los principios del liberalismo: Igualdad ante la ley, una defensa fidedigna y eficiente de los derechos fundamentales, y, nunca ha logrado, sí acaso de manera intermitente, vivir bajo el estado de derecho. Por otro lado, una revolución que para muchos ha sido una revuelta o rebelión, más que una revolución, sin ideología ni soporte teórico de una teoría constitucional de creación y confección para la realidad y cultura jurídica mexicana, que se refleja en el fracaso de

⁴³⁰ Lomelí, Leonardo, “El proyecto histórico de México moderno. Continuidad y matices”, en Evelia Trejo y Álvaro Matute (Eds.), *Escribir la historia del Siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM, 2005, p. 372.

⁴³¹ *Vid.*, Charles, Hale, “Los mitos políticos de la nación mexicana: el liberalismo y la revolución”, en *El pensamiento político en México y Latinoamérica*, México, COLMEX, pp. 319-336.

⁴³² *Vid.*, Alan, Knight, “El mito de la Revolución Mexicana”, en *Repensar la Revolución Mexicana*, Tomo II. México, COLMEX, pp. 207-273.

los mandatos de la Constitución del 17. Para muestra de ello, el historiador Lorenzo Meyer en *La segunda muerte de la Revolución Mexicana* aclara:

[...] En cualquier caso, sostener que [La Revolución Mexicana] ha muerto el profundo, caótico, terrible, magnífico, destructor y creador, movimiento político y social iniciado en 1910 en México, no es algo original, ni tampoco implica disminuir un ápice la fuerza moral, -la utopía- de ese movimiento. [...] Las instituciones y políticas nacidas de la gran guerra civil del segundo decenio del siglo y de las reformas que la siguieron y culminaron en el cardenismo, evolucionaron posteriormente en una dirección y con un propósito que finalmente poco o nada tiene que ver con las metas que propusieron los líderes de los movimientos que derrotaron al régimen porfirista en 1911 para construir uno nuevo y en el que hoy vivimos.⁴³³

El fracaso de los ideales de revolución, plasmados en la Constitución de 1917, se debieron, entre muchas razones, a la traición inmediata de la construcción de un pluralismo corporativo para atemperar el vendaval de los privilegios de las élites. Dicho pluralismo corporativo consistía en nutrir a diferentes sectores desfavorecidos de ciertos privilegios para tener una mayor capacidad de decisión y poder en las decisiones del país. Parecía que habíamos entendido que para combatir las desigualdades es necesario construir un pluralismo político, en el cual es indispensable un pluralismo corporativo.

El modelo de representación pluralista (los sindicatos, las organizaciones empresariales, así como los sectores populares) se fue debilitando con la crisis del sistema económico y político de 1982; el gobierno del presidente De la Madrid destruyó el sistema de participación tripartito y convirtió a los representantes corporativos en invitados de piedra, mientras se impuso la lógica de mercado. Las corporaciones perdieron su capacidad de participar y, como consecuencia, de representar a los sectores agremiados, y el mercado se encargó de debilitarlas y de empobrecer a sus miembros, aunque menos que al resto de los trabajadores no organizados.⁴³⁴

⁴³³ Meyer, Lorenzo, *La segunda muerte de la Revolución Mexicana*, México, Ediciones cal y arena, 2010, p. 8.

⁴³⁴ Durand, Ponte Víctor, "Pluralismo cultural y democracia en México", en Martha Singer Sochet (Coord.), *Participación política desde la diversidad*, México, UNAM, 2008, pp. 51-52.

En el siguiente capítulo analizaremos la íntima relación que guarda el pluralismo político con el corporativismo.

Recientemente, en la misma tesitura de argumentación se encuentra el libro de A. Morton *Revolución y Estado en el México moderno*, trayendo a colación la interpretación trotskista de la simulación de la expropiación petrolera en tiempo del cardenismo, que encaja como una revolución “pasiva” bajo la definición gramsciana. Para Morton simplemente es un recuerdo, un mito, una celebración anual pero vacía de contenido.

Por lo tanto, si bien la expropiación petrolera fue considerada por León Trotsky como una de las “grandes conquistas” del gobierno mexicano, junto con la reforma agraria, también reconoció que entraba “enteramente dentro del dominio del capitalismo de Estado”. La expropiación fue así el único medio eficaz a través del cual una burguesía nacional relativamente débil podía salvaguardar el poder del Estado en contra tanto de las demandas de las clases populares como de los intereses imperialistas extranjeros, escribió Trotsky en su momento: Esta amalgama de ruptura y continuidad que implica “actividad hegemónica” pero en una situación de hegemonía mínima donde el poder del Estado “se convirtió en un aspecto de la función de dominio”, es emblemática de una revolución pasiva (Gramsci).⁴³⁵

Estos mitos se han reflejado en el México actual, de manera anacrónica y sin horizonte de sentido, hasta el día de hoy. Aunque México logró la alternancia ante un partido hegemónico que enalteció esos mitos posrevolucionarios, no ha tenido la capacidad de la realización del mito liberal. Así lo afirma Aguilar Rivera:

A menudo los cambios simbólicos y las transformaciones políticas ocurren a un tiempo distinto. A pesar de que la alternancia en la presidencia en México tuvo lugar hace ya más de diez años, no es claro qué impacto ha tenido este hecho en la urdimbre simbólica de México. El relato histórico parece estable. Con otras ideas, la continuidad del liberalismo se mantiene. Sin embargo, es obvio que hoy la historia debe repensarse. En efecto, hasta hace poco tiempo el liberalismo fue uno más de los mitos que conformarían el panteón oficial del nacionalismo mexicano.⁴³⁶

⁴³⁵ Morton, Adam David, *Revolución y Estado en el México moderno*, México, Siglo XXI, 2017, pp. 237-239.

⁴³⁶ Aguilar, José Antonio, *La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005*, México, FCE, 2011, p. 9.

Cabe hacer la aclaración que México es parte del problema añejo que lo persigue, en su generalidad, a toda Hispanoamérica. Algo que resulta innegable es que ésta ha sido marcada por el caudillismo. De México a la Argentina los caudillos están presentes. Aunque veremos en el desarrollo de este artículo que tuvimos una gran influencia de los principios y valores republicanos desde la época novohispana; también, lo es que la influencia republicana en la época independiente con pensadores de gran calado, desde la Patagonia hasta el Norte de México:

Los caraqueños Simón Bolívar (1783-1830) y Andrés Bello (1781-1865), los mexicanos fray Servando Teresa de Mier (1763-1827), Lorenzo de Zavala (1788-1836), los cubanos Félix Valera (1788-1853) y José María Heredia (1803-1839), el peruano Manuel Lorenzo de Vidaurre (1773-1841) y el guayaquileño Vicente Rocafuerte (1783-1847) son sólo ocho ejemplos de las decenas de letrados y estadistas de Hispanoamérica que intervinieron de manera protagónica en aquella “fase” histórica del “diseño constitucional”, como lo llamó Juan Marichal, para distinguirla de la siguiente, la del “liberalismo romántico” (1830-1868).⁴³⁷

Pero, al parecer el caudillismo imperó más que la tradición republicana. Es decir, un poder fáctico como el caudillismo se impuso al republicanismo que va más allá de una forma de gobierno, que es, también, una forma de vida en las virtudes y obligaciones que se tienen como ciudadano. Octavio Paz, en *Tiempo nublado*, hace una reflexión sobre los caudillos latinoamericanos del siglo XIX y sus consecuencias históricas, la cual no deja de ser atinada:

Los caudillos inventaron países que no eran viables ni en lo político ni en lo económico y que, además, carecían de verdadera fisonomía nacional. Contra las previsiones del sentido común, han subsistido gracias al azar histórico y a la complicidad entre las oligarquías locales, las dictaduras y el imperialismo [...] Durante más de un siglo América Latina ha vivido entre el desorden y la tiranía, la violencia anárquica y el despotismo [...] Las constituciones de América Latina son excelentes, pero no fueron pensadas para nuestros países [...]. Los desórdenes y las explosiones han sido la venganza de las

⁴³⁷ Rojas, Rafael, *Las repúblicas del Aire*, México, Taurus, 2009, pp. 9-10.

realidades latinoamericanas [...]. El remedio brutal contra los estallidos han sido las dictaduras. Remedio funesto pues fatalmente provoca nuevas explosiones.⁴³⁸

Así las cosas, desde la Constitución gaditana los miembros de los constituyentes, politólogos y juristas han estado intoxicados de lecturas liberales. De ahí que los juristas den por sentado la consistencia del liberalismo y, concomitante a ello, el constitucionalismo: un pasado de Constituciones escritas da por sentado un liberalismo sostenible. Sin embargo, sigue existiendo hasta hoy un abismo que no ha logrado sortear el débil constitucionalismo mexicano, dado que nuestro pasado viene cimentado a través de sociedades colectivas; no de individuos concretos y abstractos, como pretendió el principio de la igualdad política. Falcón así lo anuncia:

Este abismo entre los mexicanos pobres reales y el ideal ciudadano incidió también en uno de los basamentos jurídicos del orden republicano en México: la igualdad política. Dicho principio se contradecía con las formas de sociabilidad y referencias culturales acostumbradas en la vida concreta y cotidiana y que moldeaban la acción del Estado y su relación con el grueso de los habitantes. [...] La concepción moderna del individuo en una sociedad constituida, en buena medida, por actores colectivos dio pie a dificultades, retrocesos, resistencias y dilemas generados por la falta de coherencia entre el modelo establecido en el ámbito jurídico e institucional y las prácticas y valores que efectivamente guiaban a la sociedad⁴³⁹

La igualdad política es un constructo de la modernidad auspiciado por el Estado de derecho. Pero la idea de individuos abstractos, iguales ante la ley provocó la paradoja de la inclusión-exclusión. Ante la falacia, que el reconocimiento del individuo ante la ley se infiere que se acaba con la desigualdad social que aqueja al individuo en una tradición colectivista, ingenuamente sólo provocó su anonimato y la continuación de su exclusión en el entorno societal. Aunado, a otra falacia, que la simple publicación de constituciones crea un constitucionalismo sólido y eficaz fue la discusión que aquejó al constitucionalismo mexicano. Recordemos como menciona Florescano el papel del liberalismo determinó la hechura del constitucionalismo mexicano, en sus dos vertientes: doctrinario y pragmático: “El liberalismo doctrinario que caracterizó a

⁴³⁸ Paz, Octavio, *Tiempo nublado*, México, FCE, 1986, pp. 170-172.

⁴³⁹ Falcón, Romana, *México descalzo*, México, Plaza y Valdés, 2000, p. 37.

la primera mitad del siglo fue remplazado, de 1867 en adelante, por un liberalismo pragmático, por una práctica política fundada en su capacidad para transformar la realidad”.⁴⁴⁰ Creándose sucesivamente el constitucionalismo doctrinario y el histórico o tradicional. Al respecto, el historiador norteamericano, Charles Hale, da cuenta de estas dos formas:

En general, el constitucionalismo mexicano tomó dos formas: la doctrinaria y la histórica o tradicional. La primera refleja la fe en que la adhesión rígida o imposición de los preceptos del documento escrito, por generales o abstractos que fueran, garantizarían la realización del orden constitucional. Los constitucionalistas doctrinarios asumían a menudo una postura política radical y democrática, creyendo que era necesario cambiar a la sociedad conforme a la Constitución. Los constitucionalistas históricos o tradicionales, sostuvieron que una constitución debería reflejar las realidades social e histórica, trataron de cambiar los preceptos que consideraban abstractos e irrealizables para México.⁴⁴¹

Aunado a ello, tales formas de constitucionalismo anuncian la posición entre liberales y conservadores. Los liberales pensaban que la simple constitución escrita era suficiente para un constitucionalismo fuerte y los conservadores creían que la población no estaba preparada para una constitución liberal. Durante el siglo XIX los mexicanos no pudieron integrarse a través de los principios universales proclamados por los liberales. Los conservadores habían reconocido, a mediados del siglo, la necesidad de recurrir a la religión y a la historia para unificar a la nación. A principios del siglo XX la idea de la ciudadanía –ciega a los factores raciales– como factor integrador de la nacionalidad, había fracasado. Los valores políticos y la historia secular no bastaban para darle sustancia a la “mexicanidad”. Así, la raza volvió a ocupar el centro de la discusión sobre la nación.⁴⁴²

⁴⁴⁰ Florescano, Enrique, “Un conflicto de hoy y del futuro: Las relaciones entre las Etnias, el Estado y la Nación en México”, en Julio Labastida y Antonio Camou (Coord.), *Globalización, identidad y democracia*, México, Siglo XXI, 2001, pp. 397-398.

⁴⁴¹ Hale, Charles, “La tradición del derecho continental europeo y el constitucionalismo en el México del siglo XX: El legado de Emilio Rabasa”, México, COLMEX, 2007, p. 77.

⁴⁴² Aguilar, José Antonio, *El sonido y la furia*, México, Taurus, 2004, p. 62.

Una de las vastas razones de que México no haya alcanzado los parámetros del liberalismo que, por lo contrario, en América sí los logró Estados Unidos, es su deficiente comprensión de cómo se debe vivir en una república bajo la educación de la civilidad.

La característica central de la *civitas* es el imperio de la ley. El verdadero propósito de la política es el ordenamiento de las leyes diseñadas para promover el bien común. En el lenguaje de la época, el vocabulario de la política nunca está divorciado de aquel de la *civitas* y sus cualidades: el imperio de la ley, la justicia, la libertad, el autogobierno, la concordia y la virtud [...] Para Maquiavelo, como para Cicerón y Tito Livio, la igualdad cívica era la piedra toral de la *república*: nadie podría estar sobre la ley. Una correcta vida política demanda que los ciudadanos se encuentren dispuestos a dar prioridad a los intereses de la ciudad sobre sus intereses privados [...].⁴⁴³

Para Aguilar, las Constituciones deben ser un instrumento de coordinación entre éstas y el ciudadano. Sólo de esta manera la Constitución es enaltecida por el ciudadano: “Puesto que las constituciones no son meras construcciones teóricas sino instrumentos prácticos de gobierno, la historia es esencial para evaluar el desempeño de sus componentes institucionales”.⁴⁴⁴ Por lo cual, el ciudadano debe tener a las constituciones en alta estima para que pueda respetarla. El ciudadano mexicano no tiene en alta estima a la Constitución. La ve como algo abstracto, que no puede interpretar. De ahí que haya un alejamiento. Desde la euforia de 1820 hasta las primeras tres décadas del siglo XX, la estima hacia la Constitución ha sido intermitente. En la actualidad, según la tercera encuesta nacional de cultura constitucional realizada en el 2016, los resultados no son nada halagüeños.⁴⁴⁵ Sin embargo, tal vez cabría una justificación del ciudadano. El ciudadano no encuentra un puente entre la Ley Fundamental y la respuesta a sus inquietudes y necesidades, es decir, está desencantado del aparato Constitucional.

⁴⁴³ Aguilar, José Antonio, “Dos conceptos de República”, México, FCE, 2002, p. 62.

⁴⁴⁴ Aguilar, Rivera, José Antonio, *En pos de la quimera*, México, FCE/CIDE, 2000, p. 12.

⁴⁴⁵ *Vid.*, Héctor Fix Fierro, Diego Valadés (Coords.), *Los mexicanos y sus constituciones*, México, UNAM, 2017.

Es más, el propio abogado no tiene en alta estima a la Constitución; se ha vuelto parte de la cultura jurídica tergiversarla en beneficio propio y de los asuntos jurídicos que en su momento se defienden. Por lo tanto, sentencia Carlos Elizondo:

[...] Es una vieja ilusión mexicana creer que bastan mejores leyes para mejores comportamientos. Los liberales pensaron que con la desamortización de los bienes eclesiásticos y de las comunidades indígenas se construiría un país de granjeros, al estilo de Estados Unidos. Todos sabemos el resultado. También pensamos que bastaba privatizar y liberalizar para tener mercados eficientes, pero la fracasada manipulación de un precio (el tipo de cambio), más la falta de Estado de derecho nos llevó a lo que vimos con la banca al final del sexenio de Salinas y principios del de Zedillo.⁴⁴⁶

Realmente, ¿ya superamos esa época romántica de leyes o seguimos inmersos en esa atmosfera anodina de pensar que con buenas intenciones se resolverán los problemas de fondo del país? La más reciente reforma a la constitución sobre Derechos Humanos nos parece que sigue deambulando en una simple buena intención. El problema va más allá de lo que atisban los legisladores y el órgano jurisdiccional. Se crean leyes a destajo con tintes liberales pero los problemas nos abruman ante su crudeza. La violencia estatal seguirá presente en el Estado, la reforma es tan solo un paliativo ante una enfermedad extrema.

El liberalismo siempre ha implicado el apego y respeto a la letra y al espíritu del marco jurídico vigente. Y es precisamente ahí donde históricamente ha fallado el liberalismo mexicano. [...] El liberalismo decimonónico vivió como una planta raquítica (durante el porfiriato puso su energía en lo económico y convenientemente olvidó lo político) hasta que la revolución mexicana lo desechó a favor de algo aparentemente más acorde con el suelo histórico mexicano y con la demanda de justicia social: el corporativismo y el populismo. [...] el mexicano es la antítesis del sistema político liberal que pretende ser, pues la esencia del liberalismo es justamente la limitación institucional del poder gubernamental.⁴⁴⁷

Es una triste verdad para México, debemos rediseñar otras formas de regimnos y organizarnos. Y eso solamente sucederá cuando el pueblo sea consciente de la

⁴⁴⁶ Elizondo, Carlos, "Presidencialismo sin poderes metaconstitucionales. Retos y dilemas", México, UNAM, 2002, p. 119.

⁴⁴⁷ Meyer, Lorenzo, *Liberalismo autoritario*, México, Océano, 1995, pp. 21-23.

realidad mexicana. Si no es así, seguiremos jugando a creerles a nuestros supuestos representantes.

Otra de las razones de la quimera del constitucionalismo liberal republicano es el fracaso del federalismo en México. Muchos son los tratadistas que argumentan este fracaso. Las razones son varias. Para Garrido, Martínez y Parra: “Lo cierto que este federalismo *disfuncional*, por usar la expresión de Díaz- o federalismo a la mexicana, es consecuencia por un lado, de la combinación de factores estructurales que han impedido el desarrollo pleno del modelo en México y, por otro, al propio proceso político y económico que imposibilitan la plena implementación del federalismo en México”.⁴⁴⁸

El federalismo desde la Constitución 1824, con el ínterin centralista en 1836, luego su retorno en la Constitución de 1857 y, su reafirmación en la Carta Magna de 1917 hasta nuestros días, en el artículos 40⁴⁴⁹, 41⁴⁵⁰ y 124⁴⁵¹, ha sido una ilusión, lo cual ha permeado, como menciona la cita, en una organización territorial inadecuado conforme a sus características políticas, económicas y sociales y, por supuesto, las interacciones entre actores e instituciones políticas, como un hiperpresidencialismo con prerrogativas metaconstitucionales que han impedido un desarrollo del federalismo mexicano. Para el tema que nos ocupa, el pluralismo de valores, el fracaso del federalismo impidió la creación de mecanismos que dieran cuenta del mismo. Entre los fines del liberalismo es dirimir controversias entre regiones hegemónicas, pero también heterogéneas. Por lo cual, para dar buen cause a esas controversias es necesario comprender las tipologías de federalismos:

⁴⁴⁸ Garrido, Antonio, Ma. Antonieta Martínez y Francisco Parra, *Accountability, democracia y reforma política en México*. México, Siglo XXI, 2011, p. 235.

⁴⁴⁹ Artículo 40 Constitucional: “Es voluntad del pueblo mexicano constituirse en una “República”, representativa, democrática, laica y federal, compuesta por Estados libres y soberanos en todo lo concerniente a su régimen interior, y por la Ciudad de México, unidos en una federación establecida según los principios de esta Ley Fundamental”.

⁴⁵⁰ Artículo 41 Constitucional: “El pueblo ejerce su soberanía por medio de los Poderes de la Unión, en los casos de la competencia de éstos, y por los de los Estados y la Ciudad México, en lo que toca a sus regímenes interiores, las que en ningún caso podrán contravenir las estipulaciones del pacto federal”.

⁴⁵¹ Artículo 124 Constitucional: “Las facultades que no están expresamente concedidas por esta Constitución a los funcionarios federales, se entienden reservadas a los Estados o a la Ciudad de México, en los ámbitos de sus respectivas competencias”.

Así una de las tipologías más reconocidas y aceptadas, de Stepan, es aquella que distingue entre el llamado federalismo *coming-together*, que nace entre arreglo de territorios o zonas autónomas que intentan unificarse para conservar su soberanía y mantienen su identidad individual, y el federalismo *holding-together*, que surge de la necesidad de mantener la unidad nacional por parte de regiones heterogéneas que recurren al pacto federal. Siguiendo la tipología de Stepan, podemos afirmar que en el caso mexicano se trata de un federalismo *holding-together*. Es decir, un arreglo institucional entre actores para mantener la unidad, a diferencia del estadounidense que responde al tipo *coming-together*.⁴⁵²

El caso mexicano si seguimos esta clasificación de federalismo como *holding-together*, por sus regiones inmensamente heterogéneas. Sin embargo, sabemos que el federalismo mexicano ha fracasado, porque nada más fue una denominación. Realmente nunca se buscó ser un país Federal, la historia constitucional en relación a las atribuciones y facultades de las Entidades Federativas es abismal, a grado tal que el poder central prefirió dar atribuciones y facultades a los municipios que, a sabiendas que no las cumplimentaría, se las da simplemente para bloquear a las Entidades Federativas. Tal fracaso del federalismo mexicano obviamente debilita el pluralismo de valores en cada Estado o región y con mayor intensidad para las comunidades indígenas y los sectores más desprotegidos y excluidos.

Juristas como Carpizo anuncia algunas de las razones de un presidencialismo fuerte y el debilitamiento del federalismo:

- a) Era el jefe del partido predominante, partido que estaba integrado por las grandes centrales obreras, campesinas y profesionales.
- b) Un debilitamiento del poder legislativo, ya que la gran mayoría de los legisladores eran miembros del partido predominante.
- c) La integración, en buena parte, de la Suprema Corte de Justicia por elementos políticos que no se oponían a los asuntos en los cuales el presidente estaba interesado.
- d) La marcada influencia en la economía a través de los mecanismos del banco central, de los organismos descentralizados y de las empresas de participación estatal, y las amplias facultades que tenía en materia económica.

⁴⁵² Garrido, Antonio, Ma. Antonieta Martínez y Francisco Parra, *Accountability, democracia y reforma política en México*. México, Siglo XXI, 2011, p. 239.

- e) La concentración de recursos económicos en la federación, específicamente en el ejecutivo.
- g) Las amplias facultades constitucionales y extraconstitucionales, como la facultad de designar a su sucesor y a los gobernadores de las entidades federativas.⁴⁵³

La mancuerna entre el presidencialismo fuerte y federalismo débil fue perversamente diseñada por el partido hegemónico, debilitando a los otros poderes; pero a la vez coludiéndolos con privilegios y prebendas. Cuando creímos que habíamos llegado al límite, en la actualidad tenemos un Ejecutivo que no solo controla al Poder Ejecutivo, sino que ahora pretende hacerlo con órganos autónomos y hacer una Suprema Corte a modo.

Dos corrientes de pensamiento han dominado en el ámbito de los derechos humanos: iusnaturalismo y positivismo. La doctrina predominante durante estos dos últimos siglos ha sido el positivismo jurídico, cuya tesis esencial afirma que el derecho positivo es el único Derecho y que es conceptualmente independiente de la moral y singularmente del llamado Derecho natural. Desde el punto de vista iusnaturalista, los derechos naturales son preexistentes al *status civitatis*. A partir de esta perspectiva los derechos humanos son inherentes a la persona, por tanto, anteriores al Estado, son de naturaleza propia. Al contrario, el positivismo sólo reconoce los derechos dados por el sistema jurídico formal, es decir, no existen derechos antes de la fundación del Estado, por lo que los derechos humanos existen gracias a que han sido reconocidos por la ley sustantiva. México estaba sujeto al paradigma positivista antes de dicha reforma.

En los momentos actuales, por lo tanto, se vive un cambio de paradigma al cual se ha sujetado a través de tratados internacionales a México. Barberis sintetiza de manera adecuada este paradigma: “Los estudios jurídicos están viviendo un auténtico *giro ético*, es decir, los juristas parecen ocuparse cada vez menos de reglas y cada vez más de principios y valores”.⁴⁵⁴

La Reforma a la Constitución, publicada en el *Diario Oficial* el 10 de junio de 2011, en materia de Derechos Humanos establece un cambio en la cultura jurídica mexicana,

⁴⁵³ Carpizo, Jorge, “Algunas notas sobre el sistema presidencial en México”, en *Las experiencias del proceso político constitucional en México y España*, México, UNAM, P. 295.

⁴⁵⁴ Barberis, Mauro, *Ética para juristas*, Madrid, Trotta, 2006, p. 11.

sin precedentes. En el marco de la Reforma Constitucional de Derechos Humanos, en el párrafo primero se cambia el término de “individuo” por el de “persona”, se incorpora el reconocimiento del goce de los derechos humanos recogidos en tratados internacionales reconocidos por México, así como las garantías para su protección. Se adicionan dos nuevos párrafos, el segundo y el tercero a este artículo. En el segundo, incorpora la interpretación de las normas relativas a derechos humanos bajo el principio *pro personae*. El tercero, establece las obligaciones a cargo de todas las autoridades de respeto, protección y reparación de violaciones a los derechos humanos bajo los principios de: universalidad, interdependencia, indivisibilidad y progresividad. El párrafo quinto, antes tercero, señala ahora de manera explícitamente la prohibición de no discriminación por motivo de preferencias sexuales de las personas.

En el mismo artículo primero constitucional se recoge la figura de la *interpretación conforme*, al señalarse que todas las normas relativas a derechos humanos, del rango jerárquico que sean, se deberán interpretar a la luz de la propia Constitución y de los tratados internacionales. Es lo que se conoce como bloque de constitucionalidad, que es la integración de la carta magna y los tratados internacionales, con el fin que la interpretación jurídica marche concomitante entre ambos en el ordenamiento jurídico mexicano. Al respecto, Karina Ansolabehere nos dice:

A partir de 2011 destaca la inclusión del criterio de interpretación conforme y *propersona* en el artículo primero de la CPEUM. Lo primero implica que la ley no puede declararse nula cuando pueda interpretarse en consonancia con la Constitución y con los tratados internacionales en materia de derechos humanos, dada su presunción de constitucionalidad y convencionalidad. Lo segundo es un criterio hermenéutico que obliga a la interpretación extensiva de la norma cuando se trata de “reconocer” derechos protegidos e, inversamente a la restringida cuando se determinan limitaciones permanentes a su ejercicio o su suspensión extraordinaria”⁴⁵⁵

No obstante, encontramos una contradicción magnánima en el artículo 14 constitucional, segundo párrafo, con referencia a la interpretación del primero

⁴⁵⁵ Ansolabehere, Karina y Francisco Valdés, *El Estado y los derechos humanos: México, Ecuador y Uruguay*, Ciudad de México, FLACSO, 2020, p. 88.

constitucional, el cual posibilita sentenciar a través de principios-valor. El mencionado mandato constitucional anuncia: “Nadie podrá ser privado de la libertad o de sus propiedades, posesiones o derechos, sino mediante juicio seguido ante los tribunales previamente establecidos, en el que se cumplan las formalidades esenciales del procedimiento y conforme a las Leyes expedidas con anterioridad al hecho”.⁴⁵⁶ Hacemos hincapié en la última parte de dicho artículo, que se señala que nadie puede ser juzgado con leyes expedidas con anterioridad al hecho; pero si se trata de utilizar principios-valor, los cuales, obviamente no están regulados en normas anteriores porque van más allá del ordenamiento jurídico, dicha ambigüedad ha ocasionado una vorágine de interpretaciones.

Entre algunas de las interrogantes más relevantes se desprenden: ¿se puede resolver un problema jurídico en función de un argumento que no tenga el soporte de una norma jurídica? ¿qué sucedería sí, en un momento dado, surge la necesidad de aplicar un argumento cuyo fundamento no se encuentre localizado en una norma, sino en la consideración del propio principio *pro persona*?, en este caso, ¿sería válido dicho argumento y no transgrediría la seguridad jurídica?

El Máximo Tribunal mexicano se ha manifestado en la tesis que tiene le rubro: PRINCIPIO PRO PERSONA Y RECURSO EFECTIVO. EL GOBERNADO NO ESTÁ EXIMIDO DE RESPETAR LOS REQUISITOS DE PROCEDENCIA PREVISTOS EN LAS LEYES PARA INTERPONER UN MEDIO DE DEFENSA.⁴⁵⁷ Asimismo, el principio *pro persona* no puede abarcar cuestiones extrajurídicas, es decir, la aplicación de criterios ubicados fuera del campo de la ley. Situación que ha sido regulada por la Suprema Corte en la tesis de la Primera Sala de rubro: PRINCIPIO PRO PERSONA NO ES UN FUNDAMENTO PARA OMITIR EL ESTUDIO DE LOS ASPECTOS TÉCNICOS LEGALES EN EL JUICIO DE AMPARO.⁴⁵⁸

También, la vigencia de los derechos humanos en un país no sólo depende de que éstos estén reconocidos en la Constitución, en las leyes, o bien, en diversos tratados internacionales que consagran estos derechos; tampoco por el hecho de tener Tribunales organizados y procesos ajustados a los estándares internacionales. La

⁴⁵⁶ Legislación Electoral Federal, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Toluca, IEEM, 2017, p. 38.

⁴⁵⁷ [TA]; 10ª Época, 1ª. Sala, S.J.F y su Gaceta, Libro XVIII, marzo de 2013, Tomo 1, P. 890.

⁴⁵⁸ [TA]; 10ª Época, 1ª. Sala, S.J.F y su Gaceta, Libro XV, diciembre de 2012, Tomo 1, P. 530.

sentencia del politólogo José Antonio Aguilar Rivera resulta aleccionadora advirtiéndonos de los peligros de las simples reformas constitucionales y su estéril mella en la vida social de un país:

En el siglo XIX los liberales creyeron ingenuamente que el país cambiaría tan pronto fueran promulgadas sus constituciones. Pensaron que la constitución desaparecería mágicamente las prácticas autoritarias arraigadas por siglos y aparecerían en su lugar ciudadanos respetuosos de la ley. Lo que observamos en la actualidad es una reedición de la ilusión constitucional decimonónica. Si algo, la sociedad mexicana debería haber aprendido a descreer de los pases mágicos.⁴⁵⁹

Así es, no existen los pases mágicos entre ley (Constitución) o reforma escrita y la realidad social y jurídica; es cierto que, este cúmulo de herramientas resulta indispensable, pero no basta⁴⁶⁰; tal vez, nuestro pasado nos condena, y por ello se vuelve primordial recurrir a otras fuentes más allá o dentro de nuestra tradición para llevar a la praxis dicha reforma a los derechos humanos.

La emergencia del republicanismo ha sido una de las grandes novedades en la teoría y la filosofía política y jurídica partir de la década de 1970. En nuestros días se presentan como un conjunto de doctrinas que comparten rasgos comunes. Se trata quizá del modo de concebir la esfera de lo público y del derecho, que ha surgido con más potencia y que se expresa como una alternativa a las ideas del neoliberalismo y del conservadurismo político y jurídico.⁴⁶¹

El republicanismo pone énfasis en la libertad como autogobierno frente a la dominación ajena, la primacía de lo público sobre lo privado y el valor de las instituciones comunes, el gobierno de la ley, y la virtud cívica, etc.

La república es la forma de Estado que más se acerca, desde la tradición de la filosofía política, a la realización de la política como esa actividad que cobra su razón de ser en

⁴⁵⁹ Aguilar, José Antonio, *La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005*, México, FCE, 2011, p. 9.

⁴⁶⁰ Karina Ansolabehere y Francisco Valdés precisan que “En la actualidad existen 181 instrumentos internacionales de derechos humanos, de los que 108 son vinculantes (91 son universales y 17 son regionales), es decir, que han sido aprobados por el Seando de la República y publicado en el *Diario Oficial de la Federación* con su respectiva entrada en vigor (CNDH, 2015)”. Karina Ansolabehere y Francisco Valdés, *El Estado y los derechos humanos: México, Ecuador y Uruguay*, Ciudad de México, FLACSO, 2020, p. 88.

⁴⁶¹ Ruiz-Tagle, Pablo y José Luis Martí, *La concepción republicana de la propiedad*, México, Fontamara, 2016, p. 17.

la búsqueda colectiva de la justicia y el bien común. La política adquiere sentido desde el arte que se puede imprimir a la vida en común; en cambio, extravía su razón de ser al convertirse en el recurso privilegiado de una parte de la sociedad para reproducir egoístamente su vida a costa del resto.⁴⁶²

El republicanismo sustenta que antes de anunciar una serie de derechos si no queremos que sean soslayados debemos cumplir primero con los deberes exigidos por la comunidad: “La libertad republicana es la garantía de no interferencia arbitraria de los demás o de los organismos públicos. La libertad republicana se afirma, no frente a la ley sino por medio de la ley. Una república se caracteriza por que los derechos y obligaciones que articulan la comunidad política son responsabilidad de todos y cada uno de los ciudadanos y no solo de aquellos que ejercen funciones gubernativas”.⁴⁶³

Son cuatro los grandes principios en que el republicanismo cívico sustenta su concepción de la libertad: el entendimiento del poder como una realidad colectiva, su énfasis por hacer de la libertad positiva un supuesto previo y primigenio de la libertad negativa, la insistencia en la preservación de la *virtù* como *conditio sine qua non* de la supervivencia de la democracia y, por último, la educación cívica.

Se sostiene que, si el hombre no es dueño de su comunidad, si el ciudadano no ejerce el autogobierno, ¿cómo se puede aspirar a disfrutar de un ámbito de libertad negativa, si en un primer momento no gozamos de una libertad de ejercicio para poder aspirar a una libertad de oportunidad? Por último, el republicanismo reserva a la *virtù* ciudadana la condición de supremacía de la democracia, por encima de las instituciones y de los factores normativos, claro, sin detrimento de estos últimos. Es en el espíritu y no en las leyes, el respeto del actuar cotidiano, a los postulados de principios y no a los órganos del Estado donde reside el remedio a la corrupción; es decir, no hay democracia sin ciudadanos dispuestos a obrar virtuosamente, a elevar el *vivere civil* (vivir civil) a la condición de *virtù*. Pero la *virtù* republicana exige una

⁴⁶² Santillana, A., “La República simulada”, en Gerardo Avalos Tenorio (Coord.), *El Estado Mexicano*, México: UAM-Xochimilco, 2009, p. 60.

⁴⁶³ Peña, Javier, “¿Tiene futuro el Republicanismo?”, en *Fernando Quezada, Siglo XXI: ¿Un nuevo paradigma de la política?* España, Anthropos, 2004, p. 124.

cualidad y requiere un atributo. La cualidad es la excelencia civil: que el hombre oriente su actuar más allá de sus propios intereses hacia la consecución del bien de la ciudad; el atributo consiste en el coraje cívico, en el arrojo para batirse por el interés colectivo sin reparar en las consecuencias que para la propia persona pueden deparar las acciones.

Los actuales defensores del republicanismo pretenden escapar a la identificación del republicanismo con la «libertad positiva», la cual consiste en la capacidad de autogobernarse por sí mismo, y del dilema entre la libertad positiva y la libertad negativa, entendiéndose por ésta última que no debe existir interferencia entre mi voluntad y deseos por un agente externo, donde también es considerado el Estado como agente externo. Javier Pena así lo visualiza:

La concepción republicana interpreta la libertad no como un dato de la naturaleza, sino como el estatuto de un ciudadano en un orden jurídico adecuado, y esto implica que la ley esté ligada analíticamente al concepto de libertad, en lugar de estar subordinada a ella como un instrumento exterior y contingente. En otras palabras, fuera de la ley no hay libertad: por tanto, la ley es valiosa, no porque sea un instrumento necesario para garantizar una libertad previamente dada, sino porque es ella la que crea por su acción la libertad. Si los ciudadanos pueden aspirar a la libertad, será a través de lo público, y no de espaldas a la vida pública: no es posible escapar a la dominación con recursos y estrategias individuales.⁴⁶⁴

Así pues, el republicanismo no comparte el recelo liberal hacia las instituciones políticas y hacia la política en general; ve en ellas la fuente que crea y mantiene la ley que asegura la libertad. El poder político no constituye *per se* una amenaza para la libertad y, por tanto, no tiene que ser demonizado: lo que hay que exigir es que sea un poder legítimo, es decir, orientado a la defensa y promoción de la libertad. Pero, naturalmente, la ley garantiza la libertad en la medida en que expresa la voluntad de los ciudadanos: por eso, la libertad está ligada al *autogobierno*. Puede afirmarse que las normas se atienen a las necesidades e intereses de los ciudadanos sólo en la medida en que éstos sean los intérpretes de tales necesidades e intereses: si son otros

⁴⁶⁴ *Ibidem.*, pp. 126-127.

quienes dictan e interpretan la ley, ésta se pondrá a su servicio, reforzando la dominación sobre los demás ciudadanos.

Las diferencias y similitudes de una democracia republicana y liberal son varias. Mauricio Beuchot anuncia algunas de ellas:

En una democracia republicana, el Estado son todos los ciudadanos que reconocen obligaciones cívicas como prioritarias y fundamento de sus derechos individuales [...]. En cambio, la democracia liberal antepone el individuo al Estado, resalta sus derechos individuales (sobre todo el de propiedad), y no las obligaciones en el gobierno de la sociedad. [...] El republicanismo no rechaza, pues, la democracia liberal, sólo que en la democracia republicana el ciudadano es sujeto de derechos, pero también, y quizá, sobre todo, de obligaciones. Se beneficia de las cualidades del liberalismo, pero también de las del comunitarismo, y quizá más, porque ve al individuo en función del grupo, y no a la inversa. Combina la justicia con el bien, pues no sólo asegura la igualdad ante la ley, sino, además, y sobre todo, lo más que sea posible el respeto por el ideal de vida buena que se tenga en una comunidad.⁴⁶⁵

Por ello, no es una propuesta baladí, repensar si todavía es viable la tradición del republicanismo cívico que, frente al énfasis liberal en la individualidad y los derechos subjetivos burgueses, concibe al hombre primordialmente como ciudadano, es decir, como alguien que se define por su vinculación a la ciudad y entiende que la garantía de su libertad estriba en el compromiso con las instituciones políticas y el cumplimiento de sus deberes para con la comunidad.

La construcción de una república no es tarea de un líder; ni siquiera de un partido político. Es la responsabilidad primera de los ciudadanos, de los seres humanos libres a los que se debe gobernar. La construcción republicana demanda educación, ideas, soberanía, responsabilidad, talento o, para decirlo con Maquiavelo, *virtud*. Pero el tejido político que le puede dar dirección a la vida pública se halla roto. Guillermo de O'Donnell, diría que México tiene “una ciudadanía de baja intensidad”. Sergio Ortiz Leroux enfatiza que,

⁴⁶⁵ Beuchot, Mauricio, *Republicanism, hermenéutica y virtud*, México, UNAM, 2017, pp. 16-19.

México atraviesa una *crisis política de Estado* que no fue diagnosticada a tiempo. [...] En efecto, en el marco de una transición a la democracia interrumpida o inacabada, que no se acompañó de una profunda reforma del Estado que redefiniera las relaciones entre los poderes públicos y órdenes de gobierno y entre los gobernantes y gobernados, se generaron, como sostiene Edgardo Buscaglia, enormes vacíos de poder institucional de Estado, que fueron aprovechados y ocupados ¿temporalmente? por actores de no estatales (grupos del crimen organizado, televisoras oligopólicas, Iglesia católica, etc.) que empezaron a transformarse en poderes de *facto*, reemplazando así al Estado mismo.⁴⁶⁶

Por nuestra parte, como sustentamos al final en el apartado sobre la libertad republicana, el republicanismo novohispano fue posible porque tenía atrás una cultura de privilegios que atemperaba la dominación de grupos con mayores privilegios. Obviamente su intención no era crear una sociedad igualitaria, dado que reconocía la desigualdad. Y la función de la Corona, el Virrey y las instituciones era repartir y, después validar esos privilegios. Es decir, el Estado encontraba una forma de orden social no en la ley misma, sino a través de la ley, respaldada por dichos privilegios. Los enormes vacíos de poder se dan porque no hay privilegios de asociaciones sociales que compitan contra los poderes fácticos, como anuncia Buscaglia, por el crimen organizado, televisoras oligárquicas, iglesia católica. Por nuestro lado nosotros agregaríamos que hay poderes fácticos intralegales y extralegales que están dentro del propio Estado. Es por ello que no existe la unidad concreta del Estado, como diría Schmitt, porque los poderes fácticos imposibilitan esa unidad. Por consecuencia, es muy difícil determinar ya las fronteras entre lo estatal y lo no-estatal. Los poderes fácticos han ocupado todos esos lugares vacíos de poder. La única respuesta de recuperarlos es a través de una repartición de privilegios. Y, solamente, después pensar en la defensa de una libertad negativa y en la autonomía de los pueblos. Si únicamente tal libertad individual la nombran las leyes y si tal libertad de autodeterminación de los pueblos es un mandato constitucional, pero sin tener atrás una infraestructura legitimada de privilegios. La construcción de una república será siendo una quimera.

⁴⁶⁶ Ortiz, Leroux Sergio, *En defensa de la República*, México, Ediciones Coyoacán, 2014, p. 182.

Según lo expuesto, se vuelve insoslayable el siguiente cuestionamiento, ¿México es una república, o, un bello romanticismo constitucional? Hoy la respuesta sería afirmativa.

Según su Constitución, México es una República democrática (Artículo 40 Constitucional); sin embargo, si historia como su actual acontecer lo niegan. Javier Peña, colige:

En nuestro país los poderes de facto que se disputan la riqueza nacional incluyendo, la fuerza de trabajo, se ejercen sin ley. Esto es, se ejercen sin principios racionales mediante los cuales pueda discernir libremente entre lo justo y lo injusto. [...] En México han predominado más las formas tutelares que legales de articulación política. [...] Pero además de la cultura política, hay poderes facto, que actúan de metalegal y que son determinantes en la conducción política de nuestro país más allá de la crítica o complicidad de gobernantes y gobernados. El mayor de estos poderes “de facto”, o, mejor dicho, el fundamental es el poder del capital..⁴⁶⁷

No obstante, la postura que aquí se sustenta no pretende defender el *status* de ciudadano que determina el haber nacido en un cierto territorio, jurisdicción o Estado; sino garantizar los principios de autonomía, dignidad e igualdad de absolutamente todos los seres humanos. Reconociendo que en el mundo impera la exclusión, la discriminación, el estigma de la migración, el no reconocimiento de grupos minoritarios, la violencia de género, la trata de personas, el desprecio de la diversidad cultural, sexual, raza, color, origen.

El constitucionalismo mexicano es anacrónico y anticuario. La Constitución de 1917 no ha sido un escaparate de estabilidad social, política y constitucional. Por ejemplo, el déficit reformatario solamente ha provocado incertidumbre y zozobra. Al respecto Valadés aclara:

La Constitución de hoy ya no es la de 1917. De los 136 artículos que la componen, sólo 22 no han sido modificados. Esto significa que el 16% del articulado permanece

⁴⁶⁷ Peña, Javier, “¿Tiene futuro el Republicanismo?”, en *Fernando Quezada, Siglo XXI: ¿Un nuevo paradigma de la política?* España, Anthropos, 2004, pp. 66-67.

intocado. Ahora bien, si lo medimos de otra manera y meduramos que porcentaje del texto actual es el que fue aprobado en Querétaro, veremos que esos 22 artículos corresponden al 3% de la extensión del texto vigente. Esto es lo que nos queda de 1917. De estos 22 artículos sin cambio, 13 son iguales a los de la Constitución de 1857, de manera que sólo 9 de los preceptos originales aportados por el Constituyente de 1916-1917 permanecen sin alteración.⁴⁶⁸

La conclusión, ante esta anacronía, para el propio Valadés es paradójica: “La paradoja es que no tenemos un texto clásico, porque lo hemos hecho objeto de incesantes añadidos, aunque tampoco contamos con texto moderno, porque ha sido construido sin un diseño coherente y de largo plazo. México no ha configurado un sistema constitucional acorde con el orden democrático consolidado, una sociedad plural y unas instituciones funcionales.⁴⁶⁹ Las excesivas reformas han repercutido en no haber consolidado un pluralismo de valores a nivel constitucional viable y eficaz. Gargarella y Courtis anuncian el problema en la región latinoamericana y, en específico, en México:

Acudir a reformas constitucionales como solución política corre el serio riesgo de constitucionalización de la política ordinaria, o bien, expresado a la inversa, de ordinarización de la Constitución. Tal fenómeno no ha sido infrecuente en países de la región: el caso paradigmático es el de México, cuya Constitución, adoptada en 1917, fue reformada en ciento ochenta y nueve oportunidades desde entonces. Como algunas reformas introdujeron modificaciones en varios artículos, se estima que, desde 1917 a 2009, la Constitución mexicana –que se supone rígida- sufrió alrededor de seiscientas modificaciones.⁴⁷⁰

Salazar Ugalde complementa y amplía los datos dados por Gargarella y Courtis:

Casi dos tercios de las reformas (66.9%) y más de la mitad de los decretos (56.4%) son posteriores a diciembre de 1982. La nueva dinámica se refleja también en el crecimiento del texto constitucional, medido en palabras. El texto original de la Constitución de 1917 tenía 21 mil palabras de extensión, 65 años después, en 1982, al concluir el mandato de

⁴⁶⁸ Valadés, Diego, “La Constitución reformadora”, en Diego Valadés (Coord.), *Constitucionalismo Contemporáneo*, México, UNAM, 2013, p. 23.

⁴⁶⁹ *Ibidem.*, 26.

⁴⁷⁰ Gargarella, Roberto y Christian Courtis, *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*, Santiago de Chile, CEPAL-Naciones Unidas, 2009, p. 17.

López Portillo, el texto ya había aumentado en 42.6 % alcanzando casi 30 mil palabras. Con De la Madrid inicia un crecimiento mucho más rápido, se hace vertiginoso con Calderón y Peña, durante cuyos mandatos el texto aumenta en más de 20 mil palabras, lo que equivale prácticamente a la extensión del texto original.⁴⁷¹

Hoy, la Constitución del 17, tiene más de ochenta mil palabras, tres veces más que la original. Con ello queremos justificar dos premisas, la cuales dan cuenta de dos falacias: 1) reformar la constitución no necesariamente es en pos de actualizarla ante los cambios sociales y; 2) las reformas constitucionales, así pretendan proteger una pluralidad de valores a nivel constitucional, no necesariamente se consolidan; no es con la simple reforma, si no se crean las garantías y mediadores entre norma y sociedad para que se cumplan. A manera de conclusión, podríamos argüir que la excesiva *reformitis* constitucional impide que se desarrolle una “cultura jurídica”, donde encuentren legitimidad determinados valores mínimos que permitan resolver conflictos entre pluralismo de valores, como pretendía Berlin.⁴⁷²

Por otro lado, aunque supuestamente nuestra constitución es “rígida”, en la praxis ha sido lo contrario, como sea sustentado con lo antes dicho. ¿Qué significa en realidad la “rigidez” de las constituciones? Ferrajoli lo aclara:

Significa el reconocimiento de que las constituciones son normas supraordenadas a la legislación ordinaria, a través de la previsión, por un lado, de procedimientos especiales para su reforma y, por otro, de la institución del control constitucional de las leyes por parte de tribunales constitucionales. Gracias a estas dos innovaciones se desvanece el principio de soberanía en el sentido clásico. [...] Ya no existe soberanía interna, dado que todos los poderes públicos –incluso el legislativo y por ende el parlamento, y con él la llamada soberanía popular- están sujetos a la ley constitucional. Y tampoco existe ya, al menos en el plano jurídico, la soberanía externa, ya que los Estados se han sometido al *pactus subiectionis* –ya no simplemente a *associationis*- representado por el nuevo ordenamiento internacional.⁴⁷³

⁴⁷¹ Salazar, Ugarte Pedro, “Longeva, parchada y deformada: Qué hacer en 2017 con la Constitución de 1917”, Nexos, Núm. 458, febrero 2016, pp. 12- 16.

⁴⁷² Se ahondará sobre el tema de la cultura jurídica al inicio del siguiente capítulo.

⁴⁷³ Ferrajoli, Luigi, *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta, 2008, p. 29.

La rigidez constitucional ha sido soslayada en infinidad de ocasiones. El artículo 135, que se refiere al procedimiento para hacer reformas y adiciones a la Constitución, mediante la aprobación por dos tercios de los miembros presentes del Congreso de la Unión y por la mayoría de las legislaturas de las entidades federativas, no impone ningún límite expreso a las partes sobre texto constitucional que puede modificarse. No se anuncia tampoco qué principios fundamentales serían intocables ante una reforma. La tendencia hasta hoy, aunque sea un gobierno de izquierda, es la constante reforma de una Constitución, que nos permite “tener una Constitución”; pero, no “vivir en Constitución”.

Existe una enseñanza de la filosofía política clásica, específicamente la hace explícita Platón, a través del diálogo de las *Leyes*, la cual ha soslayado la vida y el proceso constituyente en México. Strauss nos hace conscientes de esa aportación: el concepto de régimen, que predetermina la creación de leyes. Recordemos que el significado de *politeia* es multifacético, significa, forma de Estado, Constitución, Poder Constituyente, Régimen, etc. El diálogo de Platón se concentra más en este último.

El origen de las leyes está en el régimen. Por consiguiente, el tema principal de la filosofía política es el régimen más que las leyes. El régimen se convierte en el tema principal del pensamiento político cuando se ha conseguido comprender el carácter derivativo y problemático de las leyes. [...] Régimen es el orden, la forma que da a una sociedad su carácter. Es, por consiguiente, una determinada forma de vida. Régimen es la forma de vida en común, la manera de vivir de la sociedad, toda vez que esta manera de vivir depende decisivamente del predominio de determinado tipo de seres humanos, de la manifiesta dominación de la sociedad por determinado tipo de seres humanos.⁴⁷⁴

Es obvio que en México la construcción de régimen ha sido construido por las élites y los privilegiados, dejando a fuera a los más vulnerables. Es necesario, si pretendemos un nuevo rumbo, dar privilegios a los sectores desprotegidos, para combatir a las élites privilegiadas.

Sobre el tema que nos interesa, el pluralismo de valores, sin embargo, las reformas constitucionales no es la forma adecuada para su defensa, dado que el poder

⁴⁷⁴ Strauss, Leo, *¿Qué es filosofía política?*, Madrid, Alianza Editorial, 2014, pp. 118-119.

legislativo resulta impotente para ello. Según Fiss es una tarea netamente del juez dar cuenta de los valores constitucionales:

La tarea del juez consiste en dar sentido a los valores constitucionales mediante la interpretación del texto de la Constitución, la historia y los ideales sociales. El juez lleva a cabo una búsqueda de lo que es verdadero, correcto y justo, sin convertirse en partícipe de la política de los grupos de interés. [...] La función de un juez consiste en dar significado concreto y en aplicar nuestros valores constitucionales. Una vez que se percibe que este es el sentido de la función judicial en casos de fallo legislativo reconocido, es posible preguntarse por qué, para empezar, el desempeño de esta tarea está condicionado a la existencia de ese fallo [...]. La función primordial de las legislaturas consiste en registrar las preferencias de las personas: lo que éstas desean y lo que piensan que debería hacerse. La teoría del fallo legislativo, tanto como teoría del fallo del mercado, se funda, en última instancia, en la supremacía de las preferencias personales.⁴⁷⁵

Las exigencias constitucionales internacionales y nacionales son mayúsculas para el Poder Judicial Federal, muestra de ello es la reciente reforma al poder judicial del 12 de marzo de 2021; específicamente en relación a cómo crear precedentes que, sin lugar a dudas, repercuten en la forma de comprender y ponderar el pluralismo de valores dentro de los órganos jurisdiccionales.

La reciente reforma constitucional en materia de justicia federal introdujo el cambio más importante que se ha hecho al sistema de jurisprudencia en toda la historia de la Suprema Corte. Con estas modificaciones constitucionales y las consecuentes reformas legales se rediseña por completo el sistema de creación de jurisprudencia en nuestro país y se consolida a la Suprema Corte como verdadero Tribunal Constitucional y un actor clave para el cambio social. [...] Estas modificaciones legales y constitucionales exigen que los operadores jurídicos, especialmente los que integran los juzgados y tribunales, adquieran las herramientas argumentativas necesarias para hacer frente al nuevo paradigma que introduce la reforma al sistema judicial federal en el sistema de precedentes mexicano.⁴⁷⁶

⁴⁷⁵ Fiss, Owen, *El derecho como razón pública*, Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 30.

⁴⁷⁶ Zaldívar, Arturo en Laura Magaloni, *Derecho Constitucional en movimiento* [Presentación], Ciudad de México, SCJN, 2021, pp. XIV-XV.

Tal vez, por ello se vuelva pertinente ocuparse del accionar del derecho constitucional mexicano, cuando lo que se pretende es un Estado Constitucional de Derecho y, con ello ¿cómo sería posible dar cuenta de la defensa de un pluralismo de valores en la praxis jurídica mexicana?

Y es que el problema que nos acompaña desde la independencia sigue latente: la excluyente diversidad cultural y el fracaso de un mínimo aceptable de equidad social.

Velasco lo colige de manera certera:

El liberalismo se impuso militar, ideológica y jurídicamente sobre los proyectos conservadores que en importantes aspectos querían reproducir en el México independiente mecanismos de dominación colonial. Pero el triunfo del liberalismo no significó la emancipación de la nación mexicana que desde 1808 había iniciado su lucha por la soberanía, pues esa nación había sido ya sustraída y sustituida por un proyecto moderno de nación que hasta la fecha no se ha logrado consolidar, en parte porque ha resultado excluyente de la diversidad cultural de la sociedad mexicana y no ha logrado un mínimo aceptable de equidad social.⁴⁷⁷

La moraleja es que, desde el sueño gaditano hasta nuestros días, por estos lares, la impronta del constitucionalismo, fue forzado al no tener una historia constitucional desarrollada en Cortes, ya que imperaban de manera significativa otros discursos que enaltecían formas de comportamiento y contextuales distintas a la Constitución de Cádiz, como: el patriotismo criollo; pero a la vez una incapacidad sistemática e ideológica para llevar a buen puerto el romanticismo prehispánico y la reivindicación del indigenismo. Colom González lo sintetiza de manera elocuente:

En América hispánica el historicismo constitucional no era una opción viable. Desde el siglo XVII el patriotismo criollo había celebrado el pasado prehispánico con el fin de reivindicar el estatuto de reinos para los territorios ultramarinos de la Monarquía Católica, pero al proclamar la independencia los padres fundadores se vieron imposibilitados para

⁴⁷⁷ Velasco, Ambrosio, "Humanismo, nación e independencia", en Rosaura Ruiz, Arturo Argueta y Graciela Zamudio (Coords.), *Otras armas para la Independencia y la Revolución*, México, FCE, 2010, p. 12.

reivindicar una libertad previa o posterior a la conquista. La idea de unas imaginarias *libertades indígenas* carecía de fuerza perlocutoria.⁴⁷⁸

Aunado al fracaso del constitucionalismo, que se vuelve una de las razones del fracaso del mismo, fue aquel otro artificio de la modernidad, el Estado de derecho cuya premisa fundamental es: “la igualdad ante la ley”.

En el caso mexicano ante el fracaso de la imposición de la igualdad ante la ley se tuvo que recurrir a mediadores diferentes para dar cuenta de la unidad de la nación, es el caso del mestizaje:

[...] mana de las políticas públicas del régimen político que requiere de la formación de un sujeto nacional y que busca definir al ciudadano en términos de raza o de origen cuando no logra que exista ciudadanía efectiva a partir de la igualación de la ley. [...] Inicialmente, en México se buscó construir al ciudadano a partir de la igualdad ante ley, dándole la espalda a la idea de una raza nacional, que era vista como una meta lejana e imposible [...], a través de la igualación de la población general a una categoría emergente: la del mestizo.⁴⁷⁹

Aquella quimera del constitucionalismo mexicano de reivindicar nuestro pasado con el presente sigue persiguiendo a un constitucionalismo acéfalo que no encuentra a su sujeto en su pre-texto, texto y con-texto. Aludiendo a Gadamer, el pre-texto para hacer la primera constitución en México no fue el adecuado, dado que el “texto” constitucional fue desde la pretensión del constitucionalismo moderno de manufactura burguesa, contrario al “contexto” de la nueva nación mexicana, totalmente corporativista, con una estructura netamente de privilegios creados durante 300 años de Nueva España, de la cual no se pretendía salir, porque funcionaba para la mayoría. Por lo cual el círculo hermenéutico constitucional mexicano está inacabado e inconcluso hasta la actualidad. Compartimos el argumento de Rodríguez, de que este país no busca independizarse en un primer momento, sino solamente tener autonomía. Las

⁴⁷⁸ Colom, González Francisco, *Tristes patrias*, Madrid, Anthropos, 2019, pp. 140-141.

⁴⁷⁹ Lomnitz, Claudio, “Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad. Breve arqueología de la unidad nacional en México”, en Mariana Botey y Cuahtémoc Medina (Coords.), *Estética y emancipación*, México, Siglo XXI, 2014, pp. 83-85.

circunstancias posteriores ante la conquista napoleónica y la abdicación de Fernando VII conllevaron la lucha por la independencia.

El esfuerzo americano por alcanzar la autonomía dentro de la monarquía española constituye un aspecto crítico del proceso de independencia. El discurso del nuevo mundo, se basa en la creencia de que sus territorios no eran colonias sino partes integrantes e iguales de la monarquía española. La ley, la teoría y la práctica confirmaba la convicción americana de que sus reinos eran iguales a los de la Península. Era un principio en el que los dirigentes del Nuevo Mundo insistieron durante el período que se siguió a la crisis imperial de 1808. De hecho, la mayoría de estos líderes demandó igualdad más que independencia. Buscaban la autonomía y no la separación de España. Esta distinción resulta fundamental, porque cuando los documentos utilizan la palabra independencia, por lo cual quiere decir autonomía. Sólo cuando España rehusó concederles su demanda de autonomía fue que la mayoría de los americanos optó por la emancipación.⁴⁸⁰

La reconstrucción de América Latina sigue en el aire y, en particular, México todavía tiene muchos problemas que resolver.

Con la quimera de la igualdad ante la ley, se deja vacío el “entre”. No es ante la ley, sino a través de la ley. El Estado no es el único generador de normas, hay otros agentes que crean normas fuera de los rieles del Estado, los grupos privilegiados, los poderes fácticos y el capital mismo. Tenemos que dotar a los excluidos de privilegios para poder crear contrapesos a los privilegiados. Pero no ante la ley, porque el conflicto es desigual por antonomasia. Ni tampoco desde la individualidad y la igualdad de la ley. Sino la igualdad a través de la ley. Solamente se puede construir el “a través de” la ley o “por medio de ley” si está construida, primeramente, una teoría de los privilegios que sirva como faro para una estructura y sistematización de los mismos. Los valores objetivos y subjetivos eficaces se construyen no desde el anonimato de la libertad individual (libertad negativa), ni desde la autonomía de la libertad; sino desde el choque de fuerzas en lo político de las diferentes asociaciones sociales, como sustentara Schmitt, para realmente aspirar a un pluralismo de valores viable y eficaz, que construya un Pluralismo jurídico.

⁴⁸⁰ Rodríguez, Jaime, *La independencia de la América española*, México, FCE/COLMEX, 2016, p. 17.

3.5 Berlin en México: ¿explicación (in)adecuada del sentido de realidad?

Berlin defiende que existe un sentido de la realidad, del cual nos permite comprender el mundo y nos posibilita entender a otras culturas. Para dar cuenta del sentido de realidad partimos, según Berlin de explicaciones generales que posibilitan las explicaciones particulares. Tener tal información ayuda al sentido de realidad, lo cual permite acercarnos a qué pertenece a cada lugar.

No existen sucedáneos de un sentido de realidad. Muchas actividades pueden servir de propedéutica, como la arqueología y la paleografía lo son para la historia. Los historiadores y los hombres de acción adquieren su información de donde pueden. Métodos científicos, estadísticos y detalle biográfico microscópico: ninguno de ellos es irrelevante, todos pueden acrecentar este sentido de qué es lo que pertenece a qué lugar. En cualquier caso, el sentido de realidad o de la historia que nos hace capaces de detectar las relaciones entre cosas y personas reales es el conocimiento de individuos, en tanto que toda teoría maneja atributos y entes idealizados, lo general.⁴⁸¹

Sin embargo, también nos dice Berlin que dar cuenta de tal sentido de la realidad es preconstitutivo de aseveraciones inductivas y deductivas, tiene más que ver con un comprender las categorías y conceptos de un lugar determinando para construir una explicación “adecuada” o inadecuada” del “porqué”.

Si ahondamos en nuestra indagación y preguntamos por qué tales explicaciones –tales usos del porqué- son aceptadas por los historiadores, y qué queremos dar a entender cuando decimos que es racional aceptarlas, la respuesta sería indudablemente la de que aquello a lo que, en la vida común y corriente, llamamos explicaciones adecuadas, no suele apoyarse en nuestro específico razonamiento científico, sino en nuestra experiencia, en general; en nuestra capacidad de comprender los hábitos de pensamiento y de acción encarnados en las actitudes y en los comportamientos humanos: en lo que llamamos conocimiento de la vida, o sentido de la realidad. [...] Esta clase de “*porque*” no es el de la inducción o el de la deducción, sino el “*porque*” de la comprensión (*Verstehen*).⁴⁸²

⁴⁸¹ Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, México, Taurus, 2000, p. 71.

⁴⁸² Berlin, Isaiah, *Conceptos y categorías*, México, FCE, 2013, p. 216.

Por lo tanto, este apartado trata comprender si las explicaciones de Berlin sobre México fueron “adecuadas” o “inadecuadas”

Berlin manifestó un cierto desencanto sobre México cuando lo visitó, específicamente estuvo en Cuernavaca, Morelos y el Distrito Federal (ahora Ciudad de México) en 1945. Se hospedó en la casa de descanso de Elizabeth Morrow, viuda del embajador estadounidense en México Dwight Morrow de 1927 a 1930. Con posterioridad al viaje, en una carta dirigida a Elizabeth Morrow, el 4 de abril de 1945, Berlin escribe:

Regresé inundado por las más contradictorias emociones acerca de México y los mexicanos, me parecieron mucho más oscuros y violentos de lo que esperaba, llenos de superstición y autentica barbarie medieval, y con temperamentos más intensos y una vida interna más secreta que los alegres, sonrientes, y, supongo, frívolos latinoamericanos de otros países que uno se encuentra en Washington. Obviamente, la tierra en México es muy rica y exuberante y la vegetación muy abundante, pero las expresiones en los rostros de la gente me parecían más bien aterrorizantes. Podía respetarlos y admirarlos, pero creo que nunca llegaría a sentirme cómodo con ellos.”⁴⁸³

A modo de defensa contra Berlin, podríamos utilizar el concepto de repugnancia (*disgust*) de la pensadora norteamericana M. Nussbaum. Entendiendo por éste “que la patología de la repugnancia tiene como eje central la bifurcación del mundo entre lo “puro” y lo “impuro”: la construcción de un “nosotros” sin falla alguna y de un “ellos” con carácter contaminante, sucio y malo”.⁴⁸⁴ Nussbaum arguye que la repugnancia es un medio de defensa que se genera desde la niñez, como repudio de lo extraño, sucio e impuro; donde el sujeto se proclama como representación de la inocencia, lo puro, lo angelical, es decir, a la naturaleza misma de lo correcto y cree que tiene el derecho de determinar qué es lo límpido e impoluto. En otro de sus textos intitulado *From Disgust to Humanity. Sexual orientation and Constitutional Law*, Nussbaum, en el prefacio, complementa la idea de repugnancia:

Disgust, so described, seem pretty nasty, a fundamental refusal of another person’s full humanity. One might therefore think it a bad basis for lawmaking in a democratic society. [...] The politics of disgust is profoundly at odds with the abstract idea of a society base

⁴⁸³ Berlin, Isaiah, “Dos cartas sobre México”, Letras Libres, Núm. 108, Diciembre, 2008, p. 70.

⁴⁸⁴ Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro*, Madrid, Katz, 2010, p. 61.

don the equality of all citizens, in which all have a right to the equal protection of the laws. It says that the mere fact that you happen to make me want to vomit is reason enough for me to treat you as a social pariah, denying you some of your most basic entitlements as a citizen.⁴⁸⁵

Podríamos sentenciar, que Berlin cae en la trampa de aquello que defiende en su teoría del pluralismo de valores: el creer que tenemos acceso a una primera naturaleza que nos pone en el bastión de que podemos juzgar y discriminar al otro, por la supuesta pretensión de que tengo la verdad.

Años después cuando su amiga Jean Floud visitó México en 1968, Berlin recordó su visita de 1945 en una carta que le escribió (vale la pena anunciar el argumento completo):

[...] México. Me daba mucho miedo: estuve allá solamente en una ocasión, en 1944 [fue en 1945], y me quedé en casa de una familia estadounidense rica, no miedo de la Elend [Miseria] en concreto, aunque supongo que los nazis me atemorizaron en 1940. Esos murales empapados de sangre –sangre por todas partes- en Cuernavaca y también en la ciudad de México: primero un mural de Rivera, de los aztecas haciendo sacrificios humanos: luego los españoles masacrando a los aztecas: luego gente siendo asesinada en lo que los estudiantes llaman C18 [siglo XVIII]: luego los españoles masacrados en la Revolución Mexicana a principios del C19: después la sangre que manaba en tiempos del buen Juárez, después Madero, Zapata, etc.: finalmente un gran mural de un guerrillero y a sus pies un campesino degollado con una guadaña (creo) y diciendo “Tierra y Libertad”. Y todos esos indios inmóviles con la mirada fija en el cielo, quietos y fanáticos, mirando al sol: demasiado rígidos e inhumanos. La ciudad de México llena de turistas, la Conferencia de Chapultepec, y el alboroto y la frivolidad: y el hotel Reforma, pero la provincia es remota, extraña, y d. h. lawrencésca. No es para mí: no para el alegre solterón judío, el amigo de parlanchines intelectuales rusos: [...] ¡Más sangre! Le queda a Trotsky o a M[a]cIntyre o a rebeldes feroces. No es bueno para liberales con

⁴⁸⁵ Nussbaum, Martha, *From Disgust to Humanity*, New York, Oxford University Press, 2010, pp. XIII-XIV. La traducción es nuestra: “Repugnancia, así descrita, parece bastante desagradable, un rechazo fundamental de la total humanidad de otra persona. Alguien podría pensar por lo tanto que esto es una base inadecuada para legislar en una sociedad democrática. [...] La política de la repugnancia discrepa profundamente con la idea abstracta de una sociedad basada en la igualdad de todos los ciudadanos, en la cual todos tienen el derecho para la protección igualitaria de las leyes. Estos dicen que el mero hecho que tu provoques querer vomitar es razón suficiente para yo te trate como paria negando a ti algunos de los más básicos derechos como ciudadano”.

piel delgada como yo. Con todo me gustó el tequila, etc. Pero al ver a un tragaespadas y tragafuegos con la cara pintada, vi lo que la alegre, horrible Edad Media ha de haber sido en Europa y por qué las ratas de biblioteca se alejaron del mundo y se encerraron en monasterios.⁴⁸⁶

¿Qué llevó a Berlin a expresarse de manera tan despectiva sobre México? Sus aseveraciones parecen una contradicción de lo que ha pretendido rescatar este trabajo: una defensa al pluralismo de valores. En el caso sobre México, ¿no acaso, está traicionando tal defensa del pluralismo de valores?, ¿no avizó ese mínimo de valores aceptados por todas las culturas y comunidades, los cuales no se deben sobrepasar? Las preguntas quedan abiertas a un sinfín de interpretaciones, dado que Berlin no anuncia el porqué de sus aseveraciones.

Por otro lado, tendríamos que considerar que Berlin es un liberal de cepa, pero también un ilustrado recalcitrante. Todo aquello que no cumpla con los parámetros mínimos de la ilustración, es tremendamente sospechoso para el pensador inglés. En el apartado anterior sustentamos que México no logró consolidarse en los principios del liberalismo: 1) la defensa de los derechos fundamentales en México sigue siendo una tarea titánica en México, por no decir, que un rotundo fracaso; 2) la igualdad ante la ley, es una quimera insostenible para la mayoría de la población y; 3) la consolidación de un Estado de derecho en sus dos etapas sigue siendo un bello ideal. Nos referimos con la primera etapa a que el surgimiento del Estado de derecho se da en los estados absolutistas, con la pretensión de protegerse el Estado de la sociedad y, no al contrario, a la sociedad del Estado. Ésta sería la segunda etapa, ya que el Estado se puede proteger de la sociedad, vendría un segundo momento, que todos y hasta el propio Estado estén bajo el yugo de la ley.

Hoy sabemos que en México no se han cumplido las dos etapas. Por un lado, el Estado mexicano es tremendamente débil que no se puede proteger así mismo. A grado tal que para algunos el Estado mexicano es un Estado fallido. Por consiguiente, la protección de los derechos y el cumplimiento de las obligaciones bajo el cobijo de la ley de los ciudadanos y del Estado sigue siendo una idea utópica en estas tierras. Si

⁴⁸⁶ Berlin, Isaiah, "Dos cartas sobre México", Letras Libres, Núm. 108, Diciembre, 2008, p. 71.

hoy dudamos de la consolidación de los principios del liberalismo. Imaginemos este país en 1945, el cual fue el México que experimentó Berlin.

Las razones pueden ser muchas y justificadas para compartir el desencanto de Berlin hacia México, entre ellas los poderes fácticos intralegales y extralegales que han acompañado a este país desde su fundación hasta el discurso posrevolucionario que no acaba de agotarse. Basta ver el México de hoy, con índices de violencia dignos de una barbarie. Tal vez, si viviera reafirmaría su postura sobre México.

Pero, ¿qué podemos considerar un poder fáctico? Vommaro y Cobes lo definen de manera magistral: “Los poderes fácticos pueden considerarse como el plexo donde convergen las relaciones interpersonales en las diferentes escalas de poder, la imbricación entre el funcionamiento formal e informal de las instituciones, las tácticas locales para intentar morigerar o legitimar las asimetrías de clase y de poder, entre otros principios importantes para el desenvolvimiento del juego social”.⁴⁸⁷

Para comprender los poderes fácticos intralegales y extralegales, Garretón establece la siguiente distinción cuando explica que los poderes fácticos:

pueden ser extra institucionales, como los grupos económicos locales o transnacionales, la corrupción y el narcotráfico, grupos insurreccionales y paramilitares, poderes extranjeros, organizaciones corporativas o medios de comunicación. Pero también existen actores que constituyen poderes *de jure* o institucionales, que se autonomizan y asumen poderes políticos más allá de sus atribuciones legítimas, transformándose en poderes *de facto*, como es el caso de presidentes (hiperpresidencialismo), parlamentos, poderes judiciales, tribunales constitucionales y las mismas fuerzas armadas en muchos casos.⁴⁸⁸

La anomalía de los poderes de *facto* determina el funcionamiento formal-oficialista y pragmático de la vida constitucional mexicana, *in nuce*, comparten el mismo crisol.

René Zoreda al respecto colige:

La transición política en México es un proceso incompleto e insoslayable, bloqueado por los “poderes fácticos”. La pregunta obligada es ¿qué debemos entender por poderes fácticos? El jurista René Zoreda define que poder fáctico “es aquél que se ejerce al

⁴⁸⁷ Vommaro, Gabriel y Helène Cobes, *Clientelismo político*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016, p. 9.

⁴⁸⁸ Garretón, Manuel, “Democratización política pendiente y transformaciones societales”, en Julio Labastida y Antonio Camou (Coord.), *Globalización, identidad y democracia*, México, Siglo XXI, 2001, p. 61.

margen del legalmente constituido. Tiene una autoridad informal y es capaz de influir políticamente sobre el poder formal. No existe estructura legal que lo dote de poder, por lo que ejerce éste más de *facto* que de *iure*".⁴⁸⁹

Los poderes fácticos como el corporativismo, el clientelismo, y la delincuencia organizada han acompañado durante dos siglos de independentismo este país, es más, el falso constitucionalismo ha solapado y utilizado estos poderes fácticos para aparentar una cierta armonía estatal, del todo ficticia, que han acompañado a este país desde su fundación hasta el discurso posrevolucionario que no se agota.

El sistema político-jurídico en nuestro país, históricamente representó el autoritarismo y cacicazgo sectoriales –un partido político único, control de las organizaciones sindicales y empresariales, de los medios de comunicación, la definición de diputados, senadores, gobernadores y por supuesto la designación de Ministros de la Suprema Corte de Justicia-, lo cual fortalecía las facultades meta constitucionales del presidente de la República y del sistema en general. Lo anterior, trajo como consecuencia que el Poder Judicial Federal ejerciera una ideología fundada exclusivamente en el discurso revolucionario.⁴⁹⁰

Ciertas perspectivas teóricas caracterizan al Estado en América Latina como una entidad que posee debilidad para homogeneizar la ley en todo el territorio y para hacerle frente a los problemas sociales más acuciantes.

El modelo de desarrollo aplicado en México descansó en un fuerte intervencionismo estatal que generó diferentes consecuencias: privilegió la formación de una burguesía nacional, primero industrial y después financiera; fortaleció el mercado interno; garantizó tasas elevadas de crecimiento económico; etcétera. La eficacia del llamado desarrollo estabilizador no fue gratuita. Su viabilidad estuvo asociada directamente a dos fenómenos: por una parte, el control corporativo que se ejerció sobre los sectores sociales (obreros, campesinos, burócratas, sectores profesionales, etcétera), quienes edificaron un peculiar pacto con el Estado que garantizaba la fidelidad y la lealtad de los primeros a cambio de que el segundo les ofreciera puestos de representación y

⁴⁸⁹ Zoreda, René, Poderes fácticos, Estado, Hegel y sociedad civil", en Pascual Orozco, Javier Díaz (Coords), *Obra Jurídica*, México, Porrúa, 2012, p. 43.

⁴⁹⁰ Avedaño, González Luis, "Ideología y ética en la función pública", en Juan Jiménez, Enrique Rabell (Coord.), *Ética y Justicia*, México, M. A. Porrúa, 2014, p. 99.

mínimos satisfactores a sus líderes y bases; y, por el otro, la cerrazón política que se instrumentó contra los opositores al régimen, que comprendió desde fraudes electores hasta represión y asesinatos.

Sin embargo, con la crisis económica de finales de los setenta y principios de los ochenta del siglo pasado, el modelo económico empezó a mostrar serias debilidades. El salvamento se encomendó a un nuevo tipo de Estado que empezó a adquirir sus signos distintivos en el sexenio de Miguel de la Madrid y consolidó sus características durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari. A partir de la premisa de disminuir las funciones y reducir el tamaño del Estado, es decir, pasar del Estado máximo al Estado mínimo, el Estado neoliberal ha instrumentado un conjunto de políticas económicas y sociales que se han dirigido a debilitar el intervencionismo del Estado, a fortalecer al mercado como mecanismo regulador de la economía y garante de la distribución de bienes y servicios, y dismantelar el pacto social posrevolucionario. El nuevo modelo estatal, caracterizado por la apertura indiscriminada de las fronteras a las mercancías y capitales extranjeros, la venta de empresas paraestatales y la implementación de programas sociales selectivos y clientelares, ha provocado, sin embargo, desastrosas consecuencias para el tejido económico y social del país: cierre de pequeñas y medianas empresas; pérdida de conquistas sociales (empleo, salario, prestaciones); profundización de la brecha entre ricos y pobres, entre otras, sobre todo porque permanecieron intactos los esquemas autoritarios del pasado. En conclusión, el estatismo orgánico de otros tiempos se transformó en un antiestatismo, pero absolutamente desorganizado e irresponsable si lo evaluamos por sus resultados.

CAPÍTULO 4. CONFRONTACIONES ANTE EL PLURALISMO DE VALORES

El capítulo cuatro es el hito de esta investigación, dado que funciona como visagra para conectar los capítulos anteriores con el último capítulo, es decir, tratar de conectar lo filosófico con lo jurídico. Sabemos que los valores en primer lugar y, el pluralismo en segundo, forman un binomio que conlleva varias problemáticas, la intención de este capítulo es abordar algunas de ellas. Nos referimos a las conexiones entre la ética con derecho y la moral con el derecho. Entre las propuestas teleológicas y deontológicas y la problemática de donde encajar a los valores. Sin embargo, primero nos enfrentaremos a las diferentes formas de pluralismo: político, social, cultural. Comprenderemos que sin la construcción unisona de tales pluralismos resulta estéril hablar de pluralismo de valores y, por consecuencia, del pluralismo jurídico como praxis. Por lo tanto, en una primera instancia indagaremos sobre la idea de valor a partir de la modernidad. Recordemos que es la postura hemos defendido en estas líneas, que la idea de valor es un problema de la modernidad, no de la antigüedad. En un segundo momento, abordaremos el concepto de pluralismo y sus diferentes vertientes. En el tercer apartado analizaremos cómo repercute la relación del pluralismo de valores con el multiculturalismo y el interculturalismo, para, por último, pretender tomar postura ante los valores, no olvidando este capítulo tiene con fin conectar la teoría con la praxis político-jurídica.

4.1 Indagación sobre la idea de “valor”

La interpretación es el proceso por el cual, en el juego de preguntas y respuestas, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación.

Paul Ricoeur.

Los valores son puntos de vista de la preferencia de determinados (o determinables) objetos (incluidos sucesos y acciones) de otros. Y los “otros” objetos, a los que se antepone algo, siguen siendo indeterminados y no se pueden determinar a través del valor.

Niklas Luhmann.

La etimología de la palabra *Axioo* significaba: “juzgo digno o justo”. *Axios* era lo digno o justo; un *axioma* es lo que parece justo. “*Áxio* es el término griego, tanto antiguo como moderno, que se traduce generalmente por «digno».⁴⁹¹ Recordemos que para los griegos no naces, sino que te haces virtuoso; no naces, sino que te haces digno, justo, prudente, fuerte, moderado. La dignidad no está intrínseca dada al ser humano, sino que hay que buscarla, es decir, hay una acción adjetivada, por lo tanto, *axioo* es utilizado como adjetivo: “cuyo significado básico en Homero es «que compensa», «que equivale al valor de», «calculado para satisfacer», «de gran valor», es frecuente hasta el griego tardío. Después de Homero, el término normalmente significa «que vale», «que merece», «digno de», a menudo con connotación moral”.⁴⁹²

Platón fue el primero en dar cuenta de la inmediatez entre las ideas y el ideal, tenemos acceso a las ideas mismas y como el ser humano tiende al bien busca la perfección. No obstante, sería un error confundir en la antigüedad, como hoy se toman como sinónimo: bien y valor.

Sería un error sustituir sin más el concepto de valor por el concepto de bien y afirmar que ya desde el siglo IV a.C. Platón hizo una filosofía del valor en el fondo de su *Teoría de las ideas*, pues, como intentaremos explicar, aunque con el concepto de *bien* los filósofos griegos y medievales parecen referirse a la misma dimensión de la realidad a la que se refieren los filósofos de valor a principios del siglo XX con el concepto de valor, existen notables diferencias entre lo expresado por uno y otro concepto. Lo que

⁴⁹¹ Fullat, Octavi, *El pasmo de ser hombre*, Estado de México, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2008, p. 195.

⁴⁹² Santa Cruz, María Isabel, “Conócete a ti mismo y cuida de ti mismo: El Sócrates de la *Apología*, *Critón*, *Alcibíades I*”, en Carmen Trueba Atienza y Sergio Cortés (Eds.), *Dignidad*, Ciudad de México, Antropos, 2018, p. 23.

principalmente los separa es la importante diferencia que existe en la forma en que cada uno entiende de la relación del *ser* y el *valer*, pues mientras que para los antiguos y medievales la realidad misma está dotada de valor, es decir, identifican el valor con el ser mismo de las cosas, para la filosofía de los valores la realidad en si misma se encuentra desvinculada del valor: *ser* y *valor* son dos dimensiones distintas y en principio independientes.⁴⁹³

Como menciona, de la Torre, lo que permite ver el mundo como realidad, y más precisamente como “hecho”, es precisamente el concepto de sustancia para los antiguos y, por consiguiente, su valor no estaba puesto duda. Tal vez, una relación más concreta sería entre ser y deber, no entre ser y valor, como anuncia de la Torre, el valer ya estaba intrínseco al binomio ser y deber ser, el valer realmente no fue un problema para los antiguos.

Berlin no percibe de manera clara el concepto de sustancia en la antigüedad. Esto es perceptable cuando anuncia que son dos de las “ideologías” más importantes de Occidente, las cuales se convirtieron en utopías. Llama la atención que utilice una “idea” moderna como “ideología” para referirse a la antigüedad. Donde anuncia que los “valores” dominantes durante casi tres milenios son la verdad, la búsqueda y el descubrimiento de la verdad”.

Me propongo hablar acerca de los dos tipos de ideología occidental que a mi parecer se confrontan una a la otra en el mundo moderno. En una de estas ideologías, que pienso han desempeñado un papel dominante en el mundo occidental durante casi tres milenios, los valores principales son la verdad, la búsqueda y el descubrimiento de la verdad, y esto naturalmente acompañado de respeto por aquellos que hacen las cosas bien, ya sea por adquisición de conocimiento o por el logro de algo en el reino de la práctica. Lo que fue admirado en el mundo occidental, y mostrado como ejemplo, fue el logro de pensamiento o acción, desde los días de Homero o los profetas hebreos y quizás desde antes, hasta bien entrado el siglo XVIII.⁴⁹⁴

⁴⁹³ de la Torre, Carlos, *La recepción de la filosofía de los valores en la filosofía del derecho*, México, UNAM/IIJ, 2005, p. 17.

⁴⁹⁴ Berlin, Isaiah, “Decadencia de las ideas utópicas en Occidente”, en *Vuelta*, Núm. 112, Marzo, 1986, p. 17.

La duda que surge inmediatamente, ¿qué tan “adecuada” o “inadecuada” es la explicación de Berlin sobre los antiguos cómo una ideología? Como hemos tratado de mostrar el pensador oxoniense utiliza “conceptos” o, mejor dicho, “ideas” modernas para repensar a los antiguos. Por lo cual, utiliza sin mayor reparo el concepto de “valores” para anunciar precisamente los supuestos valores de los antiguos, cuando sabemos que tal utilización terminológica tendría varios inconvenientes, como ya hemos tratado de mostrar. Si los supuestos valores de verdad, su búsqueda y descubrimiento son valores, Berlin soslaya que es así debido a que Bien y Verdad están unidos por el concepto de sustancia, pero no debido a que sean valores. Consecuentemente, después Berlin anuncia los valores del mundo moderno:

Después de eso parece emerger una nueva constelación de valores, cuando el respeto es concebido a virtudes que no fueron contempladas como tales en períodos previos, tales como, por ejemplo, sinceridad e integridad. Hasta donde yo sé, nadie en el Occidente antes del fin del siglo XVIII fue registrado por sus alabanzas a alguien que sinceramente apoyaba una visión que él, el observador, creyó falsa. [...] Otro valor que parece comparativamente reciente es, por ejemplo, nuestro respeto por, o interés en, la verdad como tal. [...] La visión tradicional, desde Platón en adelante, es que la verdad es una, el error tiene muchas caras, sólo la unidad es buena, la multiplicidad es siempre mala.⁴⁹⁵

Los valores de sinceridad e integridad que anuncia Berlin del mundo moderno, no concebidos en el mundo antiguo, hablan de que el mundo se abrió a otras concepciones, aunque alguien considere la creencia de otro como falsa, puede admirarlo por su devoción y ahínco al defender su creencia, por lo cual, ese mismo hecho, le producía el valor de ser un hombre íntegro que se juega la vida por sus ideales. Esta idea sería inaudita y absurda para los antiguos: “Sé que es mentira, pero te lo digo con la mayor sinceridad”. Desde nuestra interpretación el mundo antiguo con el concepto de sustancia se vino abajo, al justificarse en el mundo moderno que la

⁴⁹⁵ *Ibidem.*, p. 17.

verdad reside en el sujeto, no en los objetos. Otro valor que resalta Berlin es la idea de verdad, para los antiguos era una sola verdad y una forma para llegar al bien, por lo cual existía una negación y descrédito a otras posibilidades de verdades. La modernidad abre ese abanico, el interés de los modernos por otras formas de valorar la verdad son respetadas y hasta admiradas. Si se reconoce el pluralismo de verdades, *ipso facto*, se legitima el pluralismo de valores.

Es decir, la distinción radica es que en los griegos era un cúmulo de factores que determinaban la armonía de la *polis*. De ahí que la tradición deduzca que los griegos no inventaron el Derecho (*Ius*), al no necesitarlo. El concepto *nomoi* (ley) abarcaba una variedad de apéndices que funcionaban como acicate para el buen vivir de los griegos. Sabemos que ante una comunidad que busca la virtud (*areté*), no es necesario crear un sinfín de normas descriptivas codificadas. Si tenemos acceso a la recta razón, el deber ser es un descubrimiento, no una invención. Los estoicos defendían también estas ideas.

En *The stoic idea of the City*, Schofield insiste en el origen estoico de la idea de que la ley es simplemente la recta razón que prescribe lo que debe ser hecho o evitado (Schofield, 1999: 68-69). En efecto, a diferencia de la idea tradicional de la ley, entendida como la ley de alguna comunidad o ciudad-estado, para la cual la autoridad de la ley se deriva del acuerdo de la ciudad o la comunidad o la voz del estado en cuestión, para los estoicos, la autoridad de la ley emana de la recta razón. Esta última es concebida de una manera sustantiva, no formal, en la medida que va más allá de la mera capacidad de inferir o juzgar la validez de las inferencias, y está adherida a un conjunto de valores. Para los estoicos, la razón dirige el curso del universo como un todo, y a los seres racionales en lo que ellos deben hacer o no hacer. La ley es entendida como algo interior y semejante a la voz de la consciencia, es decir, algo muy próximo a la ley moral [...].⁴⁹⁶

Creemos que Schofield confunde, lo que aquí hemos insistido desde las primeras páginas, la diferencia entre idea y concepto. Las ideas no necesariamente tienen una relación con los hechos, al contrario de los conceptos, en los cuales debe existir una relación intrínseca. Los hechos determinan la significación. Por consiguiente, la ley

⁴⁹⁶ Trueba, Carmen, "Una aproximación al cosmopolismo de M. C. Nussbaum", en Dulce Granja y Gustava Leyva (Eds.), *Cosmopolismo*, Barcelona, Anthropos, 2009, p. 184.

como idea entendida por Schofield, es un concepto. Por lo cual, la ley en los estoicos sería un principio que determina la actuación de la recta razón por ello prescribe lo que debe ser hecho, con la posibilidad de ser evitado. Los principios controlan el actuar como un hecho, así controlan toda la cadena de acciones que se podrían desencadenar al no dar cuenta de los actos correctos.

Para la recta razón la ley es un hecho que se tiene que cumplimentar, no está criterio del destinatario poner en duda ese hecho. La ley es un hecho para los griegos y para estoicismo porque ese hecho ya está determinado por el concepto sustancia. Es decir, el sentido ya está dado, lo cual determina el fin. Por el contrario, como anunciamos en el preludio, en la modernidad se parte de manera contraria, el fin determina el sentido de las cosas, en el caso de la ley, determinaría el fin ésta. Por ello, es importante hacer la distinción, entre antigüedad y modernidad. Otra de tales distinciones es en relación al cómo sabemos y obramos sobre el mundo: “La situación cambia con el concepto de saber y obrar que la modernidad instaura a partir de Maquiavelo y de F. Bacon. La emancipación de la acción política respecto de la moral por parte del primero y la instauración del método tecnocientífico empirista desgajado de la metafísica por parte del segundo generan las dualidades hechos-valores, ciencia-ética, necesidad-libertad, en las que inevitablemente habría de emerger un problema de relaciones y prioridades entre ambas”.⁴⁹⁷

Aunque Berlin es consciente que existen puntos de inflexión entre la antigüedad y la modernidad, él no comprende que es debido al concepto de sustancia. Aunque, nuestro pensador define de manera acertada los “puntos de inflexión”, al decirnos que “son marcos de conceptualización que cambian la significación de las ideas”, no repara en dicho concepto.

Podríamos aseverar que las ideas pretenden ser atemporales, pero los conceptos ponen en jaque esa atemporalidad. Los conceptos, por el contrario, son temporales. Al respecto, atibamos dos posibilidades fundamentales para los conceptos. La primera, es que fundan acontecimiento cuando irrumpen en las ideas y, después, pueden desvanecerse, es decir, funcionan como mediadores evanescentes. Aquí ubicamos a

⁴⁹⁷ Gómez-Heras, José Ma., *Bioética y ecología*, Madrid, Editorial Síntesis, 2012, p. 19.

Arendt y Schmitt, como lo indagamos en apartados anteriores. La segunda, los conceptos son temporales, al contrario, permaneciendo como representaciones o imaginarios sociales mientras sean legitimados por aquellos observadores de la realidad.

Entonces está hay un punto de inflexión entre hechos y valores. Lo que antes era un hecho que no se ponía en duda, en la modernidad al ponerse en duda, se crea la valoración al dudar de ese hecho. Kozlarek sintetiza la reyerta a través de Weber: “Weber identifica el problema de los valores claramente como problema moderno, como resultado de la racionalización y del desencantamiento. Sin embargo, esto no significa que los valores desaparezcan simplemente. El problema parece ser más bien una suerte de “politeísmo”, esto es, la pluralidad de valores y la conciencia de que ello provoca uno de los malestares de la modernidad”.⁴⁹⁸

El hito no es que a la antigüedad no le haya preocupado los valores, sino que estos simplemente estaban dados: El problema no era con el “hombre” que defendía y creía en una serie de valores. Obviamente, en la modernidad, al poner en duda el “sujeto” esos valores dados, se conflictúa sobre cómo se constituyen esos valores y, por consiguiente, se abre la puerta a la autocreación de los mismos y, con ello, se detona su propia la inconmensurabilidad. Al pretenderse el imperio de la razón sobre las creencias, el pluralismo de valores produce un malestar.

De Giorgi sugiere que hay un punto de inflexión entre los antiguos y los modernos que atiza esta crisis:

Para los griegos, así como para los romanos, pero también para los primeros iusnaturalistas, era claro qué cosa significaba deber ser, en el sentido que era claro qué cosa era el deber ser. La cuestión se vuelve más compleja cuando las viejas certezas vienen puestas en duda y se comienza a preguntar cuál sea la naturaleza de la naturaleza y después cuál sea la naturaleza de la ley o la naturaleza de la razón. Porque finalmente se ve que la idea de naturaleza no es natural, sino que es una construcción y

⁴⁹⁸ Kozlarek, Oliver, *Crítica, acción y modernidad*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004, pp. 151-152.

se ve que esta construcción puede ser religiosa, moral, política, económica y luego transformada en conocimiento o en norma. Podemos concluir que también las decisiones de los juristas están ya decididas.⁴⁹⁹

Las “viejas certezas” se ponen en duda; los antiguos no dudaban que podían acceder a la primera naturaleza, lo justo natural determina lo justo humano en Aristóteles, en Santo Tomás a través de la *sindéresis* accedemos a las *leyes divinas* para dar cuenta de las *leyes naturales* y, por lo tanto, “descubrir” las leyes humanas. La modernidad ya no cuenta con esta inmediatez, por, ello tiene que crear “segunda naturaleza”, no es ya la verdad, pero sí naturaleza objetiva, verosímil, justificable. Dar cuenta de los valores no es acceder a la primera naturaleza, es crear segunda naturaleza objetivada, verosímil, lo cual justifica el actuar humano.

La creencia de inmediatez al deber ser por parte de los antiguos fue una razón para que el conflicto entre valores no fuera un problema para ellos. Es más, la noción de valor no jugó un papel importante en la propia filosofía.

A decir verdad, la noción de valor es moderna y ni siquiera originalmente filosófica, apareciendo como tal en las canteras de la economía filosófica, concretamente en el siglo XVIII, tanto en Francia como en Inglaterra. La acepción filosófica y ética del valor quizá empieza a forjarse cuando, a fines de dicho siglo, Kant mismo introduce su noción de «ideas» (o ideales) trascendentes en relación con el ámbito de la ética y la metafísica. El paso que luego da Nietzsche es adicional, desarrollar su teoría de los valores en dirección de una «filosofía de la vida», la que también tiene su influencia sobre la obra del fenomenólogo Max Scheler y su «ética material de los valores».⁵⁰⁰

Recordemos que hubo un concepto esencial que acompañó a los antiguos desde los presocráticos, Platón, Aristóteles, los romanos, la escolástica y la época aristotélica tomista, nos referimos al concepto de “sustancia”.

La filosofía aristotélico-tomista no busca realmente dirimir la controversia entre ser y valor. Si acaso busca una fundamentación ontológica del bien, que como sabemos con

⁴⁹⁹ De Giorgi, Raffael, *Los derechos fundamentales en la sociedad moderna*, México, 2015, pp. 190-191.

⁵⁰⁰ Rizo-Patrón, Rosemary, *La agonía de la razón*, Madrid, Anthropos, 2015, pp. 334-335.

posterioridad, serán sinónimos bien y valor. Recordemos que para Santo Tomás tendemos al bien. Al pertenecer el “bien” como los cuatro constitutivos trascendentales del ser, (con la unidad, la verdad y la belleza), al tomismo le interesaba una metafísica del ser. No pretende sostener que el bien tiene una objetividad empírica. Esquivel lo colige con mayor claridad y erudicidad.

El neotomismo supera la dualidad valor y ser, pues los valores quedan, por decirlo así, anclados en el ser, pero claro está que no se trata del ser empírico objeto de las ciencias, porque ello significaría relativizarlos. Se trata del ser metafísico que con su absoluta necesidad les asegura aquí su absolutividad. Aquí no se habla del valor, sino del “bien” como uno de los trascendentales del ser (los otros serían: la unidad, la verdad y la belleza) o sea que se le entiende como una propiedad esencial del ser.⁵⁰¹

Por lo cual seguimos en el reino del ser como sustancia. Para Hegel, según Gadamer, también comparte que la sustancia es la contraposición entre la filosofía antigua y moderna: “Ésta es [la autoconciencia], según Hegel, la deficiencia de la conciencia filosófica de la antigüedad: que el espíritu está aun enteramente inmerso en la sustancia –o dicho en términos hegelianos: que la sustancia es el concepto sólo «en sí»-, que aún no se sabe en su ser-para-sí, como subjetividad, y, por tanto, aún no es consciente de que al concebir lo que ocurre se encuentra a sí mismo”.⁵⁰²

Recordemos que Hegel distingue entre:

- 1) Voluntad sólo “en sí” (*an sich*) Aquello que la voluntad realmente quiere, aunque puede que no sea lo que realmente quiere. (Desde los griegos: “idiotes” vivir ensimismado en nosotros mismos).
- 2) Voluntad sólo para sí (*für sich*): Aquello que la voluntad de hecho quiere, aunque puede que no sea lo que realmente quiere.
- 3) Voluntad en sí y para sí (*an und für sich*): La coincidencia de lo que la voluntad realmente quiere con lo que de hecho quiere.

Vale la pena detenerse en indagar sobre las voluntades en Hegel, porque aclara la postura que queremos defender en este trabajo en relación a los valores. La *voluntad*

⁵⁰¹ Esquivel, Javier, *Racionalidad jurídica, Moral y Política*, México, Fontamara, 2001, p. 81.

⁵⁰² Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 2011, pp. 16-17.

en sí, en la antigüedad, estaba determinada en el acceso, supuestamente al “deber ser”, se daba por sentado, que es lo que la voluntad realmente quiere y, por el contrario, no se ponía en duda si realmente es lo que quería; por consiguiente, no existía un sujeto como lo entiende la modernidad. En la *voluntad para sí*, la modernidad crea un sujeto, un sujeto que ya de hecho sabe lo que quiere, aunque, evade lo que realmente debe querer. Por lo cual se multiplican los valores y, aunado a ello, las diferentes interpretaciones: relativismo moral, monismo moral, pluralismo cultural, pluralismo jurídico pluralismo de valores, multiculturalismo, interculturalismo, plurinacionalismo, interculturalismo, etc. Pero el gran ideal hegeliano es *la voluntad en sí y para sí*. De ahí la máxima: “Lo real es racional y lo racional es real”. Es decir, el “deber querer”, armonizar lo deseado a lo deseable. La dialéctica del mundo real (del deber ser) con el mundo razonable del es. Lo que quieren mis deseos (lo deseado) como yo en una síntesis, con lo que realmente debo desear (lo deseable) en el mundo real.

Así, Hegel dice que “lo que es real puede actuar”. *Wirklichkeit* (realidad efectiva): es la realidad que actúa. Traducir *Wirklichkeit* como “realidad efectiva” es incorrecto, dado que la palabra alemana *wirklich* significa “real”, procede de *wirken* que significa “actuar”. De modo que “real”, en este sentido, es lo que tiene fuerza energética y capacidad de acción. Lo correcto sería traducir *Wirklichkeit* como “real efectivo”, no como realidad, dado que Hegel es creyente como Kant que no podemos ir a las cosas mismas (*Ding sich*), es decir, a la realidad misma.

Lo “real efectivo” es la fuerza de lo que hay. Cuando más “real efectivo” se tiene, también, más capacidad de actuar sobre los reales inferiores. Es lo que entiende por “comprender” Hegel. Así, lo aclara Berlin:

Comprender no es simplemente aceptar, sino desear activamente lo que se comprende, porque ser comprendido es pasar a ser parte de aquel que comprende, parte de sus propósitos, sus metas y avances hacia un objetivo. [...] Comprender por qué las cosas no pueden ser de otro modo es desear que no sean de otro modo, porque comprender las cosas es comprender las razones de ellas. Es simple locura desear que las cosas sean de otro modo que como racionalmente deben ser.⁵⁰³

⁵⁰³ Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad: seis enemigos de la libertad humana*, México, FCE, 2004, pp. 120-121.

Las razones de porqué Berlin considera un enemigo de la libertad humana a Hegel, ya las anunciamos, la principal, el ser humano se vuelve simplemente en una herramienta o engrane en pos de la consumación del Espíritu Absoluto (el Estado).

Sin embargo, es aleccionadora la enseñanza de hegeliana de la *Wirklichkeit* (real efectivo). Simplemente, en México no hemos tenido la capacidad de crear “real efectivo”, por lo contrario, creamos mundos que no existen, mundos mágicos, ficticiales. En relación al Derecho (o Ciencia Jurídica) los romanticismos legales no dan cuenta de lo “real efectivo” de México. Las propias constituciones como diría Alexy: son romanticismo legal en estas tierras. No obstante, ya hemos hecho la crítica a Hegel en relación a su dialéctica, a través de Dussel, y su idea de la “analética”. Dussel nos advierte que la dialéctica hegeliana es un círculo vicioso en beneficio de los que sustentan el poder, dado que una tesis solamente reconocerá una antítesis con la misma fuerza de ejercicio del poder, para fundar una nueva síntesis. Y, por supuesto, aquellas antítesis que no ejerzan ese poder son excluidas. Nos referimos a premisas o discursos de defienden la legitimación de los excluidos, de los sin voz, de las minorías. Incluir estos discursos es para Dussel dar cuenta de una auténtica “analética”.

No obstante, Gutiérrez contextualiza los tiempos inciertos y de incertidumbre que vivió Hegel, que tal vez podrían haber determinado la necesidad de lo “real efectivo”.

Si volvemos la vista al momento actual, encontramos que al derrumbarse el edificio ético que Hegel aún tuvo ante sus ojos, la sociedad ya no reconoce nada ante lo cual tenga que responder: la responsabilidad se ha vuelto arbitraria y manipulable. En la condición en la que se encuentran las sociedades y el Estado de hoy, en medio de una pluralidad de valores de los que nadie puede decir cuáles y para qué situación valgan, el actuar responsable se ve sustituido por un instintivo andar a tientas centrado en la verdad propia, que no es tan individual como parece y sí más bien algo estandarizado que sigue marcadas tenencias. Cuando uno no sabe si se escoge entre posibilidades igualmente buenas o igualmente malas [...], carece de importancia entonces la elección.⁵⁰⁴

⁵⁰⁴ Gutiérrez, Carlos, *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI, 2008, p. 59.

Es cierto que, bajo tal incertidumbre ante la llegada de la modernidad y el enaltecimiento de la libertad moderna o negativa, entendida como ningún tipo de interferencia sobre las decisiones y deseos del individuo funde un mundo mejor. Dejar en la discrecionalidad del ser humano el destino, no sólo de otros hombres sino del planeta entero. Actualmente los estamos viendo con la destrucción del planeta con el calentamiento global, la aniquilación de la flora, la fauna y el reino animal. La libertad negativa suena muchas veces excesivamente antropocéntrica y aniquiladora. Por consiguiente, volvemos a la discusión de un tercer tipo de libertad, la republicana, donde enaltece que antes de dar derechos educa en las obligaciones. De ahí que sea prioritario consolidar la libertad de autonomía, sin dejar fuera a la libertad negativa, pero sí como un puente que se entreteje al unísono. México no lo ha logrado, ahí está manifiesta la catástrofe.

Al dejar atrás el dogma de la sustancia y poner en el centro al sujeto, sin ningún tipo de fundamento más allá de sí mismo, de su propio yo, las interpretaciones se multiplican al dejar atrás una filosofía de lo “uno” y, por consiguiente, el axioma de la inmediatez del “deber ser”. Es inevitable el punto de inflexión entre antiguos y modernos. En el campo jurídico repercutió de manera total en la creación de un sistema jurídico. Al no estar predeterminado el “deber ser”, que se manifiesta en el presente con la certeza del pasado en los antiguos. Los modernos quieren crear un presente postergado en la quimera del futuro.

Habiendo abandonado la inmediatez de las conexiones a las cuales estaban habituados los antiguos, los modernos han debido especializarse en la construcción de las teorías del conocimiento y ya que en la sociedad moderna el futuro es el problema más relevante del presente, y ya que en todos los lugares del actuar social se sabe que los futuros pueden ser no sólo diferentes de los pasados, sino diferentes entre ellos, los juristas están siempre más desorientados. Encontrar una determinación del deber ser es siempre más difícil: su colocación en el futuro es siempre más problemática. Los juristas tratan el deber ser ahora como una dimensión temporal que esconde en sí la unidad de la diferencia de pasado y futuro, ahora como determinación que surge de la voluntad de todos los asociados de construirse certezas para su futuro y de confiar al derecho su gestión.⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ De Giorgi, Raffael, *Los derechos fundamentales en la sociedad moderna*, México, 2015, p.191.

La inmediatez de las conexiones de los antiguos, como hemos indagado, en las primeras líneas de esta tesis, se debió a una filosofía de lo uno. Donde dualismos, como: pasado-presente; presente-futuro; pasado-futuro; temporal-intemporal; ser-deber ser; ser-valor; presencia-representación; y, obviamente, tradición-modernidad, etc., no eran un problema para los antiguos; como sí lo son para los modernos. Los griegos no tenían un concepto de tiempo, de pasado y mucho menos de futuro; sino era un eterno devenir de la sustancia. Esto se hace manifiesto en su interpretación sobre lo trágico, en contraposición de lo que comprendemos como trágico en la modernidad. Por supuesto que, desde la modernidad, la contemporaneidad, la posmodernidad y la transmodernidad, pueden hacerse lecturas comparativas sobre la antigüedad tratando de mostrar que sí existieron tales dualismos. Y, en absoluto, dudamos de su justificación y argumentación. Solamente queremos anunciar que pueden caer en un anacronismo, es decir, forzar a decir a los antiguos, aseveraciones que ellos no pensaron desde conceptualizaciones, ideas y lugares epistémicos actuales. Aquí, encontramos una de las críticas más significativas que ha recibido la historia de las ideas y, por supuesto, la historia de las ideas berliniana. La historia de las ideas de corte moderno, por supuesto, interpuso tales dualismos para comprender el pasado desde el presente y construir un futuro. En la búsqueda de ideas abstractas para comprender un todo; es decir, de “modelos” los cuales al no darse en contextos determinados se tachaban de “desviaciones”. Pero el “modelo” en sí mismo no se ponía en duda, era un axioma que se convertía en dogma. El error está en otra parte. Es por ello, que es posible hablar desde la modernidad de: libertad antigua-libertad-moderna; libertad positiva-libertad negativa; barbarie-civilización, ilustración-romanticismo, premoderno-moderno, colonia-virreinato, conquista-invenición (Ejemplo, América hispánica).

Al respecto, Sánchez Meca arguye que la consecuencia de pasar de una postura sustancialista a una formalista provocó la creación del Estado-maquina burgués como un efecto colateral de la razón moderna:

En el lado de lo que podríamos llamar «efectos colaterales» [de la razón moderna], [fue] la creación del nuevo Estado-maquina burgués que sustituye al absolutismo feudal, y la

ruptura de los vínculos comunitarios y el aislamiento de los individuos que ello genera. También son graves algunas consecuencias Revolución francesa, reduce las asociaciones humanas a la mera coexistencia mecánica y externa de unos ciudadanos con otros, [...] Es una razón que se limita a ejercerse como un conjunto de operaciones funcionales y que, por tanto, no es ya capaz de explicar por qué opera así y, sobre todo, con que fines opera. Estas son cuestiones a las que ella no puede responder.⁵⁰⁶

Al ser un presupuesto que la recta razón da cuenta de la ley, la inmediatez al “deber ser” estaba dada de *facto*. Por lo cual, podríamos afirmar que no fue una tarea filosófica preocuparse por desarrollar lo que, posteriormente, se denominaría “Axiología” en las postrimerías del siglo XIX.

Como Ricardo Maliandi recuerda en su artículo «Axiología y fenomenología», la «filosofía de los valores» – que no alude a una disciplina filosófica determinada ni a una específica corriente de investigación– se inicia hacia finales del siglo XIX como una reacción al clima del positivismo decimonónico en vistas a retomar, desde una nueva perspectiva, las cuestiones tradicionales de la filosofía y de la metafísica que el positivismo había querido precisamente liquidar. Aun cuando su origen se detecta en las corriente neo-kantianas anti-positivistas, bajo la égida de los trabajos de un neokantiano de primera generación, Rudolf Hermann Lotze (1826-1909), también se inspira en la obra de Federico Nietzsche (1844-1900) [...] El pensamiento de Nietzsche busca reemplazar esta historia del platonismo por otra, en la que han de imperar otros «valores» o «perspectivas» a través de los cuales la realidad se vea bajo la óptica menos *sancta*.⁵⁰⁷

La interpretación de Maffesoli sobre el imaginario de la modernidad es asaz interesante. Anuncia que los tres conceptos que determinan en imaginario moderno son: separación, sustancialismo y perfección. En relación al primero, la separación, sustenta que esta se originó en San Agustín, que busca “separar” el mundo de las tinieblas, del mundo de la luz. No en vano su obra magna *La ciudad de Dios*, es una separación entre la ciudad de Dios y la ciudad mundana del hombre que se pierde en

⁵⁰⁶ Sánchez, Meca Diego, *Modernidad y romanticismo*, Madrid, Tecnos, 2013, p. 13.

⁵⁰⁷ Rizo-Patrón, Rosemary, *La agonía de la razón*, Madrid, Anthopos, 2015, p. 334.

el pecado y el mal. Si el hombre aspira a la ciudad de Dios debe “separarse” de la vida mundana y pecaminosa. De ahí viene la palabra laico, *laicus* designaba al lego, en tiempos del cristianismo denominará al cristiano que no pertenece al clero, que no quiere resguardarse en los monasterios, para vivir como manda la ciudad de Dios, y para evitar caer en la tensión).⁵⁰⁸ Por lo cual, el hombre tiene a separar lo que es Dios de las cosas que no son de Dios. Lo que llama la atención en Maffesoli es que dice el sustancialismo es una característica del imaginario de la modernidad. Contrario a lo que hemos venido sosteniendo en estas líneas, pero este sustancialismo se da desde el sujeto para determinar su mundo, no como determinación ontológica del hombre, que todavía no es sujeto, en la antigüedad. Y, por último, la perfección del sujeto, para sí mismo, como individuo, no para la comunidad.

La idea de sustancialismo es algo que tiene consistencia, a algo en lo que hay sustancia. El fundamento del sujeto es el sustancialismo. Dicho de otro modo, es el paso de un ser en infinitivo a un ser nominal. Algo que está, algo que siempre va a escapar a la *impermanencia*. Separación, sustancialismo y una tercera palabra clave, de la búsqueda de la salvación que, aplicada a lo que nos interesa, corresponde a un ideal de perfección. Todo el proceso educativo, todo aquello que nos hace humanos es un ideal de perfección: hay que ser perfecto. No digo que esto sea una realidad, lo planteo como una tensión. Lo propio de esta perfección es que sea una perfección individual.⁵⁰⁹

Éste último postulado de la perfección egocéntrica la compartimos en su totalidad como determinante de la modernidad.

Lo cierto, es que la modernidad es quién se cuestiona si los valores se descubren o se inventan. Por lo antes dicho para los antiguos los valores se descubren en el ser de la sustancia que determina el deber ser. Y que para la modernidad los valores se inventan. Para Putnam en relación a cuestión nos aclara.

Creo que el primer filósofo moderno que planteó la cuestión de si los valores –los jurídicos, así como los morales– «se crean o se descubren» fue, en cierto modo, Hobbes. Según la concepción de Hobbes, los valores morales y los jurídicos son en esencia de

⁵⁰⁸ Cfr. Ana Teresa Martínez, *Laicidad y secularización*, México, UNAM/IIJ, 2013, p. 13.

⁵⁰⁹ Maffesoli, Michel, “Yo es otro”, en María Cristina Laverde, Gisela Daza y Mónica Zuleta (Eds.), *Debates sobre el sujeto*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2004, p. 24.

la misma clase, y tanto los juicios morales como los juicios del derecho pasan a ser intersubjetivamente válidos cuando «el soberano» declara que lo son. [...] Se podría decir que Hobbes no era sólo un positivista jurídico, sino también un positivista moral de una clase poco común.⁵¹⁰

Es interesante la aseveración de Putnam, al considerar que Hobbes sostiene un positivista jurídico al sostener que valores morales y jurídicos son de la misma clase, es decir, son una invención. Compartimos del todo esta afirmación; sólo añadiremos que tal vez Hobbes tenga un pie en el iusnaturalismo y, otro, en el iuspositivismo. Es más, Hobbes es el trasvase entre un iusnaturalismo teológico a un iusnaturalismo racional, en pos de un iuspositivismo. Al respecto Berlin, nos dice que Marx, estaría en la misma tesitura de un positivismo, al sustentar que los valores no se pueden ver separados de los hechos.

Marx estimaba que los valores no pueden contemplarse aislados de los hechos, sino necesariamente en dependencia del modo en que se miren los hechos. La verdadera aprehensión de la naturaleza y de las leyes del proceso histórico ha de establecer, sin la ayuda de las normas morales conocidas independientemente, a un ser racional cuál es el paso que ha de dar, esto es, cuál es el rumbo más en consonancia con los requerimientos del orden al que pertenecen.⁵¹¹

Como hemos aseverado sobre la distinción entre “historia de las ideas” y la “historia de los conceptos”, nos lleva siempre discutir desde los márgenes. Los valores para los griegos fue una idea; pero no un concepto; por el contrario, para los modernos la sustancia fue una idea, pero un concepto. Lo que fue un concepto es el “bien”. Sin embargo, una discusión filosófica más profunda sería si las ideas determinan los conceptos, o, los conceptos determinan a las ideas, y qué papel juega la ideología en esta confrontación.

Por ejemplo, los valores religiosos, son una idea que cuando se convierte en creencia tiene un peso mayor que los conceptos sistematizados y racionales.

⁵¹⁰ Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Madrid, Paidós, 2004, p. 117.

⁵¹¹ Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2003, pp. 30-31.

Los valores religiosos no se desarrollan ni se mantienen fuera de la vida en grupo. Se desarrollan y duran al máximo cuando están enraizados profundamente en las realidades básicas de la experiencia del grupo, en los acontecimientos extraordinarios o repetidos en que la familia adquiere más conciencia de sí misma. [...] Entre los valores religiosos más importantes para la familia está, en primer lugar, esta consciencia de Dios en los acontecimientos normales y repetidos y en las crisis de la vida. Más allá, y en parte basado en estos primeros valores elementales, está el sentido de una Finalidad, de un Plan Grandioso. La finalidad significa orientación y la orientación implica un código y unas normas de conducta.⁵¹²

El creyente religioso no sigue ese código de conducta porque sean conceptos reflexionados y racionales, sino que simplemente fueron inculcados por un grupo. Ciertamente cuando tales ideas las quieres conceptualizar de manera razonable, viene la duda y, por consiguiente, el agnosticismo o el ateísmo. Entonces los valores no pueden verse aislados de los hechos. Los hechos que le importan al creyente, son determinados por la idea que tiene de Dios. Porque él determina los hechos. Sin embargo, hemos llevado demasiado lejos el argumento de Marx; muy probablemente, él no se refería en su aseveración a la religión, dado su ateísmo.

Aquella afirmación que la historia de la filosofía hasta la fundación de la modernidad y el Estado moderno, son citas a pie de página de la filosofía de Platón, no resulta baladí. Por lo cual, ante el desencanto de que ese ideal intrínseco al ser humano en pos del “deber ser” se pone en duda. La semilla de la duda la había puesto el mismo Kant, al sentenciar que no podemos ir a las “cosas mismas” (*sich ding*), sino que los imperativos categóricos simplemente eran máximas para la acción, no la acción misma.

Sin embargo, a mediados del Siglo XIX el positivismo de corte compeano hizo si llegada. La filosofía se transformó al traicionar alguno de sus axiomas antiquísimos, como: la filosofía no se corrobora ni es acumulativa; la defensa de un método deductivo; la lógica es una herramienta para el pensar correcto, no un determinante del mismo, la filosofía no demuestra nada, simplemente muestra, justifica. En relación

⁵¹² Swift, Arthur L., “Los valores religiosos”, en *La familia*, Barcelona, Península, 1998, pp. 115-120.

a la filosofía del derecho compartimos que sí es una disciplina que le dio objeto de estudio Hegel. Es decir, Hegel es el padre de la filosofía del derecho al darle una identidad distinta a la filosofía moral y política. Precisamente utilizando su dialéctica: 1) como tesis del comunitarismo aristotélico que da cuenta de una ciencia política; 2) como antítesis el derecho natural individualista teológico-racional y 3) la síntesis, tomando los elementos positivos de una y otra, y desechando lo que se tenga que excluir: de la ciencia política recupera el sentido histórico y comunitario; del derecho natural la libertad del hombre y el sentido revolucionario. Dando como síntesis la filosofía del derecho. Es por ello, que la Filosofía del Derecho de Hegel es fundamentalmente una Teoría del Estado.

Sin embargo, la independencia como disciplina de la filosofía del derecho duró poco. Los cimientos de ésta los había puesto Hegel en 1821 con la publicación de *Los principios de la filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política en esquemas* («Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse»). El positivismo lógico también hizo mella en la filosofía del derecho. La consolidación del positivismo a partir del siglo XIX trajo consigo el surgimiento de otra disciplina esencial de la ciencia jurídica: la Teoría del Derecho.

La teoría del derecho surge a mediados del siglo XIX como resultado de los esfuerzos por elevar el conocimiento jurídico al rango de ciencia. Para ello trató de ajustar el objeto de las ciencias naturales (los fenómenos naturales) y el método del conocimiento (empírico-inductivo) al estudio del derecho. Dadas las diferencias con los objetos naturales, la teoría del derecho acudió a la lógica como medio de explicación objetiva y universal de cada institución jurídica. [...] Esa teoría del derecho prescindió de los valores, la sociología, la política para dar cuenta del derecho. Desconoció, así, su carácter cultural y relativo, y se centró en el derecho que es, el derecho existente, el derivado de un acto de voluntad, esto es, en el derecho positivo.⁵¹³

Como menciona Estrada, la Teoría del Derecho prescindió de los valores, de la sociología y la política para dar cuenta del Derecho. Desconoció, por supuesto, su

⁵¹³ Estrada, Vélez Sergio, "Filosofía del derecho y neoconstitucionalismo", en Andrés Botero Bernal (Coord.), *Filosofía del Derecho*. Medellín, Universidad de Medellín, 2012, p. 516.

carácter cultural y relativo, centrándose en un derecho descriptivo positivista. Cuyo axioma era que los juristas y doctrinarios puede describir los hechos en una ley, como los científicos describen las ciencias naturales y los hechos naturales. Esto llevó a que la teoría del derecho se concentrara en una dogmática jurídica descriptiva, desconociendo la importancia de la valoración. Este axioma se de-muestra en la tesis de uno de los padres del positivismo jurídico, John Austin, en *The Province of Jurisprudence Determined*⁵¹⁴ de 1832:

La existencia del derecho es una cosa, y sus méritos o desméritos otra. Si existe o no, constituye cierto tipo de indagación, si se adecúa o no a un estándar determinado, constituye otro tipo de indagación. Una ley que efectivamente exista, es tal incluso cuando no nos guste o sea diferente al parámetro sobre la regulamos nuestra aprobación o desaprobación.⁵¹⁵

Hoy, ya tenemos un objeto de estudio de la filosofía del derecho más acabado y preclaro, pero en un principio, el problema de los valores, como indagamos líneas atrás, no era un problema esencial para la filosofía, ni para la filosofía del derecho. Para Verónica Rodríguez-Blanco, actualmente:

La filosofía del derecho es una rama de la filosofía, y, por lo tanto, como cualquier otra rama de la filosofía, se ve entrelazada con otras subdisciplinas, como la filosofía de la acción, la filosofía política y moral, la metafísica y la epistemología. Su propósito es desentrañar la naturaleza del derecho, incluyendo los aspectos doctrinales del derecho. Tal investigación puede adquirir muchas formas, y de la misma emergen muchas preguntas interesantes relacionadas con la autoridad, la normatividad, la coerción, la legitimidad del derecho, la noción de responsabilidad, los fundamentos de las obligaciones y deberes jurídicos que emanan de la práctica jurídica, etcétera.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Austin, John, *The Province of Jurisprudence Determined*, New York, The Noonday Press, 1954. No existe, hasta la actualidad, que nosotros sepamos de una traducción completa en lengua castellana de esta obra, solamente se ha publicado en partes. Una mínima parte esta traducida en: John Austin, *Sobre la Utilidad del Estudio de la Jurisprudencia*, México, Fontamara, 2011.

⁵¹⁵ Austin en Aldo Schiavello, *H. L. A. Hart y los Post-Positivismo*, Bogotá, Ediciones Nueva Jurídica, 2018, p. 16.

⁵¹⁶ Rodríguez- Blanco, Verónica, "Entrevista", en *Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, núm. 11, enero-diciembre, 2017, p. 547.

Al estar en crisis el positivismo jurídico hoy toma nuevo aliento la filosofía de la acción, un valor no es la acción misma, pero si el motivo para la acción; también, la epistemología de la virtud, la cual está preocupada, no tanto en el conocimiento *per se*, sino cómo valora ese conocimiento el agente epistémico y cómo recibe la comunidad esos valores.

Sabemos que las reminiscencias de la Axiología como disciplina se empiezan a gestar a mitad del Siglo XIX, pero de manera incipiente e intermitente debido al vendaval del positivismo jurídico y extensiva aceptación. No obstante, hizo su arribo una serie de pensadores neokantianos representados por Lotze, que funda la conocida Escuela de Baden.

En el siglo XIX, triunfa el positivismo, doctrina que radicaliza los legados de Hobbes y de Hume. Entrona el empirismo como única fuente de conocimiento verdadero, al que llama científico, y fustiga a la Filosofía a sus ramas. Al negar a la Filosofía, niega a la Metafísica, a la Ética y por supuesto a la Filosofía del Derecho. Niega validez científica, por tanto, a los valores y a los principios jurídicos. [...] Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XIX surgió y campeó en Alemania la llamada escuela suboccidental de la filosofía de los valores, que floreció principalmente en la Universidad de Heidelberg, a raíz de la teoría que preconizó el filósofo Rudolf Lotze (conocida como escuela de Baden), avalada y continuada por excepcionales pensadores. Lotze hace explícita por primera vez la distinción del ser y el valor, inaugurando con ello la reflexión autónoma del valor y la moderna filosofía de los valores.⁵¹⁷

La importancia de Lotze es mayúscula para el neokantismo al sostener: “Que el sistema propio de las ciencias naturales no nos sirve para explicar el significado y el valor del universo por lo que se tiene que recurrir a otra vía del conocimiento y a un relativismo, que varios representantes de esta corriente intentarán revertir, especialmente, Max Scheler y Nicolai Hartman con regular éxito, dadas sus raíces no racionales, sino emotivas, base permanente del neokantismo de la escuela de Baden”.⁵¹⁸ Ésta escuela tomó un segundo camino, en particular, los filósofos Windelbland y Rickert, al tratar de introducir la división entre ciencias de la naturaleza

⁵¹⁷ Ibáñez, Roberto, “Argumentación jurídica y valores”, en Milagros Otero y Roberto Ibáñez (Coords.), *Argumentos de la Argumentación Jurídica*, México, Porrúa, 2010, pp. 241-242.

⁵¹⁸ *Idem*.

y ciencias de la cultura, pretensión que también tuvo Dilthey, pero desde la hermenéutica, y con otras pretensiones. Lo que buscan Windelband y Rickert es una teoría objetiva de los valores, sin la dependencia de los postulados de las ciencias naturales.

Si bien la filosofía neokantiana de los valores había reducido todos los actos de conciencia a juicios de valor, fue Nietzsche quien, según Heidegger, llevó la noción de valor a sus últimas consecuencias. Su revaluación de los valores tradicionales no fue otra cosa que el intento de pensar todas las determinaciones ontológicas como valores, y de reinterpretar la historia de la metafísica como historia de valoraciones, dando así el paso hacia la cabal realización de la más profunda tendencia de la metafísica. Nietzsche, no obstante, se había propuesto exactamente lo contrario: él quería sacar a la metafísica de sus goznes, [...] Nietzsche exigiera volver a la vida misma, como principio de una nueva experiencia de mundo en la que superase por fin la metafísica.⁵¹⁹

Sabemos que Nietzsche desarrolla su teoría de los valores en dirección a una filosofía de la vida. La aseveración nietzscheana sobre que se comprende como valor ha derramado infinidad de tinta para indagar que quiso decir: “un valor no es ni el resultado ni el propósito de la acción, es más bien, lo que carece de cualquier propósito en la acción”. Por supuesto, el valor no es el resultado, sino simplemente el acicate; y, también, que el valor no es la acción misma. El problema, más bien, radica en la última parte, que el valor es “lo que carece de cualquier propósito en la acción”. Podrías atisbar que Nietzsche asevera que los valores están atrapados en la metafísica de corte platónico, la cual nos esclaviza e impide una filosofía de la vida. La pregunta que surge es si “motivo” y “propósito” son sinónimos en Nietzsche. Ya que nuestra pretensión es sostener que el valor es el motivo para la acción. Pero, ciertamente, tal motivo está atrapado en una metafísica preestablecida y esclavizante. Como colige Gutiérrez:

Nietzsche vio claramente que valor es posición, que el valor vale porque ha sido puesto como válido. Los valores no son algo dado de antemano o en sí, susceptible de ordenamiento *a priori*; los valores *son* sólo donde se calcula, donde la voluntad de poder pone las condiciones de su conservación y de su escalación. Nietzsche dice por fin sin

⁵¹⁹ Gutiérrez, Carlos, *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI, 2008, p. 42.

tapujos lo que la filosofía de los valores y la fenomenología de los valores se esforzaron por mitificar, creyendo poder escapar al nihilismo mediante el recurso a la esfera ideal del deber ser. Nietzsche abordó el tema del valor de manera muchísimo más radical, pues destapó la hipocresía platónica de la metafísica y pensó hasta el final el antropocentrismo de la filosofía moderna.⁵²⁰

Tragedia y nihilismo, valores y nihilismo, son binomios que caminan concomitantes. Nuestro primer capítulo versó sobre la tragedia, en relación si podríamos salir de ella. Atisbamos que Nietzsche niega la posibilidad de salir de la tragedia, por lo cual es inexorable el nihilismo. Lo mismo pasa con el binomio, valores y nihilismo, lo trágico es consustancial. Quedan nos opciones para Nietzsche, un nihilismo pasivo o un activo. Nos invita a tomar ésta última: un nihilismo activo. La batalla de antemano está perdida, sólo podemos atemperar el vendaval de la tragedia. En relación a los valores procede algo similar. Si existe una voluntad de poder que pretende determinarlos, sólo resta combatirla y atemperarla; pero nunca vencida, sería una ingenuidad e ilusión pretenderlo. En relación al Derecho o la Ciencia Jurídica debe ser consciente de ello, los valores no los determina la Ciencia Jurídica *per se*, sino la voluntad de poder, ya sea el neoliberalismo y los intereses económicos, ya sea un tirano, dictador, o, actualmente, un líder populista y carismático, todos bajo el sello de un poder fáctico. Lo que resta a la Ciencia Jurídica, que no es mucho, pero tampoco mínimo, es tener jueces y magistrados no solamente que sepan normas o dogmática jurídica, ni tampoco que estos sean filósofos del derecho de alta estirpe. Tal vez, algo más esencial para atemperar la tragedia y la voluntad de poder sea como Nietzsche pensó, pretender ser un artista. Los jueces y magistrados deben ser una especie de artistas del Derecho, a nivel de un pintor y un escultor, una especie de “anunciadores del fuego” como pretendía Benjamin, pero con una cualidad más; no solamente anunciar el peligro de la tragedia, sino atemperarla y contenerla. Sería una ingenuidad pensar que podemos aniquilarla. La batalla está perdida: sólo resta un nihilismo activo.

⁵²⁰ Gutiérrez, Carlos, *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 43-44.

Solo nos resta la lucha constante y la capacidad creadora nunca ganada de una trasmutación de valores en pos de la vida. Pero, ¿en qué consiste ésta transmutación de valores?

Se trata de la negación de todos los valores supremos que el cristianismo ha establecido bajo el resguardo del implacable Dios de todos los hombres, de cuya mentira venía alimentándose de una forma u otra la totalidad de la cultura occidental –incluyendo el mismo positivismo cientificista y las decretadas sociedades de la laicidad, pero que ante su aparente deterioro y contradicción se extiende sin control el *deseo de nada*; la valoración negativa de la existencia se continúa bajo las diferentes formas que adquiere la “sobra de Dios”. Se trata de un intenso proceso de mimetización suplementaria del “espíritu religioso” que entra en insuperables contradicciones expresándose mediante una profunda crisis de mundo moderno, ya que se evidencia la nulidad como pérdida de todo sentido y valor de la vida.⁵²¹

Pero, sabemos que los medios fijados por la voluntad misma son los valores; por lo cual, la voluntad de poder es la voluntad que quiere valores.

Valorar es el proceso fundamental de la vida misma, es el modo en el que ella resuelve y consume su esencia. La revelación de la productividad valorativa relegada hasta entonces al olvido suscitó una nueva concepción de la existencia humana. Valorar dejó de ser un comportamiento discrecional: el ser humano valora en la medida en que es ser humano. Nietzsche redujo además toda trascendencia a valoración; el ser humano se trasciende al fijar valores bajo los cuales encuentra las cosas y se encuentra así mismo. Dicho en otras palabras, en vez de que el acaecer de ser sea el fundamento de todo comportamiento humano, la actividad valorante del hombre se convierte en fundamento del ser. [...] al retornar los valores trascendentales al sujeto que los proyecta, éste queda liberado hacia su genuina capacidad creadora.⁵²²

Debemos aceptar que hay otra categoría más al ser y al deber ser que determina la existencia, mejor dicho, la vida misma, que es el valorar. El valorar determina el ser y lo trasciende. Lo trasciende porque lo diferencia. Los seres humanos son lo mismo, pero no valoran de la misma manera. Por lo tanto, no valen lo mismo. Los seres

⁵²¹ Velázquez, Becerril César, *Nihilismo y políticas de jovialidad. Lecturas de Nietzsche*, México, UAM, 2013, pp. 25-26.

⁵²² Gutiérrez, Carlos, *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI, 2008, p. 44.

humanos no valen lo mismo. Es más, el valor lo hace devenir personas. El valorar determina el tratar al otro no como ser humano sino como persona. Ser humano es un constitutivo, valorar al ser humano como persona es un devenir persona. Los seres humanos violentan, discriminan, matan, cosifican a otro ser humano, porque en primera instancia no han devenido personas, que les posibilite tratar a otro ser humano como persona. El valorar no es acto, es potencia creadora. Por consiguiente, el valor determina al ser y éste determina al valorar. Pero también el valorar determina al deber ser, y éste al valorar. Tal vez, como anunciaba Husserl es necesario una tercera esfera que complemente la teoría y la praxis, la esfera axiológica. Sin embargo, lo antes anunciado no es una tarea sencilla, dada la problemática del carácter ontológico de los valores

Tal vez, valga la pena indagar más sobre qué se comprende por valor, para precisamente comprender lo que quiso decir Nietzsche. Sólo resta preguntarnos, ¿si en Nietzsche es posible una teoría de los valores objetiva o su propuesta es una postura relativista y subjetiva?

En el caso de Weber su pretensión es tratar de dirimir la separación entre hecho y valor. Aceptando que existen juicios de hecho y juicios de valor, pero que es posible crear una reglamentación de sus relaciones que aspire a una cierta objetividad. Sin embargo, según Todorov, fracasa en el intento.

Podríamos resumir la tesis de Weber diciendo que él exige, no la exclusión radical de los valores del campo de las ciencias sociales, sino la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor y una reglamentación matizada de sus relaciones. [...] Weber se equivoca al mostrarse escueto y no suficientemente explícito o consciente, respecto de sus propias prácticas: la distinción entre la relación con los valores y juicios de valor es demasiado débil, y él mismo no se conforma con sus propios principios. Pero tiene el mérito de haber formulado la cuestión de las relaciones entre hechos y valores.⁵²³

También es innegable las aportaciones de Brentano, en la segunda mitad del Siglo XIX, quien al buscar la fundamentación de la rectitud moral tuvo que lidiar con la

⁵²³ Todorov, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Madrid, Paidós, 1993, p. 248.

concepción objetiva de los valores. Sin embargo, esta encontrará mayor claridad, con posterioridad, en sus discípulos Meinong y Husserl y la construcción de la fenomenología.

En resumen, aunque los primeros atisbos de una axiología se vislumbran en las postrimerías del siglo XIX, axiología se consolida como disciplina hasta principios de Siglo XX.

[...] hacia la segunda mitad del siglo XIX una rama relativamente independiente de la filosofía que se encargaría del estudio de un tema que ya desde los albores mismos del pensamiento filosófico había estado presente, aunque de manera dispersa, en los sistemas teórico-cosmóvisivos creados por los filósofos. Acuñada a principios del siglo XX con el término “axiología” (del griego *axia* – valor y *logos* – estudio, tratado), esta rama del saber filosófico ha tratado de dar respuesta a una pregunta capital: ¿cuál es la naturaleza de los valores humanos?, ¿de dónde surgen?, ¿cuál es su fuente?⁵²⁴

Tendríamos que esperar hasta los inicios del Siglo XX, para que surgiera ya como disciplina autónoma e independiente, la axiología. La fenomenología fue fundamental para esta consolidación.

A pesar de que Husserl define la razón simultáneamente como *teoría, práctica y axiología*, puesto que la vida teórica de la mente es una suerte de *praxis* que constantemente efectúa valoraciones, y viceversa, él sí distingue netamente tres esferas. La esfera axiológica, sin embargo, se extiende más allá del ámbito teórico y ético, pues interviene toda vez que se valora, como en los ámbitos artísticos y culturales en general. Por otro lado, dentro de la esfera *práctica* o de la acción (la esfera ética ampliada) cabe también distinguir entre el ámbito *ético* y específicamente *moral*.⁵²⁵

Husserl anuncia una cuestión fundamental, la esfera axiológica se extiende más allá de la esfera del ámbito teórico y ético, porque interviene en ella dado que valora; pero también en la esfera práctica o de la acción, porque el valorar es la motivación para la acción, pero no la acción misma.

⁵²⁴ Fabelo, José Ramón, *Los valores y sus desafíos actuales*, Buenos Aires, LibrosEnRed, 2004, pp. 25-26.

⁵²⁵ Rizo-Patrón, Rosemary, *La agonía de la razón*, Madrid, Anthropos/Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015, p. 83.

La doctrina de la intencionalidad conduce a la afirmación de un *a priori* axiológico material. En el caso de la ética, lo que se estima o desestima, se desea o se rechaza, recibe el nombre de *valor*. La objetividad del mismo no es equiparable a la de un objeto físico, pero no por ello deja de poseer una entidad extrasubjetiva, dada con antelación a los actos de conciencia que la perciben o menosprecian. La intencionalidad, por tanto, permite afirmar la existencia de un *a priori* axiológico material, que actúa como correlato objetivo de los actos de la conciencia, provocando en el sujeto las actitudes de estima o desestima. Los valores, en este caso, no son un producto o ficción del sujeto humano. La paz, la justicia o la libertad existen previamente a él. Están dadas con antelación a la actividad de la conciencia. Y los valores actúan a la manera de estímulos e instancias motivantes del querer, desear o elegir.⁵²⁶

Sin embargo, la fenomenología no le da el estatus de ciencia a la axiología, dado que recurre a las emociones.

En resumen, la axiología como tal y como la entiende la escuela fenomenológica, no puede calificarse como ciencia en tanto que sus conocimientos básicos desbordan el método racional, para incluir actos emocionales como su fundamento. En segundo lugar, aunque, se aceptara esta construcción, sus enunciados declarativos resultarían insuficientes para explicar el problema de cuáles son los principios del deber relativos al obrar humano.⁵²⁷

Si los valores son los motivos para la acción, ¿qué podemos comprender como motivos? El filósofo del derecho Guastini hace la aclaración: “Los motivos son hechos (o eventos) mentales o psíquicos: son los impulsos, las emociones, las actitudes, los sentimientos, etc., que inducen a tener una cierta creencia, a defender una tesis o a tomar una decisión”.⁵²⁸ Las emociones actualmente es un tema de análisis en varios pensadores. Los casos más significativos, por lo menos desde la ética y la política, son las investigaciones de Nussbaum⁵²⁹ y Camps⁵³⁰. Obviamente la motivación y las

⁵²⁶ Gómez-Heras, José Ma., *Teoría de la moralidad*, Madrid, Editorial Síntesis, 2003, pp. 216-217.

⁵²⁷ Esquivel, Javier, *Racionalidad jurídica, Moral y Política*, México, Fontamara, 2001, p. 80.

⁵²⁸ Guastini, Ricardo, *La sintaxis del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2016, p. 24.

⁵²⁹ *Vid.*, Martha Nussbaum, *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*, Madrid, Paidós, 2008.

⁵³⁰ *Vid.*, Victoria Camps, *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Herder, 2011.

emociones tiene una conexión intrínseca. Por lo tanto, una teoría de los valores debe contemplar y explorar necesariamente esta relación.

Podríamos decir que los valores no son cosas ni elementos de cosas, sino propiedades, cualidades *sui generis*, que poseen ciertos objetos llamados “bienes”. Recordemos que para varios pensadores desde la ética el “valor” es sinónimo de “bien”.

Hay que distinguir “valores” de “bienes”. Los bienes son cosas valiosas, son “cosas” más un valor incorporado. Por ejemplo: un trozo de mármol es una cosa. Si a esa cosa un escultor la modela, pasa a ser una estatua, un bien. Una piedra es una cosa. Si la uso como pisapapeles, pasa a ser un bien porque le adjudiqué un valor utilitario.

El valor es un aspecto del *bien*. En efecto, el bien puede presentarse en la línea de la «causalidad *formal*», en el «orden de *especificación*» y tenemos en este caso el bien como *valor*; o en la línea de la causalidad *final*», en el «orden de la *ejecución*» y tenemos el bien como *fin*. En otros términos, el bien puede considerarse en su cualidad de bien, en su *ratio boni*, es decir, bajo el aspecto de la *perfección*, de la plenitud de ser; es el bien como *valor*. Puede ser considerado también como la *finalidad* de mi actividad, como el objeto de una tendencia, como lo que hay que realizar o alcanzar; es el bien como *fin*. Un bien es fin para la acción en la medida que es digno, por el título que sea, de ser amado; del mismo modo, un bien sólo es valor si es susceptible de despertar el movimiento de la tendencia que le corresponde.⁵³¹

Los valores no existen por sí mismos, al menos en este mundo. Necesitan de un depositario en quien descansar. Se nos parecen como cualidades de ese depositario: belleza de un cuadro, elegancia de un vestido.

En los objetos hay algunas cualidades que parecen esenciales para la existencia misma del objeto, por ejemplo: extensión, impenetrabilidad, peso. Tales cualidades forman parte de la existencia del objeto, le confieren ser. Pero el valor no confiere ni agrega ser, pues la piedra existía plenamente antes de ser tallada, antes de transformarse en un bien.

⁵³¹ Simon, René, *Moral*, Barcelona, Herder, 1998, p. 108.

Los valores son cualidades “irreales” (no ideales): no agregan realidad o ser a los objetos, sino tan sólo valer. Los valores no son cosas ni elementos de cosas, sino propiedades, cualidades sui generis, que poseen ciertos objetos llamados bienes.

Como las cualidades no pueden existir por sí mismas, los valores pertenecen a los objetos que Husserl llama “no independientes”, no tienen sustancia. Con ello, se justifica, aun, que los valores no tenían sustancia en la antigüedad; pero tampoco la adquieren en la modernidad, son dependientes, ya sea de los sujetos o de los objetos.

Por ser “cualidades” los valores son entes “parasitarios” (no pueden vivir sin apoyarse en objetos reales) y de frágil existencia (basta un golpe de martillo para acabar con la belleza de una estatua o la utilidad de un instrumento).

En la propuesta de Scheler, recupera el *a priori* kantiano para sustentar que los valores tienen un *a priori* material. Ello conlleva, según, Gómez-Heras:

La doctrina de la intencionalidad conduce a la afirmación de un *a priori* axiológico material. Según ella, en efecto, los actos de la conciencia poseen una estructura correlacional, de modo que a cada uno de ellos corresponde un correlato objetivo. [...] En el caso de la ética, lo que se estima o desestima, se desea o se rechaza, recibe el nombre de *valor*. La objetividad del mismo no es equiparable a la de un objeto físico, pero no por ello deja de poseer una entidad extrasubjetiva, dada con antelación a los actos de la conciencia que la reciben, aprecian o menosprecian.⁵³²

Para los antiguos, los valores se descubren o, siendo más específicos están dados por la sustancia; para los modernos, los valores se inventan. Si los valores se inventan y están determinados por cada comunidad o sociedad es imposible que no surjan conflicto entre valores. De ahí, que sea un tema que hasta nuestros días sigue siendo de una relevancia innegable. Sin embargo, si lo vemos de esta manera caeremos en un relativismo moral; lo cual no busca el pluralismo de valores. Para el pluralismo de valores hay un mínimo de valores comunes a la humanidad, los cuales son objetivos. Para Escámez,

⁵³² Gómez-Heras, José Ma., *Teorías de la moralidad*, Madrid, Editorial, Síntesis, 2003, pp. 216-217.

Berlin admite que hay una serie de valores comunes a la humanidad en su conjunto, de metas que comparten gentes de cualquier condición en toda sociedad. La existencia de estas metas (como pueden ser la libertad, la igualdad, la trascendencia, la sabiduría o el reconocimiento) sería lo que permite la comunicación entre los individuos y culturas con ideales y modos de vida distintos, algo inviable si los fines humanos fueran ilimitados o si fueran subjetivos en último término. [...] En palabras de Berlin, se trataría de una suerte de “derecho natural con un ropaje empírico”. [...] La determinación del mínimo normativo universal, sobre la base de un realismo de las emociones y las instituciones, se encuentra afectada por todos los problemas que conlleva la aplicación de una metodología lógico-empírica al conocimiento normativo.⁵³³

Por lo tanto, Berlin sostiene que hay una serie de valores comunes a la comunidad, las cuales se convierten en metas se comparten en cualquier sociedad. Estos valores objetivos mínimos están ahí como un hecho, si no fue así sería imposible comprendernos y comunicarnos como especie. Por consiguiente, Berlin estaría defendiendo un derecho natural empírico. La cual comprendemos como estos valores objetivos mostrados en el mundo de los hechos, los cuales preceden al ser. Por otro lado, sabemos que Berlin defiende también valores subjetivos. Éstos los deja a consideración de las culturas y de las comunidades su determinación. Aquí entra la propuesta del pluralismo de valores, solamente para los valores subjetivos, no para los valores comunes y objetivos, los cuales deben respetarse. En palabras de Berlin:

No hay duda de que se presta a toda clase de problemas la idea de que existen valores objetivos morales y sociales, eternos y universales, no afectados por el cambio de la historia, y accesibles a la mente de cualquier hombre racional, con tal de que quiera dirigir su mirada hacia ellos. Sin embargo, la posibilidad de comprender a los hombres, de la propia época o de cualquier otra y, desde luego, la posibilidad de que éstos, se comuniquen entre sí, depende de la existencia de algunos valores comunes, y no sólo de un mundo común «fáctico». Esto último es una condición necesaria, pero no suficiente, de la condición humana. [...] La aceptación de valores comunes (en todo caso, de un mínimo irreductible de ellos) forma parte de la concepción que tenemos de un ser humano normal.⁵³⁴

⁵³³ Escámez, Sebastián, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia*. México, UNAM-IIJ, 2014, pp. 204-205.

⁵³⁴ Berlin, Isaiah, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2008, pp. 62-63.

Es inexorable reconocer que sin el reconocimiento de estos valores mínimos no seríamos capaces de comprendernos; enfatizamos, para “comprendernos”, no para entendernos. Los seres humanos se comprenden no se entienden. Entendemos los fenómenos físicos, las ciencias exactas. Éstas se explican, los seres humanos se justifican o in-justifican, porque se comprenden. Es más, siendo más drásticos, ya hubiera desaparecido la raza humana sino existirá ese mínimo de comprensión. Por estos valores mínimos la raza humana sigue en pie y no ha perecido. Dentro de la tragedia, la catástrofe y la barbarie humana han estado esos valores mínimos objetivos que compartimos para comprendernos.

Lo que diferencia a sociedades más civilizadas de otras es el nivel de comprensión; es decir, los valores mínimos y objetivos son más palpables en su desarrollo con mayor comprensión en unas sociedades o comunidades o países. De ahí, que el valorar esos valores objetivos sea la diferencia entre comunidades o sociedades. Por ello, los seres humanos son lo mismo, pero no valen lo mismo. Las sociedades o comunidades son lo mismo, integradas por seres humanos, pero no valen lo mismo. Ser “ser humano” es un constitutivo, ser “persona” es un devenir “persona”. Lo que diferencia a ciertas sociedades más civilizadas que otras es que se comprendan y se traten como personas. Ahí radica las garantías de la comprensión. Que nosotros tratemos como personas a los otros y no como cosas; y viceversa, que los otros nos traten como personas y no como cosas.

Por lo cual, sostendremos que la mejor vía para dar cuenta de la valoración de una persona es el enfoque “interculturalista”; en contraposición, a un enfoque multiculturalista y, por supuesto, asimilacionista. Lo argumentaremos más adelante.

4.2 Pluralismo político, cultural y social

El surgimiento del pluralismo es de larga data. Siendo precisos el primer pluralismo fue el jurídico en la Baja Edad Media; sin embargo, de este hablaremos en extenso en el último apartado del capítulo quinto de la investigación.

En el caso del pluralismo político, cultural y social, Sartori aclara los niveles de pluralismo: “Sartori establece varios niveles de análisis que contemplan el pluralismo como creencia (que implica una cultura secularizada), el pluralismo social (que no tiene los mismos contenidos que una sociedad multicultural) y el pluralismo político o unión de “amplias comunidades” que se basan en la dialéctica del disentir y a través de ellas un debatir que en parte presupone consenso, y en parte adquiere intensidad de conflicto”.⁵³⁵ Tenían que pasar varios siglos para que surgiera el pluralismo político de hechura inglesa y que se consolidara con la independencia norteamericana, de corte descriptivo.

El concepto de pluralismo ha desempeñado dos cometidos relevantes en la teoría democrática contemporánea: uno descriptivo y otro prescriptivo. En la obra de los primeros pluralistas ingleses y norteamericanos, el pluralismo apuntaba a describir la forma en que realmente funcionaban las democracias, en este sentido, el pluralismo constituía principalmente una opción explicativa frente al modelo clásico propuesto por la teoría de la soberanía. [...] Ésta planteaba esencialmente que el ejercicio de poder del Estado radicaba en un solo centro, en el gobierno, al cual correspondía tomar todas o la mayor parte de las decisiones que afectaban a la sociedad. Sin embargo, para los pluralistas, esta explicación resultaba un tanto incongruente o, al menos, insuficiente.⁵³⁶

En sí, la realidad del poder político no se concentra solamente en el Estado, sino que hay otros, sino que hay otros grupos, asociaciones y organizaciones sociales que interfieren en las acciones del propio gobierno, ya que exigen que sus intereses sean atendidos, aunque éstos vayan en contra de los intereses del Estado.

⁵³⁵ Reding, Blase Sofía, *Ética e interculturalidad en América Latina*, México, UNAM, 2012, pp. 121-122.

⁵³⁶ García, Jurado Roberto, “Las formas del pluralismo”, en *Estudios* [Revista], Núm. 64-65, primavera-verano, 2001, p. 129.

Los grupos, asociaciones y organizaciones sociales forman parte del crisol que fermentó el origen de los Estados Unidos de Norteamérica. En el número 10 del *Federalista* se hace latente este pluralismo político descriptivo. Crick lo manifiesta de esta manera:

Hubo un tiempo en que las libertades sentían una profunda desconfianza hacia los partidos y los grupos disidentes. James Madison en la magnífica «Tenth Paper» de *Federalist* afirmaba que los grupos disidentes eran egoístas y desintegradores, pero luego añadía que eran inevitables («naturales») y sólo podían ser eliminados (lo que era posible) al precio de acabar también con la libertad; podían y debían ser refrenados, pero no destruidos. [...] podríamos ir un poco más allá y decir que esos grupos disidentes organizados son esenciales para la política libre de un Estado moderno. Es necesario que aspiren a sus objetivos «egoístas», puesto que son mecanismos, sea cual sea su doctrina o ausencia de doctrina, mediante los cuales el electorado puede pedir responsabilidades al gobierno y son indicadores que informan a éste de lo que puede o debe hacer.⁵³⁷

La enseñanza de los ingleses, en un primero momento, y de los norteamericanos con posterioridad, cobra sentido en la actualidad. El liberalismo adoptado en México donde sólo el Estado es el único que puede crear normas y que los grupos disidentes se deben sujetar a ellas fue una ilusión. Los grupos, asociaciones que buscan sus propios intereses no son controlados por un Estado de derecho y la premisa de la igualdad de la ley. Los privilegios que buscan cada uno de estos grupos determinan la forma de hacer política en un Estado y el Derecho. Inexorablemente, el Estado debe comprender que no es el único que crea normas y que tiene el monopolio del poder. En los dos primeros postulados del poder, Foucault, lo arguye de manera magistral:

Primero: el poder no se posee se ejerce. No es una propiedad sino una estrategia. Sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos; no es el privilegio adquirido de la clase dominante, sino el efecto del conjunto de sus posiciones estratégicas.

Segundo: El poder no está localizado en el aparato del Estado; por el contrario, el Estado aparece como un efecto de conjunto o una resultante de una complejidad de engranajes

⁵³⁷ Crick, Bernard, *En defensa de la política*, Ciudad de México, Tusquets/INE, 2018, p. 173

y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto y que constituyen de por sí una microfísica del poder.⁵³⁸

Foucault revitalizó la concepción de poder, al recalcar que el poder no se posee, sino que se ejerce. En sí, todos ejercemos el poder en diferentes circunstancias, hasta el propio excluido y el marginado, bajo el discurso de poder como víctima. No obstante, lo importante es la intensidad con que se ejerce el poder. Sabemos que el gran engaño del liberalismo fue determinar la igualdad ante la ley de los ciudadanos, aunque ello implicara que la propia idea de ciudadano era para unos pocos. La idea de ciudadanía era para aquellos que contaban con mayor intensidad para ejercer el poder, ya sea a través de privilegios o de poderes fácticos que les permitía traspasar entre un adentro y un afuera de la ley. El segundo postulado, “el poder no está localizado en el aparato del Estado”, debido a que Foucault no comprende al Estado como la concentración del ejercicio del poder, sino como una serie de engranajes que simplemente interviene en esa red, detectando que poderes son legítimos o legales y cuáles no. Es decir, haciendo una distinción entre privilegios reconocidos por el Estado y poderes fácticos que ejercen poder de manera ilegal, intralegal o extralegal a la máquina estatal. Donde una de las funciones primordiales del Estado sea legalizar esos poderes ilegales para que compitan ante el ejercicio del poder.

La sabiduría de un estadista o quién dirige un Estado radica en saber manejar ese pluralismo y los norteamericanos desde el inicio de su independencia han sido expertos en ello.

La complejidad de intereses es fundamental en el enfoque pluralista. Como en ningún otro país, los Estados Unidos ejemplifican el enfoque pluralista, por lo menos en los siguientes puntos.: la renuncia del pueblo a concentrar el poder en una sola persona o institución, y la diversidad de intereses que se manifiesta en su seno. Precisamente, la democracia busca darle cabida a la heterogeneidad de intereses y maximizarlos. En este sentido, una democracia se limita a garantizar la expresión de los diversos intereses.⁵³⁹

⁵³⁸ Deleuze, Gilles y Michel Foucault, *Un dialogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 2000, p. IV y V.

⁵³⁹ Herrera, Alejandro, *Constitucionalismo y democracia* [Estudio introductorio], Ciudad de México, FCE, 2017, p. 20.

Con posterioridad surgirá el pluralismo “prescriptivo” ya no simplemente como un mediador entre el individuo y el Estado, como lo fue el pluralismo descriptivo o clásico. Ahora formaría parte fundamental como modelo del sistema político que aportaba infinidad de ventajas y adquiriría un valor en sí mismo.

Así, el pluralismo clásico presentado por los teóricos anglosajones se refería esencialmente al terreno político, a la pluralidad de grupos o asociaciones con intereses específicos que deseaban ver cumplirse en el plano del diseño y operación de las políticas públicas. Sin embargo, en la actualidad, cuando se habla de pluralismo no sólo se tiene presente la pluralidad en el ámbito político, sino que también se refiere a otros dos ámbitos, al puramente social y también cultural. Por esta razón, cuando en la actualidad se alude al concepto del pluralismo es necesario tener presente su significación e implicaciones en estas tres áreas.⁵⁴⁰

Entonces, en este segundo momento, ya se puede hablar de un pluralismo político, social y cultural. Sin embargo, el acontecer histórico ha llevado al pluralismo por diferentes aristas.

Los especialistas en Ciencia Política han estudiado el pluralismo en una serie de fases. La primera manifestación se produjo antes de 1914, cuando el teórico de Derecho francés Leon Duguit (1859-1928), rebatió la idea de que la soberanía descansaba únicamente en el Estado. LASKI (1893-1950) y muchos intelectuales de izquierda suscribieron el aserto de que el Estado constituía una mera asociación, como tantas otras, noción que se inspiró en la oleada de sindicalismo que precedió a la Primera Guerra Mundial. La debilidad de los trabajadores durante la depresión de posguerra y el surgimiento de los Estados totalitarios, con su negación de la libertad de asociación, desdibujaron la noción de pluralismo legal.⁵⁴¹

El Estado es una asociación como otras, dentro de una colectividad; con ello, se pone en duda la idea de soberanía y de que el Estado es el único soberano. La gran crisis de la segunda década del siglo XX y el surgimiento de los Estado totalitarios que busca evitar la libertad de asociación pone en jaque al pluralismo legal. La figura de Laski fue fundamental para esta nueva oleada del pluralismo, recordemos que tuvo diferentes

⁵⁴⁰ García, Jurado Roberto, “Las formas del pluralismo”, en *Estudios* [Revista], Núm. 64-65, primavera-verano, 2001, p. 129

⁵⁴¹ Bealey, Frank, *Diccionario de Ciencia Política*, Madrid, Istmo, 2003, p. 319.

estancias en los Estado Unidos. Al respecto Gunnell arguye: “Para mediados de los años veinte el concepto de pluralismo y el lenguaje de la teoría pluralista se habían convertido en moneda de cambio común, mientras una década antes el concepto había estado prácticamente asuntes de la literatura. El pluralismo se concebía como una «teoría política crítica» dirigida contra la «teoría política conservadora» del «monismo de Estado»”.⁵⁴²

La pretensión de Laski fue quitar la idea de Estado omnipresente y único determinante de la ley, pero también combatió el absolutismo filosófico de su tiempo. El pluralismo fue el arma no sólo descriptiva sino también prescriptiva que influyera en la realidad social sustentando en una teoría de la sociedad democrática.

Debemos a Laski que el pluralismo se conciba como una «Teoría política crítica», en contra del supuesto monopolio del Estado sobre la ley. Como teoría crítica el pluralismo trataría de dar cuenta de la realidad social y de la importancia de la diversidad, el pluralismo cultural se estaba cuajando. Unos años después el pluralismo volvía con uno nuevo aliento.

El pluralismo volvió a aparecer en los estudios de Ciencia Política en los años cincuenta. Afloró con el trabajo de los grupos de presión, que en sí era un subproducto del nuevo Registro de Lobbies de 1946. David Truman, que había profundizado en el trabajo de A. F. Bentley (1870-1957), en un estudio empírico enfatizó la importancia de los grupos en la política democrática. Era lógico que el impulso de esta nueva línea de investigación procediera de Estados Unidos, donde mucho antes de Tocqueville había ensalzado las ventajas de la actividad asociativa y donde el federalismo y la separación de poderes habían debilitado gran parte del poder del gobierno central. Robert Dahl, en su estudio sobre New Haven, concluyó que el poder absoluto no existía en ninguna instancia de la ciudad; diferentes personas ejercían el poder en diferentes sectores de la toma de decisiones.⁵⁴³

Podemos percatarnos que en el horizonte latinoamericano y, en específico en México, el pluralismo político ha estado ausente, desde el logro de sus independencias, por lo

⁵⁴² Gunnell, John, “La declinación del Estado y los orígenes del pluralismo estadounidense”, en James Farr, John Dryzek y Stephen Leonard (Eds.), *La ciencia política en la historia*, Madrid, Istmo, 1999, pp. 41-42.

⁵⁴³ Bealey, Frank, *Diccionario de Ciencia Política*, Madrid, Istmo, 2003, p. 319.

menos de manera determinante. Con anterioridad a ellas, en el periodo novohispano, sabemos que existió un pluralismo corporativo, estamentos y de privilegios que eran la forma de disminuir las desigualdades entre los grupos y asociaciones.⁵⁴⁴ Pero, cuando México y la mayoría de los países latinoamericanos se decantaron por el liberalismo de corte ilustrado y el estado moderno, con sus apéndices, el Estado de derecho y el Constitucionalismo moderno, esos privilegios y corporativismo quisieron desaparecerlos simplemente anunciando en sus constituciones la igualdad ante la ley de todos sus miembros, como si la ley *per se* desaparecería mágicamente todos ellos. Cuando sabemos que los privilegios eran adquiridos por una colectividad, estamento o casta que el individuo formaba parte. Con la implantación del liberalismo de corte ilustrado solo se logró dejar en una orfandad e incertidumbre a los individuos con el solo mote de ciudadanos. Para varios historiadores y constitucionalistas esto fue un error. Al fin de cuentas, los privilegios no desaparecieron, pero ahora fueron capturados y monopolizados por los criollos, mestizos y las élites más acomodadas. Podríamos argüir que, si existió un pluralismo político, *mutatis mutandis*, como el norteamericano en tierras de la Nueva España.

Por lo tanto, anunciábamos líneas atrás que primero surgió el pluralismo político, posteriormente el pluralismo cultural y, por último, el pluralismo social. Éste último es un híbrido entre el pluralismo político y el pluralismo cultural. García Jurado anuncia las diferencias de manera concreta y clara:

El pluralismo político es esencialmente un pluralismo de competencia, una contienda entre diversas fuerzas políticas que compiten sobre un mismo terreno para obtener o presionar el poder político. El pluralismo cultural es distinto, es sobre todo un pluralismo de identidades, una constelación de diferentes grupos humanos que se encuentran unidos por ciertos aspectos pero que pretende conservar para cada uno de ellos un cierto grado de identidad y diferencia con respecto a los otros, ya se trate de cuestiones como la raza, la lengua o la religión. Por último, el pluralismo social puede verse como un híbrido como una mezcla de los principios de los otros dos tipos. En el pluralismo social existen tanto la competencia como la identidad. Este pluralismo describe cómo muchos

⁵⁴⁴ Cfr. Beatriz Rojas (Coord.), *Cuerpos políticos y pluralidad de derechos*, México, CIDE/Instituto Mora, 2007.

grupos sociales compiten entre sí para obtener los intereses que persiguen, pero al mismo tiempo brindan a sus miembros un espíritu de identidad microsocial.⁵⁴⁵

Éste pluralismo social es el que criticaban Schmitt y Arendt como tratamos de atisbarlo en los apartados en referencia a estos pensadores, porque lo social secuestraba a lo político.

En el caso mexicano, como también hemos indagado que, el Siglo XIX fue convulso, inestable y con una tremenda incertidumbre de qué rumbo tomar, mucho de ello se debe al olvido de una especie de “pluralismo político” que se consolidó en la mayor parte de los trescientos años de Nueva España. El Siglo XX, con una revolución, que más bien fue una revuelta, una Constitución (1917) con derechos sociales en el papel, pero que no logró realizarse, y la llegada de un partido hegemónico en 1931 que permaneció hasta el año 2000, imposibilitó vía normativa un pluralismo político, ya sea de asociaciones y organizaciones civiles, que no estuvieran bajo su control, pero también del control de la creación y desarrollo de partidos políticos.

En relación un pluralismo cultural, fue hasta julio de 1990, que el senado ratificó el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OTI), al que se había comprometido desde finales de los setenta, sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes. Con posterioridad, hasta el año de 1992 se hizo una reforma al artículo 4 Constitucional, reconociendo que el país tiene una composición pluricultural. Posteriormente, ante el levantamiento armado zapatista en 1994 se impulsó una reforma más amplia que culminó con la reforma constitucional del artículo 2, en agosto de 2001, en la que no solamente se reconocía la existencia de los pueblos indígenas, sino de sus instituciones sociales, culturales, económicas y políticas, o parte de ellas, y que el Estado garantiza el ejercicio de libre determinación y autonomía. Sabemos que hasta el día de hoy esto es una utopía cínica. El propio exministro Cossío de la Corte mexicana reconoce que el conflicto de Chiapas se debe al no haber generado las condiciones de pluralismo político, cultural y social. Pero la omisión solo la encuentra en el derecho mexicano, sino en las propias ciencias sociales, que posibilitaran irradiar a lo campo institucional:

⁵⁴⁵ García, Jurado Roberto, “Las formas del pluralismo”, en *Estudios* [Revista], Núm. 64-65, primavera-verano, 2001, p. 146.

En distintos ámbitos, la irrupción armada y organizada de grupos sociales marginados que, según todas las expectativas, debían haberse “integrado” desde hacía tiempo a la nación, planteó problemas de comprensión y de análisis, así como enormes complicaciones en la operación y prácticas políticas. Esta irrupción puso en entre dicho la capacidad explicativa de algunas “ciencias” sociales, debido primordialmente a que las mismas han forjado sus principales categorías explicativas a fin de enfrentar los fenómenos del Estado nacional, presuponiendo sociedades homogéneas y valores relativamente compartidos entre sus miembros. Entre las ciencias sociales que demostraron tener una menor o más lenta capacidad de respuesta para la comprensión del fenómeno indigenista destaca el derecho o jurisprudencia.⁵⁴⁶

El caso de del derecho mexicano, sin lugar a dudas, ha sido un cinismo anunciado, pero también de una apatía y conformismo de los supuestos profesionales del derecho, para crear sus propias teorías del derecho en sus diferentes disciplinas, la construcción de una ciencia jurídica que dé cuenta de su contexto societal, de una filosofía del derecho mexicana que dé cuenta de una teoría de los principios u de los valores propia. El copismo desmesurado de sistemas jurídicos, la falta de metodología para un derecho comparado que permita hacer trasplantes jurídicos, ya sea teóricos y de dogmática jurídica, que valoren de manera eficaz si dichos trasplantes no irritarían en demasía al propio sistema jurídico que se ha consolidado de manera intermitente, que valga la pena tomar tal riesgo. El pensamiento jurídico moderno provocó un anquilosamiento y anacronismo que ya no es sostenible en muchas de sus ideas. El daño de este paradigma al 10% de la población indígena, pero también, a otras minorías vulnerables y excluidas es inconmensurable.

La referencia para “reconocer” la validez de la jurisdicción indígena no está definida en los términos indígenas. La legalidad positiva aparece así como jerárquicamente superior, siendo la que autoriza la validez legal de actas que emanan de otra legalidad. Esta jerarquización implícita puede ser percibida como una forma de etnocentrismo, que se hace muy difícil de desenmascarar ya que, como lo sostiene Fitzpatrick (1998), el pensamiento jurídico moderno se sustenta en el mito de la razón universal. [...] El pensamiento jurídico, que mira la sociedad con los lentes del derecho y la deforma

⁵⁴⁶ Cossío, José Ramón, “La ciencia jurídica contemporánea y la difícil explicación del derecho indígena”, en Julio Labastida y Antonio Camou (Coord.), *Globalización, identidad y democracia*, México, Siglo XXI, 2001, 406.

(Sousa Santos, 1988), tiende a razonar a partir de modelos construidos como universales, dados a priori, y define a contrario todo lo que no es parte del modelo. Tradición y modernidad, razón y prácticas, universalismo y relativismo.⁵⁴⁷

Sin embargo, la aclaración del García Jurado respecto a la hibridez que se dio entre pluralismo político y pluralismo cultural, creando el pluralismo social, vuelve más complejo la posible autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas.

La literatura ha insistido que existe una íntima relación entre pluralismos de valores y pluralismo cultural; sin embargo, tal relación se ha vuelto conflictiva dado que el pluralismo cultural tiende a la ideología.

El “pluralismo cultural”, es una especie de ideología o un modelo de organización social que afirma la posibilidad de convivir armoniosamente con aquellas comunidades étnicas que, ya sea cultural, lingüísticamente o religiosamente se proclaman diferentes, a la que mayoritariamente podemos nosotros representar, valorando la diversidad esencial de los caracteres que sistemáticamente podríamos describir como:

1. La aceptación de las desigualdades étnicas, religiosas, lingüísticas y raciales en la organización de la vida social, respetando las tendencias distintas, así como las dificultades que esa relación puedan implicar;
2. La defensa y la reivindicación explícita del derecho, a la diversidad en valores y creencias al mismo nivel que otras cualidades como el sexo y el género;
3. El reconocimiento, absolutamente, de la igualdad de derechos y deberes como su ingrediente fundamental.⁵⁴⁸

En relación con los comunitaristas, el pluralismo de valores también tiene algunas divergencias, pero también algunas afinidades. Por ejemplo, comparte que las diferencias se resuelven en el diálogo tratando de encontrar los valores más razonables.

⁵⁴⁷ Lachenal, Cécile, “Encuentros y desencuentros entre el discurso indígena y el discurso legal. La Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca (1998)”, en Cécile Lachenal y Kristina Pirker (Coords.), *Movimientos sociales, derechos y nuevas ciudadanía en América Latina*, México, Gedisa, 2012, p. 287.

⁵⁴⁸ Álvarez, Ariel, “Multiculturalismo y derechos humanos”, en Juan Antonio Martínez, *Multiculturalismo y derechos humanos*, México, Porrúa, p. 9

El *modelo comunitarista* no rechaza, como los liberalismos, el ideal de *vida buena* al hablar de la comunidad. El comunitarismo pretende incluso construir todo el espacio público sobre el reconocimiento de la diferencia, entendiendo que ésta es constitutiva: esto es, que la identidad humana no es algo dado con anterioridad al dialogo, sino algo que, como dice Taylor, se construye dialógicamente. [...] Los autores más comunitaristas más significativos son Ch. Taylor, M. Walzer, M. Sandel y A. McIntyre.⁵⁴⁹

No es posible pensar a los pueblos indígenas como una estructura inamovible en el tiempo, los pueblos indígenas también mutan en sus comportamientos, para bien y para mal. Lo que hoy percibimos es un pluralismo social, pero, tremendamente controlado por los poderes fácticos a los cuales las comunidades indígenas no son ajenas. Por el ejemplo, a los poderes fácticos caciquiles que todavía existen, al poder fáctico del neoliberalismo, y el más preocupante poder fáctico que actualmente tiene controlado a un país como México, la delincuencia organizada. De ahí que hablar hoy de autodeterminación y autonomía de los pueblos indígenas resulta un bello romanticismo. Por ello, resulta tremendamente necesario repensar la viabilidad de un pluralismo de valores, como teoría y filosofía.

El problema se agrava cuando el multiculturalismo, el cual es el que prevalece actualmente, no es una continuidad al pluralismo. Así lo arguye Sartori

También el filósofo italiano Giovanni Sartori se ha ocupado por señalar los aciertos y desaciertos del multiculturalismo. En uno de sus más recientes textos considera que el multiculturalismo no es una continuación del pluralismo, sino que lo niega. De esta forma, una sociedad pluralista vendría a ser la que tolera la diversidad, mientras que una sociedad multicultural acentuaría la diversidad cultural y étnica, llegando inclusive a fabricarla. Las estrategias de integración no son siempre las mismas para todos los inmigrantes.⁵⁵⁰

Si queremos realmente velar por un pluralismo fuerte, éste tiene defender la postura intercultural. Esta idea la abordaremos en un apartado posterior.

⁵⁴⁹ Muñoz de Baena, José Luis, "Pluriculturalismo y multiculturalismo", en Mercedes Gómez, Juan Antonio Gómez, *et. al., Filosofía del derecho. Lecciones de hermenéutica jurídica*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2006, p. 251252-253.

⁵⁵⁰ Reding, Blase Sofía, *Ética e interculturalidad en América Latina*, México, UNAM, 2012, p. 121

Como analizamos en el capítulo anterior, el pluralismo político y por consiguiente el social y cultural en el siglo XIX mexicano fue totalmente soslayado. Con la revolución fue uno de sus ideales el cual quedó enmarcado en la Constitución de 1917, la construcción de un pluralismo corporativo, el cual inmediatamente fue desfundado por la creación del PNR en 1929, con lo que después sería el PRI. Sabemos el resultado del proceder del partido hegemónico durante 71 años, desfondando la posibilidad de un pluralismo corporativo que posibilitara la gesta del pluralismo político que irradiara en la construcción de un pluralismo social, para por fin construir un pluralismo cultural.

4.3 El pluralismo de valores no es un relativismo moral

En el tiempo del politeísmo de los valores, el único templo abierto debería ser el Panteón, un templo en el que cada uno pueda adorar a su propio ídolo.

Norberto Bobbio.

El cometido de este apartado es indagar, en general, sobre las diferenciaciones y divergencias que existe entre el pluralismo de valores y el relativismo moral, en particular, con la propuesta berliniana.

Comencemos definiendo quién sería un pluralista. La definición de Putnam resulta preclara:

Uno no puede ser un pluralista consistente y aceptar el hecho de que al menos algunas personas que tienen otros estilos de vida, tradiciones religiosas, y orientaciones sexuales, etc., sea «iluminador» y que todos los demás estén en la «oscuridad». Pero esta afirmación define solamente un «pluralismo mínimo». Una forma más fuerte es definida por la afirmación, que yo también acepto, de que al menos algunas personas que tienen otros estilos de vida, tradiciones religiosas, orientaciones sexuales, etc., distintas a la mía tienen intuiciones que yo no tengo, o que no he desarrollado algo similar en la misma medida, precisamente debido a que ellos tienen esos otros estilos de vida, tradiciones religiosas, orientaciones sexuales, etc.⁵⁵¹

El elemento esencial aportado por Putnam es la intuición, la cual compartiría y aceptaría Berlin para dar real cabida a un pluralismo de valores. En el mismo tenor, aclara Requejo: “El pluralismo de valores acepta lo inevitable del desacuerdo en aquellas situaciones prácticas en las que coinciden una serie de valores que son tan deseables como contradictorios; es decir, en el momento de tratar de articular unos valores que no son ni fácilmente sintetizables ni fáciles de priorizar entre sí”.⁵⁵² En seguida, el propio Requejo anuncia que el pluralismo de valores sostiene tres tesis generales:

⁵⁵¹ Putnam en Richard Bernstein, *El giro pragmático*, Madrid, Anthropos, 2013, p. 178.

⁵⁵² *Ibidem.*, p. 19.

- *Irreductibilidad* de los bienes y los valores. Los bienes y los valores de la vida humana son diversos entre sí. No resulta posible reducirlos a un único valor, a una combinación permanente de valores o a una única perspectiva moral.
- *Agonismo*. Los bienes y los valores resultan ser a menudo incompatibles entre sí. No resulta posible armonizarlos en un todo coherente.
- *Incomparabilidad/Incompatibilidad/Inconmesurabilidad* de los bienes y valores. Los conflictos entre distintos bienes y valores no resultan decidibles en términos de razonabilidad interpersonal. No existe ningún conjunto de principios compartidos por los humanos capaces de resolver este tipo de conflictos. [...] No hay una única «verdad» o una única moral correcta. La base de la inconmensurabilidad está en cómo los individuos encaramos los contextos prácticos.⁵⁵³

Después de haber abordado qué se puede comprender por pluralismo de valores, podemos avanzar a una discusión que ha derramado infinidad de tinta sobre si existe diferencias entre el pluralismo de valores y le relativismo moral. Primeramente, ¿Qué se comprende por relativismo? Para L. Vega: “El relativismo, en líneas muy generales, sostiene que lo que la gente considera justificado creer o hacer depende sustancialmente de su propia disposición o de sus condiciones particulares de vida (su tiempo y lugar, su cultura, su medio social, su forma de vida).⁵⁵⁴ En el mismo tenor se encuentra Valdecantos: “El relativismo sostiene que la verdad y justificación de toda creencia es relativa a cierta comunidad humana que lleva acabo determinadas prácticas dependientes entre sí”.⁵⁵⁵ Algunas ideas que se asocian con el relativismo podrían ser:

- 1) que la vida humana admite una inmensa variedad de sistemas organizados de creencia y valor;
- 2) que en ninguna sociedad es razonable encontrar la encarnación de una forma de humanidad superior a las otras;
- 3) que uno está severamente limitado para entender la vida humana cuando sólo toma en serio el modo de vida propio;

⁵⁵³ *Ibidem.*, pp. 19-20.

⁵⁵⁴ Vega, Luis, “Racionalidad y relativismo”, en León Olivé (Ed.), *Racionalidad epistémica*, Madrid, Trotta, 1995, p. 203.

⁵⁵⁵ Valdecantos, Antonio, *En contra del relativismo*, Barcelona, Visor, 1999, p. 46.

- 4) que la crítica de las costumbres y modos de conducta de sociedades muy distintas de las nuestras suele estar viciada por la ignorancia y el prejuicio.⁵⁵⁶

Resulta difícil no comulgar con cada una de las aseveraciones anunciadas, posibilitan la diversidad de formas de ser, pensar y comportarse. En sí, se podría aceptar que, en nuestros tiempos, son argumentos con los que comulgan una infinidad de personas con criterio abierto y con una amplia tolerancia ante la diversidad. Entonces, ¿qué tiene de incorrecto o inválido el relativismo? Al parecer, es en sus criterios de validez y fundamentación donde se encuentran algunas aristas. Para Panikkar,

El relativismo no conduce a ningún sitio, porque desaparecen las diferencias entre tuyo-mío, bien-mal, gris-verde. Permanecemos en la incomunicación, en la imposibilidad de dialogar, nos quedamos sin criterios; no hay forma alguna de entenderse, ni siquiera de vivir juntos. Para no hablar de la contradicción interna del relativismo: desde el momento en que abro la boca, contradigo mi relativismo. El relativismo, incluso no formulado, implícito, no es indispensable para la tolerancia, la benevolencia, la apertura ni el pluralismo. A mi juicio, el pluralismo nada tiene que ver con relativismo.⁵⁵⁷

Resulta inevitable que el relativismo no caiga en falacias debido que quiere sostener la justificación de premisas desde criterios de validación y justificación diferentes y hasta contradictorios tropezando inexorablemente en el subjetivismo. Para Badillo,

por *relativismo* Berlin quiere significar «una doctrina de acuerdo con la cual el juicio de un hombre o de un grupo, desde el punto de vista de que es la expresión o el establecimiento de un gusto, o actitud emocional o perspectiva, es simplemente la que es, sin ningún correlato objetivo que determine su verdad o falsedad», a la vez que en estas circunstancias anade que «hablar de verdad en estas asunciones resulta carente de sentido». Asimismo, Berlin señala que no puede hablarse unívocamente de relativismo, sino que hay dos variantes del mismo, aquella de los juicios de hecho, que niegan la verdadera posibilidad del conocimiento objetivo de los hechos, y la de los juicios de valor.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Cfr. Steven, Lukes, *Relativismo moral*, Madrid, Paidós, 2008.

⁵⁵⁷ Panikkar, Raimon, *El espíritu de la política*, Barcelona, Ediciones Península, 1999, p. 43.

⁵⁵⁸ Badillo, Pablo, *Fundamentos de Filosofía Política*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 200.

Max Weber y Berlin son los representantes más egregios del pluralismo de los valores, los conflictos entre los distintos valores son un elemento intrínseco e inherente a la vida humana. Esta pluralidad de valores igualmente auténticos, fundamentales y, sobre todo, objetivos, no pueden ordenarse según una jerarquía atemporal o juzgarse según un patrón absoluto. La más grande crítica al pluralismo de valores es que pueden caer en un relativismo moral, al respecto Joaquín Abellán colige:

El reconocimiento del fenómeno del pluralismo de los valores no es para Max Weber sinónimo de relativismo, pues dice él que sólo cabría hablar coherentemente de relativismo desde una posición religiosa o metafísica que se considerara por encima de cualquier otra posición y con capacidad para armonizar y jerarquizar los múltiples y diferentes valores. Por eso considera un malentendido muy burdo calificar de relativismo “a quien sostiene esta colisión de valores.”⁵⁵⁹

Para Berlin, el relativismo de los valores reconoce el hecho de que las metas humanas son múltiples, no todas ellas son conmensurables y se encuentran en perpetua rivalidad. Suponer que todos los valores pueden medirse por una misma escala y determinar cuál es el más elevado, implica olvidarnos que somos agentes libres. El mundo que encontramos en la experiencia fáctica es un mundo al que nos enfrentamos a fines igualmente trascendentes, así como a exigencias igualmente absolutas, donde la realización de unas debe suponer, inevitablemente, el sacrificio de otras. Es decir, no existe una garantía *a priori* que podamos encontrar en algún lugar verdaderos valores en plena armonía y con tintes perennes.

[El relativismo], por mucho que se le haya representado como el antídoto de una presuntuosa autoconfianza, de un dogmatismo arrogante y de una satisfacción consigo mismo en lo que se refiere a la moral, está, sin embargo, fundada en una interpretación falaz de la experiencia. [...] El relativismo opone a la protesta individual y a la creencia en principios morales la resignación o la ironía de los que han visto derrumbarse a muchos mundos y volverse con el tiempo cursis o ridículos a muchos ideales.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Abellán, Joaquín, “Implicaciones políticas del pluralismo de los valores en Max Weber e Isaiah Berlin”, en Pablo Badillo O’Farrell (Ed.), *Filosofía de la razón plural*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, pp. 13-39.

⁵⁶⁰ Berlin, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 121.

La reyerta entre pluralismo de valores y relativismo moral es añeja, Weber y Berlin la reactivaron y atizaron. El relativismo moral sustenta que toda concepción de la vida es igual de valiosa, es decir, todo vale lo mismo. De ahí la excesiva autoconfianza y el dogmatismo arrogante. No queda más que resignarse o volverse irónico y burlón ante aquellos que creen que existen principios eternos e ideales por los que hay que velar por su llegada. No obstante, el relativismo moral y el pluralismo de valores tienen al mismo adversario: el monismo lógico y moral. Son los lastres que, según Berlin, ha cargado el pensamiento europeo desde los griegos:

La primera proposición es esta: para todas las preguntas genuinas sólo puede haber una respuesta correcta, siendo incorrectas todas las otras respuestas. Si no hay una respuesta correcta a ella, entonces la pregunta no puede ser genuina. [...] La segunda suposición es que existe un método para el descubrimiento de estas respuestas correctas. [...] La tercera suposición, es que todas las respuestas correctas deben, por lo menos, ser compatibles unas con otras.⁵⁶¹

Aquellos principios de la lógica formal griega pasaron a las cuestiones de valor ético. El monismo de la verdad repercutió en el monismo ético. Hechos y valores eran lo mismo. El *Arché* ("principio") de todas las cosas fue la preocupación de los presocráticos, para Sócrates y Platón la verdad era una, razón y verdad eran un símil. La lucha contra el relativismo después la protagonizó el estoicismo a través del determinismo. Aunque las aportaciones los estoicos son invaluable, como el reconocimiento de la igualdad de todos los seres humanos, con ello, la impronta del cosmopolismo. Así lo anuncia Rubio Carracedo: "La tesis fundamental de la filosofía estoica es la fraternidad de todos los hombres, e incluso de todos los vivientes, en diferentes grados. La razón radica que todos los seres vivos participan del «alma» del mundo o «razón común» (*koinos logos*) que marca la ley natural acompañada con el orden cósmico [...].⁵⁶² Surge el cosmopolismo y la diversidad de formas de pensar y de ser. El cosmopolismo estoico fue el preludio del *ius gentium* (derecho de gentes), el cual traía las reminiscencias de lo que muchos siglos después se denominara derecho internacional.

⁵⁶¹ Berlin, Isaiah, "Decadencia de las ideas utópicas en occidente", *Vuelta*, Núm. 112, 1986, p. 19.

⁵⁶² Rubio Carracedo, José, *Teoría crítica de la ciudadanía democrática*, Madrid, Trotta, 2007, p. 35.

Sin embargo, como toda invención humana tiende a desvirtuarse y caer en los excesos y el estoicismo cayó en el determinismo. Berlin lo entiende así:

[El determinismo], por mucho que estén cubiertas de flores, y a pesar de su ostentación de noble estoicismo y del esplendor y grandeza del bosquejo que hace del Cosmos, representa, sin embargo, al Universo como una prisión. [...] El determinismo pretende hacernos sensatos enseñándonos dónde hay que encontrar el verdadero mecanismo impersonal e inalterable de la vida del pensamiento. [...] El determinismo cuando va más allá de indicar los obstáculos específicos con el que se encuentra el defender que hay decisión libre, y esto en los casos en que puedan aportarse pruebas para ello, pruebas que, a su vez, puedan ser examinadas, resulta estar basado o bien en una mitología, o bien en un dogma metafísico.⁵⁶³

Pensar que la naturaleza humana está determinada y que las diferencias sólo son pequeñas particularidades que no transgreden el todo y que es posible dilucidar una “vida buena” unitaria y coherente va totalmente en contra de lo que Berlin sustenta. Para él las diferencias determinan todo, si bien es cierto, contamos con una similitud natural, ello no nos determina de una vez y para siempre. Por tanto, el monismo y determinismo moral están íntimamente relacionados. Parekh lo sintetiza:

Según el monismo moral sólo hay un modo de vida plenamente humano o auténtico, y todos los demás presentan defectos, muestran carencias, según Berlin. Lo que no está dispuesto a admitir es que la vida buena pueda vivirse de distintos modos, todos igual de loables. [...] [Para] la tarea filosófica que se ha impuesto el monista, se debe asumir lo siguiente. En primer lugar, la uniformidad de la naturaleza humana. [...] En segundo lugar, el monista asume la primacía moral u ontológica de las similitudes sobre las diferencias. [...] En tercer lugar, el monista insiste en el carácter socialmente trascendente de la naturaleza humana..⁵⁶⁴

Nada más ajeno a Berlin que pensar que existe una homogeneidad natural en todas las culturas y que existe solamente una posibilidad de una “vida buena”. Para nuestro pensador el bien es heterogéneo, diverso, inconmensurable. En síntesis, tenemos dos extremos con los cuales Berlin no coincide: el relativismo y el determinismo.

⁵⁶³ Berlin, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 121

⁵⁶⁴ Parekh, Bhikhu, *Pensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo, 2005, p. 37-40.

Paradójicamente, este determinismo del relativismo moral, para Berlin, resulta un atentado contra la libertad. Aunque nuestro autor comparte con el relativismo que hay una determinación de la cultura, no por ello, defiende un mutismo moral o una actitud pasiva ante la diversidad, sosteniendo que todo vale lo mismo o por igual. Al parecer, el relativismo cae en una especie de apatía y comodidad e irresponsabilidad ante el mundo, al sustentar que todo es válido y correcto, con ello, evade el conflicto y la lucha que se da entre valores contrarios. A pregunta expresa de Steven Lukes, Berlin, contesta:

Lukes: *-Dice usted que el pluralismo no es un relativismo. ¿Cuál es exactamente la diferencia?*

Berlin: *¿Es posible hablar de valores? Cuando esa conversación tiene lugar, no hacemos afirmaciones de sentido común sobre el mundo externo, afirmaciones de carácter fáctico, empírico. ¿De qué se trata? Permítame que comience con lo que yo considero una dificultad: algunos dicen, por ejemplo, que Hume es relativista o que otros pensadores lo son. Pero ¿en comparación con qué? Se supone que en contraste con el conocimiento de que ciertos valores son absolutos, independientemente de lo que podamos pensar o desear. [...] Se trata de algo que no termino de comprender; evidentemente, el significado de las palabras cuando las leo, pero no puedo entender qué quiere decir eso de considerar ciertas creencias verdaderas con independencia de lo que cualquiera pueda pensar al respecto. [...] Lo que jamás he podido entender es cómo serán los supuestos valores relativistas de Hume si, en lugar de ser considerados relativos, fuesen vistos como objetivos y absolutos. ¿Cómo se percibiría esto? No tengo ni la menor idea. El relativismo es otro asunto.*⁵⁶⁵

Por el contrario, el pluralismo de valores es activo, no encierra una pereza mental ante una supuesta vida ya condicionada por el entorno. Ante el pluralismo de valores no queda otra opción que el conflicto, la lucha por ponderar cierto valor en una determinada situación concreta. El pluralismo de valores busca la prudencia, la razón

⁵⁶⁵ Berlin, Isaiah, *Lo singular y lo plural. Conversaciones con Steven Lukes*, Barcelona, Página Indómita, 2018, pp. 149-151.

práctica ante el caso concreto o la situación concreta. Por el contrario, el relativismo es imprudencia al homologar todos los valores y considerar que todos valen lo mismo.

Las posiciones pluralistas insisten en que, con frecuencia, los valores, lejos de reforzarse mutuamente no pueden ser simultáneamente realizados en una misma vida personal o en una misma sociedad, sino que están en conflicto mutuo y nos demandan cursos de acción incompatibles, lo que nos obliga a elegir en detrimento de alguno de ellos. A este aspecto del pluralismo de valores en el ámbito político se refiere Berlin: «si, como creo, los fines de los hombres son múltiples, y no todos ellos son en principio compatibles entre sí, entonces la posibilidad de conflicto –y de tragedia- nunca podrá eliminarse de la vida humana, tanto de lo personal como de lo social».⁵⁶⁶

Ante la inconmensurabilidad y la incompatibilidad de los valores se genera conflicto y, por consiguiente, desarmonía y tragedia. Ante cada lucha de valores se provoca una merma de uno de los valores en conflicto, que no es uno sólo, sino toda la cadena de valores que conlleva ponderar uno como fin. La pérdida de esta lucha resulta aniquiladora. En un extremo ello puede representar que se caiga en un nihilismo pasivo, que provoca desencanto, sinsentido, angustia y, como bien lo argumenta Kierkegaard, desesperación. La cual se puede convertir en enfermedad mortal.

Un importante rasgo de las posiciones pluralistas concierne al punto de vista o actitud ante los conflictos entre valores incompatibles. Pues como se ha dicho, el pluralismo es «una doctrina normativa sobre cuál es el mejor punto de vista para enfrentarse a los conflictos sobre valores (Dzur)». Así, los pluralistas, desde Berlin, insisten en la pérdida moral que se produce cuando, inevitablemente, sacrificamos o postergamos alguno de los valores incompatibles en caso de conflicto.⁵⁶⁷

Resulta interesante que en la angustia y en la negatividad del conflicto de valores, en la necesidad de sacrificar algunos valores en pos de ponderar otros se construya una especie de dialéctica hegeliana: tesis, antítesis y síntesis. Ésta dialéctica permite introducir un dinamismo que, aunque resulta trágico, es necesario para la ponderación de ciertos valores que en una lucha constante y en un determinado

⁵⁶⁶ Colomer, José Luis, "Liberalismo, tolerancia y pluralismo", en Alfonso Ruiz Miguel (Ed.), *Entre Estado y cosmópolis. Derecho y Justicia en el mundo global*, Madrid, Trotta, 2014, p. 151.

⁵⁶⁷ *Ibidem.*, p. 154.

momento se defienden con ahínco, sin embargo, no se impide que puedan conflictuarse en una nueva dialéctica. Recordemos que el propio Berlin sintetiza la dialéctica hegeliana en su ensayo sobre Hegel:

Funciona de una manera un tanto parecida a aquélla en que funcionan las personas cuando tratan de descubrir las respuestas a preguntas. Primero, surge en mi mente una idea, luego esta idea es condicionada por otras ideas y no permanece. Otras ideas entran en colisión con ella y entonces, de la colisión y el conflicto de una idea y sus condicionamientos nace otra cosa que no es ni la primera idea, ni la idea que está en oposición a la primera idea; antes bien, es algo que conserva elementos de ambas pero que, como dice Hegel, se eleva por encima de ellas o las trasciende: una síntesis. La primera idea es llamada *tesis*, la segunda *antítesis*, la tercera *síntesis*.⁵⁶⁸

Berlin, encuentra el sustento de su teoría anunciando una paradoja:

Esta parece ser la conclusión Isaiah Berlin. Es bien conocida la idea de aquel de que es precisamente la necesidad de sacrificar algunos valores en conflicto lo que hace «que los hombres concedan un valor inmenso a la libertad de elección». Pues continúa Berlin, «si tuvieran la seguridad de que existe un estado perfecto [...] en el que no hubiera conflicto entre los fines que ellos persiguen, entonces desaparecerían la urgencia y la angustia de la elección y, con ellas la importancia crucial de la libertad de elección (Berlin)».⁵⁶⁹

Si la dialéctica del pluralismo de valores se quedara como anuncia el determinismo y el propio relativismo, en un mutismo o en una inmovilidad, la libertad humana no tendría razón de ser. Se tiene que generar la antítesis, el conflicto de valores, para que la libertad sea potencia en acto en la síntesis; para que esta nueva síntesis se convierta en la nueva tesis, y así, como lo exige el movimiento dialéctico. Aunque Berlin no lo anuncia explícitamente en su obra, podemos argüir que era consciente de que: “Para que puedan mantener su carácter de absolutos, esto es, para que no puedan admitir excepciones, los absolutos morales han de ser siempre negativos, porque mientras puede sostenerse que una acción es siempre mala no cabe defender que una acción es siempre buena”.⁵⁷⁰ Es decir, prosigue, Arregui:

⁵⁶⁸ Berlin, Isaiah, *Enemigos de la libertad*, México, FCE, 2006, p. 115.

⁵⁶⁹ Colomer, *Op. Cit.*, p. 156.

⁵⁷⁰ Arregui, Jorge, *La pluralidad de la razón*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004, p. 176.

La formulación negativa de las prescripciones morales absolutas –y la indeterminación en que quedan las positivas abre justamente un campo para la libertad y el pluralismo, porque las normas absolutas determinan un amplio espacio dentro del cual son posibles actuaciones diferentes. El absolutismo moral supone necesariamente el pluralismo: el absolutismo establece qué no se debe hacer, o qué hay que hacer pero sin especificar el cómo, por lo que admite una pluralidad de actuaciones, de estilos, de preferencias personales, en su interior.⁵⁷¹

Puede resultar paradójico, pero así es la filosofía, que el propio absolutismo moral brinde la posibilidad del pluralismo. El absolutismo o legalismo se oponen claramente al relativismo, pero no al pluralismo moral: más bien, lo fundamenta. Y es que sólo en ese conflicto moral puede surgir un reconocimiento. Aunque sabemos que para Berlin, Hegel, era un enemigo de la libertad, tal vez, compartiría su concepción de “comprender” que el propio Berlin explica:

Comprender [para Hegel] no es simplemente aceptar, sino desear activamente lo que se comprende, porque ser comprendido es pasar a ser parte de aquel que comprende, parte de sus propósitos, sus metas y avances hacia un objetivo. [...] Comprender por qué las cosas no pueden ser de otro modo es desear que no sean de otro modo, porque comprender las cosas es comprender las razones de ellas. Es simple locura desear que las cosas sean de otro modo que como racionalmente deben ser.⁵⁷²

Sólo en esa dialéctica del conflicto del pluralismo de valores podemos “comprender” porqué determinados valores deben ponderarse en un cierto momento, eso no quiere decir, que se puede crear una jerarquía de valores, sino que sólo en ese conflictuarse entre ese querer y deber aceptaremos y desearemos que las cosas son así porque así deben y quieren ser. Con la dialéctica llegaremos a comprender y poder sortear esa barrera entre el relativismo moral, de todo vale, y el de determinismo moral, de que estoy condicionado por mi cultura y los valores que ella defiende. Razón y cultura pueden cohabitar en una síntesis, no eterna, pero sí fundadora. Berlin acepta, que se puede interpretar, tal vez, este argumento implícitamente, cuando nos dice: “Pues si no somos felices porque no podemos tener alguna cosa que queremos, hemos de

⁵⁷¹ *Ibidem.*, p. 184.

⁵⁷² Berlin, Isaiah, *Enemigos de la libertad*, México, FCE, 2006, pp. 120-121.

buscar la felicidad enseñándonos a nosotros mismos a querer solamente lo que de todos modos no podemos evitar.”⁵⁷³

Para concluir, en relación al relativismo moral, el cual preconiza un relativismo cultural, han caído en las triquiñuelas del multiculturalismo:

Por ese motivo se sostiene la postura de Sartori cuando señala que el multiculturalismo obstaculiza aquello que pretende apoyar: la integración y la concordia social. Lo anterior se explica en función de lo que realmente es el multiculturalismo:

- Una relativa ausencia de consenso en los valores.
- Una relativa presencia de heterogeneidad cultural.
- Una relativa presencia de conflictos entre grupos sociales de significación.
- Una relativa autonomía entre las partes del sistema social.
- Una relativa importancia de coacción e interdependencia económica como base de la integración social.
- Un dominio político ejercido por uno de los grupos sociales sobre los demás.⁵⁷⁴

Como manifestamos en apartado anterior, el multiculturalismo obstaculiza a un desarrollo viable del pluralismo, también en el relativismo cultural es capturado por el multiculturalismo. La vía más adecuada para el desarrollo del pluralismo y, por supuesto, del pluralismo de valores es la propuesta interculturalista. La cual desarrollaremos en el apartado siguiente.

⁵⁷³ Berlin, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 120.

⁵⁷⁴ Reding, Blase Sofía, *Ética e interculturalidad en América Latina*, México, UNAM, 2012, p.125.

4.4 Pluralismo de valores: ¿multicultural o intercultural?

Si hay un modo alguno de ser común que es la autenticidad, entonces toda la historia es inauténtica y la acción de la historia conduce a la inautenticidad; la autenticidad devuelve al individualismo. Recíprocamente, si la naturaleza se encuentra en el final de la historia, la inautenticidad debe desearse por sí misma como la condición propia de la lucha de la histórica.

Verdad y existencia, Jean-Paul Sartre.

Para Charles Taylor, según, De los Rios, la cultura es “aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres, y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembros de una sociedad. Como se observa y coincide con Ricoeur, la cultura es más que una determinada conducta o que un conjunto de lenguajes específicos, ésta consiste en la articulación de los tres niveles que menciona Ricoeur: el de los instrumentos, el de las instituciones y el ético-simbólico. Con esto, la cultura es, ante todo, una red de simbolismos que, entrelazados bajo una significación específica, le confiere al ser humano una identidad propia y al grupo social, una identidad colectiva.⁵⁷⁵

Si aceptamos como guía los tres niveles de la cultura que menciona Ricoeur: el de los instrumentos, el de las instituciones y el ético-simbólico, en referencia al pluralismo de valores. Hasta este momento hemos cumplimentado el ético-simbólico y, en parte, con el de los instrumentos. No obstante, en lo que resta de la investigación abonaremos más a este. En referencia a las instituciones, será tema del último capítulo.

Por consiguiente, en este apartado pretendemos dar respuesta a la pregunta del mismo: “Pluralismo de valores: ¿multicultural o intercultural? La respuesta podemos adelantarla. La propuesta más viable para tener un pluralismo de valores sostenible y viable es la intercultural.

Tenemos tres modelos que han seguido los países en relación a la educación cultural; pero también manifestados en sus Constituciones y teorías normativas: los modelos asimilacionistas, los modelos multiculturalistas y los modelo interculturalista. Los

⁵⁷⁵ De los Rios, María Elizabeth, “Espacio de resistencia: el grito antagónico del multiculturalismo”, en Juan Antonio Martínez, *Multiculturalismo y derechos humanos*, México, Porrúa, 2010, p. 159.

demás modelos pueden catalogarse en estos tres modelos o en la hibridez de los mismos. Por ejemplo, la Constitución mexicana, en el artículo segundo, primer párrafo, dice: “La Nación tiene una composición pluricultural...”, podemos mostrar que tal composición pluricultural es híbrida, entre el modelo asimilacionista y el multiculturalista. No así, en el modelo intercultural. En el caso de Ecuador y Bolivia, pretenden consolidar el modelo interculturalista, pero, hasta este momento han fracasado. Cabe señalar que estas dos aseveraciones sobre México, Ecuador y Bolivia serán mostradas en el último capítulo de esta investigación.

En relación a los modelos asimilacionistas: “Para la mayoría de los autores el enfoque asimilacionista no contempla la diversidad cultural, pues parte de la idea de que la función prioritaria de la educación es precisamente la contraria. Su acción estaría dirigida a diluir la diversidad cultural en un cuerpo homogéneo acorde con los valores de la sociedad mayoritaria”.⁵⁷⁶ Los modelos asimilacionistas comúnmente son encubiertos bajo otros modelos. Los países que tienen alta diversidad cultural, explícitamente no anuncian este modelo. Pero en la práctica y en la forma de conducirse los gobiernos tiene aceptación implícitamente. Otra definición sería:

Podemos definir el asimilacionismo como un paradigma, un sistema de pensamiento y de acción política basado en la creencia de que hay un código cultural, el que sostiene el grupo dominante y/o mayoritario; que es socialmente –e incluso moralmente- superior a los demás, o, dicho de otro modo, la creencia de que existe una forma de hacer las cosas, de organizar la vida, que es la más correcta, adecuada y conveniente para el conjunto de las sociedades.⁵⁷⁷

El modelo asimilacionista es la propuesta de la ilustración y del liberalismo moderno. El cual está implícito en el paradigma del Estado moderno y, su apéndice el Estado de derecho. Esta idea la defenderemos en el último capítulo.

Los modelos multiculturalistas son los más recurrentes. Ytarde los describe de la siguiente manera:

⁵⁷⁶ Ytarte, Rosa Marí, “Pluralidad y educación. La intercultura como modelo educativo”, en Tomás Fernández y José Molina (Coords.), *Multiculturalidad y Educación*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 75.

⁵⁷⁷ Pulido, Moyado Rafael, “Sobre el significado y los usos de los conceptos de interculturalidad y multiculturalidad”, en Tomás Fernández y José Molina (Coords.), *Multiculturalidad y Educación*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 21.

Los modelos multiculturales se han desarrollado a partir de la idea de una sociedad formada por grupos culturalmente diferenciados y separados que coexisten en un mismo territorio. La educación multicultural es entonces aquella acción educativa que intenta, a partir del reconocimiento de la diversidad cultural «visibilizar» y favorecer el prestigio de los grupos silenciados por efecto de los programas educativos dominantes. El concepto de multiculturalidad está estrechamente vinculado al de tolerancia y, en sus posiciones más extremas, defiende una educación construida desde parámetros culturalistas que aseguren el derecho de los individuos y los colectivos a ser educados conforme a reglas de su propia cultura.⁵⁷⁸

En el apartado sobre tipos de pluralismo aseveramos, a través de Sartori, que el pluralismo cultural había sido absorbido por el multiculturalismo y, también, en el apartado sobre el relativismo moral, concluimos, que el multiculturalismo había devenido un relativismo cultural. Una de las críticas más significativa es que el multiculturalismo es el hijo en la trastienda del liberalismo y, actualmente, un constructo del neoliberalismo.

El multiculturalismo busca que los sistemas culturales no-liberales abduquen de los principios y valores en los que se basan, para incorporar en su seno los principios y los valores liberales de las culturas occidentales. Su aparente defensa de las culturas es en realidad la defensa del liberalismo y la pretensión de su universalización, esto es, la sujeción de los diversos culturales en la órbita de la hegemonía ideológica y política liberal. En suma, la *liberalización* que proclama el multiculturalismo no es la liberación de los pueblos indígenas, los grupos étnicos y las nacionalidades, sino su autocolonización y asimilación a la cultura liberal, mediante el abandono de lo sustancial en su condición de ser Otro. No es, pues, exagerada la observación de que el multiculturalismo es, ni más ni menos, que el enfoque y la 'política de la identidad' del neoliberalismo globalizador.⁵⁷⁹

En una primera impresión, pareciera que el multiculturalismo está a favor de la diversidad cultural y de la autodeterminación. Supuestamente busca defender los valores y principios de los grupos minoritarios. Sin embargo, esta concepción negativa

⁵⁷⁸ *Ibidem.*, p. 78.

⁵⁷⁹ Sánchez, Consuelo, *Construir comunidad. El Estado plurinacional en América Latina*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2019, p. 35.

del multiculturalismo obedece a un contexto, a una determinada territorialidad, país o continente: “Como señalan Bourdieu y Wacquant, el «multiculturalismo es un término que en Europa, ha sido sobre todo utilizado para designar el pluralismo cultural en la esfera cívica mientras que en los Estados Unidos nos remite a las secuelas perennes de la exclusión de los negros y a la crisis de la mitología nacional del “sueño norteamericano”, correlativa al crecimiento generalizado de las desigualdades a lo largo de los últimos decenios»”.⁵⁸⁰

Podemos percatarnos que definir al multiculturalismo es tremendamente ambiguo. Para Carabaña el multiculturalismo es un conjunto de cosas sin orden:

Para Carabaña, la ideología multiculturalista es un *totum revolutum* [conjunto de cosas sin orden], aunque este autor destaca que sus ideas básicas son: a) Alguna forma de relativismo cultural; b) Creencia de la primacía del grupo sobre el individuo; c) Voluntad de reparar la injusticia por lo que se refiere a otras culturas. Carabaña distingue el multiculturalismo fuerte del multiculturalismo débil. El primero rechaza la asimilación y legítima la separación entre los pueblos y/o culturas. Estaríamos ante lo que se ha denominado el racismo culturalista. Por su parte, el multiculturalismo débil rechaza la segregación, la cohabitación y la asimilación. Este multiculturalismo defiende más bien la integración.⁵⁸¹

Carabaña anuncia dos tipos de multiculturalismo: el fuerte y el débil. El primero, nos dice, caería en un racismo culturalista, al sustentar la idea del mínimo o nulo contacto con otras culturas.

El término *multiculturalidad* o *multiculturalismo* lo entendemos como “aquellas demandas de minorías culturales centradas en el reconocimiento de su identidad diferenciada y el establecimiento consiguiente de un marco político que incluya un estatus y unos derechos diferenciados en función del grupo. [...] El multiculturalismo tiene mayor peso hacia la meta de reconocer la diversidad por medio de la identificación de la diferencia; en contraste, el interculturalismo pretende utilizar mecanismos buscando la integración (González Ulloa).⁵⁸²

⁵⁸⁰ Alsina, Miguel Rodrigo, *La comunicación intercultural*, Madrid, Anthropos, 2012, p. 220

⁵⁸¹ *Ibidem*, pp. 221-222.

⁵⁸² Capdeville, Pauline, Alma Frías y Pamela Rodríguez, *Laicidad, multiculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM/IIJ, 2019, p. 21.

Por lo tanto, en esta definición podemos encontrar la primera contraposición entre multiculturalismo y interculturalismo. El primero asume la diferencia ante la diversidad; por el contrario, el segundo, defiende la pluralidad y la búsqueda de mecanismos de integración. Por lo cual llegamos a los modelos interculturalistas:

La interculturalidad se constituye como un enfoque que integra tanto al reconocimiento de la diversidad como la adhesión a unos mínimos comunes basados en los derechos humanos y la democracia. [...] La educación intercultural consiste pues, en un modelo educativo dirigido a todos los colectivos e individuos que, desde una perspectiva del mundo basada en la complejidad, retoma el principio de igualdad y los valores democráticos favoreciendo la expresión de las diferencias individuales y colectivas.⁵⁸³

Aunque Berlin no manifestó ser un interculturalista, aseveramos que estaría de acuerdo que los modelos interculturalistas serían los idóneos para la defensa del pluralismo de valores. Porque la educación intercultural defiende que deben existir unos mínimos comunes basados en los derechos humanos y la democracia; lo cual, se infiere que deben existir un mínimo de valores objetivos; pero también, que existen valores en cada cultura que son inconmensurables a otra. Por consiguiente, puede aceptarse que haya conflictos de valores, donde la única limitación sea no transgredir esos valores mínimos objetivos que deben defender todas las culturas. Tal como lo afirma Tubino: «La interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética. Más que una idea es una actitud, una manera de ser necesaria en un mundo paradigmáticamente cada vez más interconectado tecnológicamente y al mismo tiempo incomunicado interculturalmente».⁵⁸⁴

No obstante, con anterioridad, sentenciamos que Latinoamérica no había logrado “comprenderse” y “comportarse” de manera intercultural. Fonet-Betancourt sospecha que la filosofía latinoamericana no ha tenido la capacidad de alcanzar tal ideal:

⁵⁸³ Ytarte, Rosa Marí, “Pluralidad y educación. La intercultura como modelo educativo”, en Tomás Fernández y José Molina (Coords.), *Multiculturalidad y Educación*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 79.

⁵⁸⁴ Pulido, Moyado Rafael, “Sobre el significado y los usos de los conceptos de interculturalidad y multiculturalidad”, en Tomás Fernández y José Molina (Coords.), *Multiculturalidad y Educación*, Madrid, Alianza Editorial, 2005, p. 21.

Mi sospecha aquí es que la filosofía latinoamericana no ha sabido responder todavía al reto del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina. Por eso veo la interculturalidad como una asignatura pendiente, y la llamo así porque entiendo que la interculturalidad no es un reclamo de ahora, fruto de la difusión de una nueva moda filosófica, sino más bien una demanda de justicia cultural que se viene formulado desde hace siglos en la historia social e intelectual de América Latina y que de haber sido escuchada, hubiese contribuido a cambiar el curso de la historia de la filosofía latinoamericana.⁵⁸⁵

Como indagamos en el interludio a esta investigación, aunque América Latina ha defendido y realizado un “historia de las ideas”, con la finalidad de detectar que ideas son afines y adecuadas para este continente; pero, al parecer, esta filosofía de la historia se ha quedado en un nivel teórico que no ha logrado consolidarse en la *praxis*.

México no es la excepción, más allá que sustente que hay una filosofía mexicana que goza de buena salud. Tal salud filosófica es teórica que como filosofía de la acción no ha logrado fundar orden. El filósofo mexicano sigue pensando bajo el dogma que la filosofía debe ser especulativa y que no está obligado a fundar orden o como diría Hegel, *Wirklichkeit*, mundo “real efectivo”.

El estado mexicano viene adoptando una postura ambivalente al combinar un incipiente multiculturalismo neoliberal sustentado en la retórica del reconocimiento de derechos de diversidad cultural, con el intento de impulsar un estado de seguridad nacional que avanza en detrimento de derechos civiles y políticos, a partir del cual se justifica la violencia estatal contra los movimientos que demandan dichos reconocimientos. Al descontento social generado por la intensificación del modelo económico neoliberal se responde con la represión gubernamental que provoca la pérdida de relevancia de las medidas multiculturales estatales; en consecuencia, los sujetos que reivindican el reconocimiento a la diversidad cultural optan por el uso político del lugar de “ilegalidad” en el que se pretende colocar, como una estrategia para impulsar su proyecto político y para pugnar por condiciones estructurales que den viabilidad a sus demandas.⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ Fornet-Betancourt, Rail, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Madrid, Trotta, 2004, p. 14.

⁵⁸⁶ Cerda, García Alejandro, “Lagunas de excepción y cosmopolismo subalterno: conflicto agrario y zapatismo en Chiapas”, en María Teresa Sierra, *et. al.*, *Justicia indígena y Estado*, México, FLACSO, 2013, p. 383.

El problema de la inviabilidad del modelo intercultural en México, va más allá del secuestro de la diversidad por parte del Estado y que, realmente, lo que impera es un multiculturalismo auspiciado por el neoliberalismo, el cual se ha inmiscuido en los grupos minoritarios, cayendo en la gran utopía del capital, en la cual la mayoría queremos estar incluido en la economía desbordante del capital, luchando por no ser expulsado del mismo. Realmente el problema que hay en el país es la lucha de privilegios y poderes fácticos que se entretajan en la ilegalidad y legalidad. Es decir, cuando estos privilegios legales y políticos no nos benefician y, por otro lado, no pertenecemos a un poder fáctico intralegal o supralegal, potenciamos la ilegalidad para generar nuevos privilegios y poderes fácticos que sean reconocidos para ejercer el poder. La gran ingenuidad o perversidad, según el cristal con el que se le mire, del Estado mexicano es pensar que a través de la igualdad de la ley tiene el autocontrol de los privilegios y el control de los poderes fácticos.

En relación a la propuesta de Beuchot de un “pluralismo cultural analógico”, compartimos algunos puntos que nos ayudarían a sostener nuestra propuesta. No obstante, existen otras aseveraciones del filósofo mexicano, que son meras abstracciones, que obedecen a una lógica del Estado moderno.

En primer término, hay que satisfacer aquí dos principios el de la igualdad de derechos para todos y el de la mayor permisividad respecto de las diferencias culturales. Es decir, no se pueden permitir las diferencias culturales que vayan en contra de la igualdad, del bien común y de los derechos humanos; sin embargo, sí deben permitirse (y hasta favorecerse) las diferencias que enriquezcan convenientemente el acervo cultural de todo social. Hay una tensión dialéctica entre el univocismo de la igualdad y el equivocismo de la diferencia, que sólo puede ser reducida y manejada mediante la postura analógica proporcional. Por eso se habla de un pluralismo cultural analógico.⁵⁸⁷

Beuchot anuncia que hay que satisfacer dos principios: La igualdad de derechos para todos; y, la mayor permisividad respecto de las diferencias culturales. En relación al primero lo compartimos, pero no en su totalidad. Es un principio creado por el Estado moderno donde compartimos que deben existir un mínimo de derechos para todos;

⁵⁸⁷ Beuchot, Mauricio, *Interculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM/Siglo XXI, 2005, p. 58.

pero si pretendemos disminuir la desigualdad y la inequidad, deben existir derechos “privilegio” que ayuden a atemperarla. Llama la atención la postura de Beuchot, al ser un experto en el republicanismo novohispano y un defensor del mismo. Como sabemos la época novohispana fue sostenida por una serie de privilegios colectivos, por pertenecer a un grupo, estamento, o corporación. Cuando la Nueva España se independizó y se fundó lo que hoy es México, esos privilegios desaparecieron, bajo el paradigma de la igualdad ante la ley. Sin embargo, al venir de una estructura privilegiada y un organicismo corporativista, al determinar la individualidad de derechos para cada persona, lo único que provocó es dejar a tal individuo en un Estado de abandono; porque el simple hecho que la ley misma determinara su igualdad, en el mundo fáctico no se percibía y se concretaba; dado que, al venir de un régimen desigual, esa desigualdad se atemperaba con privilegios, los cuales no garantizaba en simple hecho que la ley los anunciara. Lo único que se provocó es dejar en estado de indefensión y en una zona de indeterminación a miles de personas que por sí mismas no podrían defender esos derechos, ya sea por exclusión, pobreza, ignorancia. En síntesis, se les dejó en un total desamparo. Porque realmente los privilegios no desaparecieron de *facto*, para todos. De *iure* desaparecieron, pero para el poderoso los privilegios siguieron, que ahora funcionaban como poderes fácticos infralegales y extralegales. Pero para la mayoría simplemente representó un inclusión-exclusión, un adentro de la ley, pero a la una *anomia*: un afuera de la ley.

Sobre el segundo principio de Beuchot lo comartimos en su totalidad, sobre la mayor permisividad sobre las diferencias culturales. Otra cosa que compartimos con el filósofo mexicano es que debe haber un conjunto de elementos o principios morales compartidos.

Ciertamente, aquí tiene un papel fundamental la noción de racionalidad, pero ésta no puede ser universal que no permita ser tan universal que no permita diversidad, ni tan relativa a contextos que permitan injusticias. Sobre todo, tiene que haber un conjunto de elementos o principios morales que se compartan. La mayoría de ellos están sujetos al diálogo, peor hay unos muy básicos que no lo están; antes bien, al igual que otros principios teóricos, éstos se proponen para que haya diálogo. Estamos hablando de

condiciones que lo posibiliten, por ejemplo el respeto a la vida, la veracidad y el razonamiento.⁵⁸⁸

Claro que debe haber tal mínimo de principios morales, nosotros agregaríamos que también un mínimo de valores objetivos. Los principios no se pueden cumplimentar si no existen una serie de valores que persigan ese cumplimiento. Recordemos que los valores son los motivos para la acción, por consiguiente, sólo a través de de los valores se logran los principios.

Al modelo de pluralismo que propongo lo he llamado *analógico*, porque *analogía* significa *proporcionalidad*, y deseo que este modelo salvaguarde las porciones convenientes y justas de diferencia e igualdad, de comunitarismo e individualismo, de asimilación y resistencia, de modo que logre también el equilibrio prudente entre el derecho consuetudinario de las minorías étnicas y los derechos humanos universales, esto es, que realice el equilibrio entre el particularismo y el universalismo. Tal es la idea de proporción. La analogía o proporcionalidad intenta respetar lo particular dentro de los límites que imponen los derechos humanos, un *límite analógico*, un punto de oscilación y de equilibrio dinámico, donde los derechos étnicos son cribados y examinados con el criterio y pauta de los derechos humanos. Lo que no se ajuste a ellos deberá ser modificado o incluso erradicado.⁵⁸⁹

La interpretación que nos atrevemos a hacer es que tal analogía como proporcionalidad es fundamental para una teoría de los valores. Dado que podemos diferenciarlos de los principios. Existe una larga doctrina y filosofía práctica en el Derecho de comprender a los principios sujetos a ponderación. Pero, para los valores no nos parece un concepto acertado. Más en cambio, el concepto de “proporcionalidad” puede venir adecuado a los valores. Los valores son proporcionales. Sabemos que los valores objetivos tienden a convertirse en principios. Por lo cual, de los valores objetivos si podría lograrse una dialéctica hegeliana porque la tesis reconoce a la antítesis y puede lograrse la tesis. El problema surge con los valores subjetivos que también reconoce Berlin. Al ser validados por aquellos que creen solamente; no podemos utilizar la dialéctica por ello debe crearse una teoría de

⁵⁸⁸ *Ibidem.*, p. 58.

⁵⁸⁹ *Ibidem.*, p. 59.

los valores y de la valoración, para dirimir las controversias. Y por supuesto también queda pendiente cómo resolver el conflicto entre un principio y un valor. Sabemos que podemos utilizar para ello un tercer incluido, ya sea un valor o un principio para dirimir la controversia. Pero, debemos tener con mayor claridad el cómo hacerlo. Son preguntas que sobrepasan los objetivos de esta investigación, pero resultan fundamentales a contestar en investigaciones posteriores.

4.5 Los valores entre descripción, prescripción y existencia. Una propuesta

¿Por qué la ceguera? Porque es imposible deducir una prescripción de una descripción.

La diferencia, Jean-François Lyotard

En este capítulo, y en el inicio de esta investigación, mencionamos que en la “historia de las ideas”: las ideas son dicotómicas y plenamente separables, es decir, puntos de inflexión. Por inflexión Berlin comprende: “un cambio radical en el marco conceptual en el que las preguntas se habían planteado”⁵⁹⁰: tradición y modernidad; verdad única y verdades múltiples; tragedia antigua y tragedia moderna; libertad antigua (positiva) y libertad moderna (negativa); sustancia antigua y contingencia moderna; ser-deber ser antiguo y pluralismos de ser; ser y valoraciones del ser.

«Ley» y «natural» forman un símbolo particular perteneciente a un modo de descubrimiento del orden del bien, modo que fue inventado por los filósofos clásicos antiguos. Como se detalla a continuación, ellos se apoyaron sobre un número de experiencias básicas y de conceptos simbólicos: 1) el *nous* (la mente, la razón), algo divino en el hombre que participa en la mente divina; 2) la distinción entre el «ser» como la trascendencia divina; 3) la toma de consciencia de que el hombre, posee lenguaje y discernimiento moral, tiene un orden que no es meramente una «cosa», sino un socio participante de la trascendencia. En los tiempos modernos, estos conceptos y las experiencias subyacentes se han perdido. «Mente» y «racionalidad» significan para nosotros lo opuesto de lo que significaba para los filósofos griegos. Ya no tenemos un concepto de «hombre» parecido al de ellos; el concepto de «alma» ha desaparecido; todos los valores han sido completamente relativizados.⁵⁹¹

La inmediatez de las conexiones de los antiguos, se debió a una filosofía de lo uno. Donde dualismos, como: pensamiento y realidad; presente-futuro; temporal-intemporal; ser-deber ser; ser-valor; presencia-representación; y, obviamente, etc., no eran un problema para los antiguos; como sí lo son para los modernos.

⁵⁹⁰ Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, Bogotá, Taurús, 2000, p. 247.

⁵⁹¹ Niemeyer, Gerhart, *El precio de la verdad en tiempos de ideologías*, Buenos Aires, Marcial Pons, 2016, p. 141.

La crítica central que los modernos dirigen a los clásicos es la de haber elevado a verdad absoluta los rasgos situacionales que tenían ante sus ojos, consagrando pautas de vida contingentes como si fueran la enseñanza indiscutible de la razón. Esta tergiversación se haría evidente en dos premisas del paradigma criticado: la politicidad innata del hombre y la preeminencia organicista del todo sobre las partes, pues ambas conllevan que las diferencias socioculturales y las conexas discriminaciones en el cumplimiento de deberes y el usufructo de derechos, sean aceptadas como reflejo en este mundo del orden metafísico universal.⁵⁹²

Con la llegada de la modernidad, hay un punto de inflexión, la invención del sujeto. Si para la antigüedad la verdad está fuera en la comprensión de la sustancia; para la modernidad, la verdad está en el sujeto. Con ello, el bien ya no es algo dado de antemano. El concepto de bien antiguo, muta en el concepto de valor. Pero el valor ya no es una categoría del ser, como el bien en la antigüedad. Sino que ahora el sujeto determina que vale y que no vale. Con ello hace su llegada el pluralismo de valores. La diáspora del pluralismo de valores la detona el paradigma de la modernidad hasta la contemporaneidad. No es gratuito que se diga que la cultura de es también una invención de la modernidad y, como epifenómeno, el pluralismo cultural con todas sus hibridaciones: multiculturalismo, etnocentrismo, interculturalismo, posmodernismo, transmodernismo, colonialismo, anticolonialismo, etc., y las que se acumulen en el futuro. El sujeto está escindido, como afirma Sánchez Meca: “El sujeto moderno, como sujeto escindido respecto a la naturaleza y aislado de los demás sujetos, no tiene ya una «naturalidad» ni una identidad en sí que le sea propia. No puede tender, por tanto, a ninguna relación de semejanza o de imitación (*mímesis*) de otra identidad dada, sino que se ve obligado a buscar una identidad propia en un proceso continuo de construcción y disolución de personajes, interpretaciones y lenguajes”.⁵⁹³

Sin embargo, aquí estaría, una de las aportaciones más significativas de nuestro pensador. La primera es la forma de valoración, principalmente, en la modernidad. La valoración obviamente repercute en el ser; pero que llega como impronta al ser, como atributo externo, sin embargo, no como un constitutivo del ser. El valor no es un atributo

⁵⁹² Dotti, Jorge, “Pensamiento político moderno”, en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta, 1994, p. 53.

⁵⁹³ Sánchez, Meca Diego, *Modernidad y romanticismo*, Madrid, Tecnos, 2013, p. 21.

real, sino irreal. El valor, valga la analogía, es como parásitos que necesitan de un organismo que les reconozca su valía; por ellos mismos, no valen nada; esto no quiere decir que no existan objetivamente, o, por lo menos, como sostiene Berlin, que exista un mínimo de valores objetivos en la humanidad. El valor de las ideas no se desarrolla en el ser mismo, simplemente el ser sirve como crisol o el recipiente donde anidan, incuban, legitiman, reproducen, radicalizan, ideologizan los valores.

No obstante, por el contrario, analizada la valoración desde el reino del “deber ser”, también tiene sus aristas. Tal vez, aquí está la renuencia de Berlin de ser llamado filósofo. La filosofía desde la antigüedad ha pretendido dar cuenta del deber ser. Los antiguos, desde los griegos, la Edad Media y la escolástica, daban como evidente el acceso al ser; pero también al deber ser. Por lo cual la valoración en la antigüedad no fue un problema. Ser y Bien eran lo mismo, iban de la mano. Por consiguiente, como el ser tendía al bien, el deber ser estaba dado de antemano, en su inmediatez. La triada, ser-bien-deber ser, era un dogma que no se ponía en duda. Dado que la triada pertenecía a una misma sustancia. Duso lo anuncia de una forma más convincente:

Me parece posible decir que la filosofía (como se expresa significativamente en el ámbito griego) no conlleva una dualidad entre realidad y pensamiento, entre ser y deber ser. La experiencia es la que emerge en el *logos* y, por otra parte, no hay pensamiento en la política que se plantee como una construcción autónoma que prescindiera de la experiencia. Más allá de un dualismo de ser y de pensamiento se trata de entender la verdadera realidad de la cosa, irreductible a su inmediata apariencia y forma de representación.⁵⁹⁴

Al respecto, Dotti arguye:

Como corolario de lo anterior el *logos* moderno conlleva la distinción entre *ser* y *deber ser*, entre descripción y prescripción, entre lógica del saber y lógica de la acción. [...] El dualismo objeto/sujeto es ineliminable. Al *actuar*, este yo no puede encontrar en la realidad el cumplimiento pleno de los valores que condicionan sus proyectos éticos y políticos; pues, si así fuera, la historia misma dejaría de tener sentido. El dualismo entre los ideales y la empiria es ineliminable.⁵⁹⁵

⁵⁹⁴ Duso, Giuseppe, “La historia de la filosofía política: entre historia conceptual y filosofía”, en Giuseppe Duso y Sandro Chignola, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 331.

⁵⁹⁵ Dotti, Jorge, “Pensamiento político moderno”, en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 55-56.

Con el *logos* moderno, al dejar de ser el hombre un objeto de la misma sustancia, como en la antigüedad. El sujeto pasa a ser el centro de la determinación y la valía de las cosas. Con ello, el valor se escinde del ser. Ahora en la modernidad podemos hablar del “ser” (descripción); del “deber ser” (prescripción); pero también del valor. Por lo cual, tenemos una triada: ser, deber ser, valor.

La modernidad clásica intentó desterrar de la teoría política la reflexión acerca del deber ser. [...] Sin embargo, la separación entre teoría política y filosofía política nunca se ha llevado a cabo de forma estricta ni siquiera en departamentos empíricamente orientados de universidades norteamericanas [...] Hasta los partidarios de la neutralidad valorativa han admitido que no pueden eludirse elementos normativos en todas las fases de la actividad científica.⁵⁹⁶

Por lo tanto, desde la modernidad y actualmente, el problema del ser y deber ser pasa inexorablemente por el reino de la valoración. La reyerta se agudiza cuando se pretende describir o prescribir la valoración, pero ya no tenemos la muleta de la sustancia que tenían los antiguos.

Berlin rotundamente se negó a crear una filosofía política normativa, por lo que esta implica. Lo que sí pretende esta investigación es dar algunos atisbos para la invención de una teoría y filosofía de los valores que repercuta en la praxis cotidiana, y prioritariamente, en la razón práctica del derecho (*iurisprudencia*). Es decir, las propuestas liberales de corte normativista buscan relegar o apresar al pluralismo de valores bajo sus principios y categorías (por ejemplo, en el multiculturalismo). Es cierto, que hay un reconocimiento de la diversidad cultural, pero subyugada a preceptos-normativos de las constituciones liberales de corte moderno.

Por lo cual, la intención de las siguientes líneas es dar una propuesta más allá de Berlin, en relación a los valores y que repercuta en un pluralismo de valores viable, que considere la forma de ser tratados en el mundo de la ética, pero también en una filosofía de la acción y de la razón práctica que pueda ser utilizada en los órganos jurisdiccionales.

⁵⁹⁶ von Beyme, Klaus, *Teorías políticas del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994, p. 16.

La pregunta es donde ubicar los juicios de valor, para su fundamentación, en las teorías ético-político descriptivas o en las filosofías ético político prescriptivas. Para Esquivel:

En cuanto a la distinción lingüística evaluativo-descriptivo-prescriptivo, podemos concluir que no es gramatical, sino que se refiere al modo como se usan las oraciones (aserciones, preguntas y órdenes). El uso prescriptivo tiene como propósito que el mundo se conforme a nuestras creencias y deseos, no busca la verdad. El uso descriptivo o asertorio tiene como propósito decirnos cómo es el mundo y sí tiende a la verdad. Por su parte, las evaluaciones, en particular las evaluaciones morales, son parte del lenguaje descriptivo aun cuando, por su capacidad de motivar la acción no sean puramente descriptivas. Todo esto no significa sino deslindar un área en la que aún hay mucho que trabajar.⁵⁹⁷

El mundo prescriptivo y descriptivo ya los analizamos con antelación; en ese tenor, compartimos las aseveraciones de autor. El problema que encontramos es con las evaluaciones y dónde las ubica. Esquivel nos dice que son parte del lenguaje descriptivo, pero antepone una excepción; “aun cuando, por su capacidad de motivar la acción no sean puramente descriptivas. Es cierto, que las evaluaciones es la capacidad de motivar la acción. Sin embargo, no consideramos que pertenezcan al mundo descriptivo en su totalidad. Los valores no son propiedades del ser, sino atributos del ser. Aunque obviamente determinan al ser en su forma de evaluar el mundo, las evaluaciones simplemente nos e reducen sin resquicios a lo fáctico-descriptivo sustentaría Reschel:

El aspecto “evaluativo normativo” simplemente no se reduce sin resquicios al fáctico-descriptivo. El hecho crucial es que hay no sólo una razón “inferencial” («lógica»), sino también una razón evaluativa («axiológica»). Del mismo modo que la gente sólo cree aquello que es digno-de-ser creído por alguien en unas circunstancias, así también se valora lo que es digno-de-valor: aquello que merece ser valorado. [...] En consecuencia, racionalidad tiene dos vertientes: una “axiológica” (evaluativa), que se ocupa de la adecuación de los fines, y otra instrumental (cognitiva) que se interesa por la eficacia

⁵⁹⁷ Esquivel, Javier, *Racionalidad Jurídica, Moral y Política*, México, Fontamara, 2001, p. 107.

(effectiveness) y eficiencia (efficiency) en su cultivo. La concepción de la «racionalidad» fusiona estos dos elementos en un todo integral y unificado.⁵⁹⁸

Es cierto que, por un lado, la gente “cree aquello que es digno de ser creído”; por el contrario, “se valora lo que es digno de valor”; pero, el valorar ya trastoca el reino de la normativo, al mencionar Reschel que el valorar indagar aquello que “merece” ser valorado. El “merecer” ya pertenece al mundo normativo. Tal vez, para aclarar estas dudas, debemos comprender que hay tres niveles de compromisos como menciona Gil:

Hay diferentes clases de compromisos. Hay compromisos epistémicos o teóricos determinados por las creencias que tenemos. Hay compromisos prácticos que se derivan de las normas y las reglas que aceptamos. Y hay compromisos existenciales que se deben a la clase de personas que queremos ser. Los compromisos que contraemos, sean de la clase que sean, nos atan de cierto modo, nos determinan, nos obligan a hacer o creer esto o aquello. De hecho, no podemos vivir sin compromisos. No podemos pensar nada sin contraer compromisos epistémicos. No podemos actuar racionalmente sin asumir compromisos prácticos. Y no podemos vivir vidas coherentes sin compromisos existenciales. Los compromisos, sean del tipo que sean, son indispensables, inevitables, ineludibles. Sin compromisos no habría ni coherencia ni racionalidad, ni consecuencias ni identidad personal.⁵⁹⁹

Si nos percatamos con las tres clases de compromiso anunciada por Gil, la cita de Reschel se vuelve más clara. Cuando Reschel habla que la gente “cree aquello que es digno de ser creído”: se asume, consciente o inconscientemente, compromisos epistémicos determinados por las creencias que tenemos. Es decir, la verdad de la creencia, como lo abordamos en relación al pluralismo epistémico. Por otro lado, cuando Reschel nos habla que se valora aquello que es digno de valor, se asumen los compromisos prácticos que derivan de las normas y las reglas que aceptamos del mundo normativo. Sin embargo, Gil, anuncia que hay una tercera clase de compromisos, los existenciales, que se refieren a la clase de personas que queremos

⁵⁹⁸ Rescher, Nicholas, *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 82.

⁵⁹⁹ Gil, Tomás, *Acciones, normatividad, historia*, Barcelona, Herder, 2010, p. 57.

ser. Estos tres compromisos nos atan y determinan, es decir, no podemos vivir sin compromisos. Los compromisos epistémicos determinan la coherencia y racionalidad de nuestro pensar. Los compromisos prácticos determinan las consecuencias de nuestro actuar. Por último, los compromisos existenciales determinan nuestra identidad personal de vivir.

Lo que diferencia a sociedades más civilizadas que otras es el nivel de comprensión. Es decir, los valores mínimos y objetivos son más palpables en su desarrollo con mayor comprensión en unas sociedades o comunidades o países. De ahí, que el valorar esos valores objetivos sea la diferencia entre estas comunidades o sociedades. Por ello, los seres humanos son lo mismo, pero no valen lo mismo. Las sociedades o comunidades son lo mismo, integradas por seres humanos, pero no valen lo mismo. Ser “ser humano” es un constitutivo, ser “persona” es un devenir “persona”. Lo que diferencia a ciertas sociedades más civilizadas que otras es que se comprendan y se traten como personas. Ahí radica las garantías de la comprensión. Que nosotros tratemos como personas a los otros y no como cosas; y viceversa, que los otros nos traten como personas y no como cosas.

La dicotomía persona-cosa, es de larga data. Abordamos en el primer capítulo que, en la antigua Grecia los esclavos, las mujeres, etc., no eran considerados ciudadanos. En Roma se dio una diferente forma de exclusión. En primer lugar, se privilegia lo privado, en lugar de lo público, en contraposición a la antigua Grecia, donde se privilegiaba lo público en detrimento de lo privado, el *oikos* (casa). Al privilegiarse en Roma lo privado, la figura central es el *pater familia*, el cual tiene una variedad de prerrogativas, pero también de obligaciones. Roundinesco da un ejemplo sobre el poder del *pater familia*, el cual está cargado de simbolismos y ritualismos:

En el derecho romano, el pater es el que se autodesigna como padre de un hijo por adopción, al alzarlo en sus brazos. En consecuencia, la filiación biológica (genitor) apenas se tenía en cuenta si no es seguida por la designación por el gesto y la palabra. De ese ritual se deriva la posición de mando del padre en el seno de la familia, así como la sucesión de los reyes o emperadores en el gobierno de la ciudad. La paternidad natural, entonces, no tiene significación en el derecho romano: “El niño que no es reconocido como su hijo por un hombre, aun cuando haya nacido de su esposa legítima

y de sus actos, carece de padre”. En cuanto al padre, puede, si quiere, legitimar a cualquier hijo natural.⁶⁰⁰

La paternidad biológica era soslayada por el reconocimiento del hijo en la palabra; así fuera un niño ajeno naturalmente. También si el padre moría los hijos reconocidos heredaban sus deudas, así como sus bienes. El padre era reconocido como persona y los hijos como “cosa”. El filósofo italiano Esposito, hace más manifiesto esta dicotomía.

Dentro de tal mecanismo jurídico [romano], que unifica a los hombres por vía de su separación, sólo los *patres*, es decir, aquellos que tienen la facultad de la posesión en virtud del triple estado de hombres libres, ciudadanos romanos e individuos independientes de otros (*sui iuris*: personalidad jurídica), resultan *personae* en el pleno sentido del término. Mientras, todos los demás –ubicados en una escala decreciente de valor, que desde mujeres a hijos y a acreedores llega, finalmente, a los esclavos- se sitúan en una zona intermedia, continuamente oscilante, entre la persona y la no-persona o, más a secas, la cosa: como *res vocalis*, instrumento en condiciones de hablar, es definido, de hecho, el *servus*.⁶⁰¹

El *pater* era el único con personalidad jurídica (*sui iuris*) plenamente reconocida, y los demás, mujeres, hijos y esclavos “en una escala decreciente de valor”, oscilante entre persona y no persona (la cosa).

Para poder ingresar con pleno derecho en la categoría de persona era preciso tener disponibilidad no sólo sobre los propios haberes, sino también sobre algunos seres, en sí reducidos a la dimensión de un objeto poseído. Esto último regía incluso para los hijos –y, por lo tanto, para cualquier ser humano desde el momento de su nacimiento-, sobre quienes pesaba, por lo menos en el derecho arcaico, el derecho de vida y muerte en favor del padre, el cual se hallaba, por ende, autorizado a venderlos, prestarlos, abandonarlos, si no a asesinarlos. Ello significa que en Roma nadie gozaba, en el transcurso de su vida, de la calificación de persona. Alguno podía adquirirla, otros estaban excluidos por principio, en tanto que la mayoría transitaba a través de ella,

⁶⁰⁰ Roudinesco, Elisabeth, *La familia en desorden*, México, FCE, 2006, p. 13.

⁶⁰¹ Esposito, Roberto, *El dispositivo de la persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011, p. 20.

ingresando o saliendo según la voluntad de los *patres*, tal como se halla codificado en los rituales performativos de la *manumissio* y la *emancipatio*, que regulan el pasaje del estado de esclavitud al de libertad, y viceversa.⁶⁰²

En otro texto, Esposito, nos dice que era la forma como se construyó el derecho romano: “La noción de persona, en relación con la de “cosa”, constituye el epicentro semántico y el eje categorial en torno al cual gira todo el sistema jurídico romano. [...] El hombre libre, en Roma, es aquel que no pertenece a otro, así como es *sui iuris* quien no es *alienis iuris*”.⁶⁰³ Para que existieran personas debería existir no personas. Pero el estadió de persona y no persona era intermitente. El *pater familia* en algún momento fue no-persona, pero también decidía sobre el *status* de persona de hijos, mujeres y esclavos, ya sea porque le daba ese poder; por ejemplo, en la administración de sus bienes. Es decir, se daba una especie de indeterminación o zona de indeterminación intermitente, pero a la vez, constante. Lo interesante es que no es una división definitiva, sino la unidad constituida por dos partes asimétricas; pero no de bajo la dialéctica de todo o nada, sino que cambian de manera potencial e impotencial de lugar, entre persona y no-persona, en una zona de indeterminación, entre inclusión-exclusión y exclusión-inclusión.

La división no es, en este sentido, lo que separa en forma definitiva clases distintas, sino lo que la articula en una unidad constituida por dos partes asimétricas, una sometida a la otra, tendiente, de tal modo, a coincidir con el todo. Desde este punto de vista, la figura del esclavo no pertenece por completo ni al ámbito de la persona ni al de la cosa, sino a la zona indefinida que a la vez las compone y las yuxtapone. [...] Definido como “instrumento parlante”, él es, al mismo tiempo, persona y no-persona –la no-persona dentro de la persona-, desde el momento en que no posee capacidad patrimonial pero puede obrar en nombre del amo, llegando en ocasiones a administrar parte de su patrimonio.⁶⁰⁴

Hegel no fue ajeno a esta dicotomía de la persona-no persona. Al respecto de Zan:

⁶⁰² *Ibidem.*, p. 22.

⁶⁰³ Esposito, *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015, p. 120.

⁶⁰⁴ *Ibidem.*, pp. 120-121.

El concepto de persona es para Hegel además un concepto ambiguo y contiene una contradicción fundamental. Es ante todo la voluntad libre que se sabe como tal en su existencia inmediata, o que, en su finitud, como este individuo, tiene la conciencia de su libertad y, por tanto, de su universalidad y de su valor infinito, que exige ser respetado como tal. Y en este sentido ser persona es para el hombre lo más elevado o la mayor dignidad. Pero al mismo tiempo el ser persona es algo meramente abstracto, la relación del puro ser para sí de la autoconciencia, como relación formal consigo mismo, carente de todo contenido y determinación.⁶⁰⁵

Sin embargo, devenir persona es una abstracción, que se da de pasar del espíritu subjetivo al espíritu objetivo; pero que se da la propia persona en su libertad. Ya analizamos el concepto de libertad en Hegel y que implica la voluntad *en sí*, que sería el estatus de ser humano, su simple naturaleza, la tesis fundacional; sin embargo, debe conseguir elevarse a la voluntad *para sí*, como antítesis; para, por último, la voluntad *en sí y para sí* se determinan en la *síntesis*. Es decir, devienes persona. Pero, como abordamos la *síntesis* se convierte nuevamente en la *tesis*, y procede a fundar nueva dialéctica. La dialéctica es un movimiento. Por consiguiente, ser persona en Hegel es un proceso inacabado, constante, no es primera naturaleza. Ser persona es fundar segunda naturaleza objetiva.

El ser persona no es algo que le adviene al hombre por naturaleza, sino que es una determinación propia del espíritu, que se ha ganado en la historia. De manera que los individuos y los pueblos que no se han elevado a la conciencia de su libertad, el hombre que no ha llegado a este puro concepto de sí mismo como universal, no es todavía persona. Lo que diferencia al moderno estado de derecho es que ahora todos los individuos son reconocidos como personas. En cuanto personas todos los hombres son iguales y poseen la misma dignidad infinita. En cuanto personas todos los hombres son iguales y poseen la misma dignidad infinita, independientemente de su condición social, de su nacionalidad o de su religión.⁶⁰⁶

Con el surgimiento del Estado moderno, que abordaremos a profundidad en el último capítulo de esta tesis, a través de su apéndice el Estado de derecho, termina con la

⁶⁰⁵ de Zan, Julio, *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009, p. 415.

⁶⁰⁶ *Idem*.

dialéctica de ser persona. Y desde el pedestal de la ley y con el presunto monopolio de la creación normativa determina que todos somos personas, por antonomasia, todos somos iguales con una dignidad infinita. Sin embargo, tal pase mágico del orden normativo a la realidad social no se infiere, si no justificas y creas los puentes para ello, es decir, las garantías de cumplimiento.

[...] la persona es una figura del espíritu objetivo, por, o tanto es la misma libertad, pero en cuanto se sabe ahora como libertad (“la personalidad es el momento de la autoconciencia de la libertad”), y en cuanto es reconocida y respetada como tal en el derecho. “La libertad solamente es libertad cuando el individuo se sabe libre; es decir, todos los derechos [de la persona] advienen solamente con la conciencia de estos derechos”. Si prescindimos del reconocimiento, que es el elemento del derecho, no podríamos comprender siquiera el concepto de persona, puesto que el momento del reconocimiento está presupuesto en todas las figuras del espíritu objetivo... “Ser una persona” es actuar como persona frente a todos los otros, hacer valer el derecho y el reconocimiento que se me debe como persona y, al mismo tiempo, reconocer y respetar también a los otros como personas, conforme a las características relaciones de reciprocidad de la estructura del reconocimiento. De ahí por lo tanto el principio: respétate a ti mismo y a los otros en su propiedad como personas”.⁶⁰⁷

Recordemos que para Hegel: “El derecho es la existencia de la voluntad libre”, es decir, como la realidad social e institucionalizada que la libertad se da a sí misma en la interacción de los individuos, a través del reconocimiento recíproco.

A diferencia de Kant, el derecho no consta de la limitación recíproca de la libertad o de la coincidencia de la arbitrariedad de uno con el otro, sino que es la existencia (Dasein-Ser ahí) de la voluntad libre. Hegel coincide con Rousseau y Kant en que sólo somos libres cuando actuamos de acuerdo con nuestra razón y que nuestro deber está basado en nuestra razón. Ser libre y ser racional es lo mismo. Sin embargo, la *moralität* (moralidad) kantiana, puramente racional necesita ser combinada con las costumbres éticas, como seres de un particular tiempo y lugar, para crear *Sittlichkeit* (eticidad). La *Sittlichkeit* designa la moralidad que nos mantiene en virtud de ser miembros de una comunidad auto-subsistente, a la que debemos lealtad como encarnación de lo

⁶⁰⁷ *Ibidem.*, pp. 416-417.

universal. La eticidad hegeliana es la respuesta a la carencia de una relación inmanente entre lo finito y lo infinito, entre lo comprendido y lo incomprendido, entre saber y fe, entre violencia y derecho.

Lo que Hegel pretende es que toda la doctrina del derecho y la moralidad se les comprenda como una ficción metodológica, en la medida en que aquí aún se hace abstracción de que la persona autónoma de la doctrina del derecho y el sujeto moral en sus situaciones vitales se encuentra en relaciones sociales múltiples. La libertad negativa determinada por la ley universal no funda la autonomía. Lo racional no es algo que está dado desde el comienzo, sino un proceso constante. En ese proceso constante debes crear los mediadores, siempre evanescentes, es decir, siempre en un constante fundamento, para conectar el mundo normativo con el mundo real social. Es decir, como analizamos con antelación, crear mundo real efectivo (*Wirklichkeit*). Por eso, la pregunta psicológico-jurídica de Hegel no tiene que ver con el modo de comportamiento de un individuo frente a una ley universal y puramente negativa, sino ¿cómo ha de estar constituida objetivamente la convivencia humana, interpersonal, para que de ella resulte algo así como un sujeto moral? Para ello, es necesario que los valores que son los motivos para la acción funden mundo objetivo. Por consiguiente, debe haber un mínimo de valores objetivos.

En el fondo lo que pretendió el Estado de derecho moderno fue una ingenuidad; pensar que solamente con la determinación de la igualdad ante la ley, el *status* de persona estaba garantizado. El primer apartado, del último capítulo, lo dedicaremos al Estado de derecho a mayor profundidad.

El propio Kafka aborda al hombre desde una zona de indiferencia, es decir, no está dada por sentada su humanidad, tal vez, sea más adecuado decir, su “personalidad”. El hombre deambula entre humano/inhumano, humano/animal, entre la *bios/zoé*, pero también, entre persona-no persona.

El hito del problema se encuentra en el siguiente planteamiento: Lo humano traspola entre la *zoé* y la *bios*. La *zoé* está secuestrada bajo un estado de indeterminación. Pero, ¿por qué está secuestrada? Giorgio Agamben afirma que, el Estado y el Derecho

siempre han sido una máquina antropológica. La diferencia es que podemos hablar de la máquina de los antiguos y la máquina de los modernos, pero ¿en qué radica tal diferencia? En la *polis* griega, con anterioridad habíamos mencionado, no consideraban ciudadanos a los esclavos, la mujer, al bárbaro y al *menteco* (extranjero), es decir, el adentro se obtenía mediante la inclusión de un afuera, a través de la humanización de un animal, ésta sería la máquina de los antiguos. La máquina de los modernos funciona de otra manera: el afuera se produce mediante la exclusión de un adentro, de lo inhumano, animalizando lo humano. Lo humano está siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, es sólo la inclusión de un afuera. La *zoé* antigua humanizaba lo animal y la *zoé* moderna animaliza lo humano. Por lo tanto, Agamben observa cómo desde la antigüedad se produjo lo inhumano incluyendo en lo humano algo exterior, si se quiere, “humanizando” al animal (el esclavo, la mujer, el bárbaro, el extranjero, como figuras de un animal con forma de hombre); mientras que en la modernidad se excluye, se aísla lo no humano en el hombre, animalizando o quizá cosificando lo humano (el judío, el comatoso, el neonato muerto ‘neomort’, el indigente, el paria, el drogadicto, el migrante, como figuras de lo animal en el hombre). Dado lo anterior, la tensión resultante entre humanidad y animalidad será el conflicto político decisivo de nuestra cultura, y por ello, la política occidental seguirá remitiéndose desde sus orígenes a la biopolítica como herramienta capaz (en sentido negativo) de distinguir entre aquellos visibles e invisibles (*nudas vidas*) frente a la lógica del poder. Por esa razón decimos que la *zoé* está secuestrada; es decir, ha sido excluida del derecho. Pero esto se debe a que en Occidente ha prevalecido una forma de percibir el mundo, donde se privilegia lo uno (totalidad) en contra de lo múltiple (singularidad).

Slavoj Žižek, en relación a *La metamorfosis* nos hace patente a través de Gregorio Samsa esta brecha de binomios:

En *La metamorfosis* de Kafka, Grete, la hermana de Gregorio Samsa, nombra a su hermano transformado en insecto como un monstruo: la palabra alemana usada es *ein Untier*, un no animal, en estricta simetría con inhumano. Lo que obtenemos aquí es lo opuesto de lo inhumano: un animal que, aunque siga siendo animal, no es realmente

animal; el exceso sobre lo animal en animal, el núcleo traumático de la animalidad, todo eso sólo puede emerger “como tal” en un humano que se ha transformado en animal.⁶⁰⁸

En el Tercer Reich los judíos eran tratados como insectos o cucarachas. Su *status* de ser humanos era puesto en entredicho. Esta exclusión los ponía en acción a través de una *anomia*, un afuera de la ley. Como mencionamos, me parece más correcto utilizar, persona –no persona. Dado que “ser” humano ya es un constitutivo a la especie humana. Todo se juega en el nivel de persona-no persona. Pero, debemos partir que nunca se “es” o no se “es” persona en acto. El único acto para cualquier ser humano o persona es la muerte. Siempre es una valoración de intensidad, una potencia-impotencia en su devenir como persona. Lo importante, no es la categoría de “ser” persona; sino de valorar al otro como persona en el mayor grado de potencialidad e intensidad. El ser humano vive en una constante vulnerabilidad y zona de indeterminación, inclusiva-exclusiva y, viceversa, siempre deviniendo en su potencialidad-impotencialidad. Nunca es dado de una vez y para siempre. Lo propia dignidad humana no es un privilegio, es una tarea para convertirse en persona y ser tratado como persona en el mayor grado posible de potencialidad. Las grandes civilizaciones o lo que podríamos llamar los grandes países civilizados son aquellos que logran de mejor manera y en un mayor grado la dignidad de las personas. Pero nunca se “es” persona, como un hecho o categoría descriptiva. Si no un “valor” persona, recordemos que el valor que motiva una acción; pero no es la acción misma; por lo cual, el valor solamente puede potenciar o impotenciar la garantía de devenir persona.

El filósofo del derecho, Raz, defendía la preminencia de los valores sobre los derechos:

Suele sostenerse que los derechos son valiosos debido a las razones o los valores que subyacen en ellos. Así, es conocido el ejemplo de Joseph Raz, que postuló: «Las afirmaciones de derechos generalmente son conclusiones intermedias en argumentos de valores finales a deberes». Raz sostiene en esta cita lo que yo denomino *hipótesis de la primacía de los valores sobre los derechos*, es decir, el postulado de que los valores que subyacen en los derechos son normativamente anteriores a los derechos, y que los

⁶⁰⁸ Žižek, Slavoj, *Visión paralaje*, Buenos Aires, FCE, 2006, P. 32.

valores determinan –con sujeción a intereses institucionales y pragmáticos– el alcance y la fuerza de los derechos. Esta posición incluso ha llevado a algunos constitucionalistas contemporáneos, defensores de lo que se conoce como el «paradigma racionalista», a poner en duda la necesidad de tener una lista de derechos diferentes estrechamente delimitados, como el derecho a la libertad de expresión, de culto o a la intimidad, y también los ha llevado a recomendar, en su lugar, la consagración de un derecho general a la libertad o la autonomía.⁶⁰⁹

Es interesante la postura de Raz al decir que los derechos juegan un papel intermedio entre los valores y los deberes. Harel sostiene que *hay una preminencia de los valores sobre los derechos*. Los valores determinan el *status* de la persona. Sin embargo, Raz cree que esos valores se mantienen de manera constante; pero, como hemos analizado no es así, son potencias-impotencias que enaltecen las cualidades de las personas, así sean reconocidas por la autoridad del derecho. Una postura parecida, en la actualidad, es la de Ferrajoli, al hacer una distinción entre seres humanos y persona, aunque ya no determine que los valores son preminentes a los derechos.

Estrechamente vinculada con las condiciones precedentes está la cuestión, central en la filosofía de los derechos humanos, de la determinación de sus sujetos titulares. Y esta cuestión resulta central, toda vez que Ferrajoli sostiene en varios lugares que la condición de sujeto titular de los derechos fundamentales –entre los que se incluyen los derechos humanos– depende de su reconocimiento efectivo por la normatividad positiva. «“Persona” –escribe–, en el plano de la teoría del derecho, no equivale a “ser humano”, sino más bien al *status* de los sujetos, *cualesquiera que sean*, normativamente previsto como presupuesto de situaciones jurídicas y, especialmente, de los “derechos de personas”». De aquí se sigue claramente que, en la sistemática de Ferrajoli, sólo tendrían derechos fundamentales –y por consiguiente derechos humanos– aquellos sujetos, *cualesquiera que sean*, que han sido reconocidos expresamente como tales por el correspondiente ordenamiento jurídico positivo.⁶¹⁰

⁶⁰⁹ Harel, Alon, *Por qué el Derecho importa*, Madrid, Marcial Pons, 2018, p. 427.

⁶¹⁰ Massini-Correas, Carlos, *Facticidad y razón en el Derecho*, Buenos Aires, Marcial Pons, 2014, pp. 61.

Aunque Ferrajoli sustenta la necesidad de una axiología para la defensa de los derechos fundamentales, termina dudando y declinando, dada su postura positivista, por un no-cognitivism ético. Pero, ingenuamente cree que con la sola mención de los derechos fundamentales de las personas en el ordenamiento positivista quedan garantizados. No obstante, queda la duda que, si el pensador italiano no tuviera tales compromisos con el positivismo jurídico, reconocería la importancia de los valores para la garantía de los derechos fundamentales.

Si recordemos, en el Capítulo segundo, iniciamos con una breve indagación sobre la idea del mal. Como analizamos se dieron una serie de malinterpretaciones y justificaciones confusas sobre el mal, que en nada nos aclararon la problemática. Tal vez, un poco de luz la encontremos, aunque también estaba confundido en su comprensión sobre el mal, en un pasaje que se encuentra en la *Epístola a los Romanos* (7,7-23) de Pablo de Tarso:

No pongo por obra lo que quiero, sino lo que aborrezco, eso hago. [...] Pero entonces ya no soy quien obra esto, sino el pecado que mora en mí [...] Porque el querer el bien está en mí, pero el hacerlo no. En efecto, no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí.⁶¹¹

La confusión de Pablo radica en que confunde lo correcto o incorrecto y lo bueno o malo. Es decir, confunde los actos con las acciones. Cuando colige que no pone en obra lo que quiere, está hablando de dos mundos distintos, el obrar y el querer. El obrar es un acto; el querer para la acción. Por consiguiente, viene la confusión, al proseguir diciendo: “Porque el querer está en mí, pero el hacerlo no”. Lo adecuado sería lo contrario: “Porque el acto está en mí”, es decir, el deber de hacerse lo correcto; “pero, el lograrlo no necesariamente”, es decir, hacer el bien o el mal, por lo cual, hay siempre el riesgo de no lograr la acción misma.

Si esta paradoja la llevamos al mundo secularizado, el filósofo que ha logrado dar cuenta de la distinción de estos dos mundos es Ross. Al prevenirnos que existen actos

⁶¹¹ Citado por Francisco Abad, “Un Análisis en torno al «San Pablo» de Alain Badiou”, en Reyes Mate y José Zamora (Eds.), *Nuevas teorías políticas*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 111-112.

correctos, pero no acciones correctas; por el contrario, que existen acciones moralmente buenas o malas, pero no actos moralmente buenos o malos.

Si puede mostrarse que jamás nada de lo que debe hacerse es moralmente bueno, será claro *a fortiori* que “moralmente bueno” no significa lo mismo que “lo que debe hacerse”. Ahora bien, es bastante claro, según creo, que los únicos actos que son moralmente buenos son aquellos, que proceden de un buen motivo. Así que si podemos mostrar que la acción que nace de un buen motivo nunca es moralmente obligatorio, habremos establecido que lo que es moralmente bueno nunca es correcto, y *a fortiori* que “correcto” no significa lo mismo que “moralmente bueno”. Deberíamos, pues, hablar de un acto correcto, pero no de una acción correcta; de una acción “moralmente buena”, pero no de un acto moralmente bueno. Y podría añadirse que el hacer un acto correcto puede ser una acción moralmente mala, y que hacer un acto incorrecto puede ser una acción moralmente buena; pues, “correcto” e “incorrecto” se refiere exclusivamente a la cosa hecha, “moralmente bueno” y “moralmente malo” exclusivamente al motivo por el cual se hace.⁶¹²

Lo interesante en Ross, es la excepción que inserta entre los actos correctos y las acciones moralmente buenas, cuando menciona que “los únicos actos que son moralmente buenos son aquellos, que proceden de un buen motivo. Así que, si podemos mostrar que las acciones que nacen de un buen motivo nunca es moralmente obligatoria”, nos estás hablando de un tercer mundo, distinto al descriptivo y prescriptivo; es decir, el mundo de la valoración, el cual consiste en tener un buen motivo. Por lo cual, no basta con desear querer hacer algo moralmente bueno. Sino el motivo de mi deseo. Frankfurt lo denomina “el segundo orden del deseo” o la volición de segundo orden.

Según la tradición filosófica conocida, ser libre es, fundamentalmente, cuestión de hacer lo que uno quiere hacer. Ahora bien, la noción de un agente que hace lo que quiere hacer no es, de ninguna manera, totalmente clara: tanto el hacer como el querer, como también la adecuada relación entre ellos, tienen con dilucidarse. [...] Ahora bien, la libertad de acción es la libertad de hacer lo que uno quiere hacer. De manera similar, entonces, la afirmación de que una persona goza de libertad de la voluntad significa que es libre de querer lo que quiere querer. Para ser más exactos, significa que es libre de desear lo

⁶¹² Ross, W. David, *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2001, p. 19.

que quiera desear o de tener el deseo que quiera. [...] Por tanto, una persona ejercita su libertad de la voluntad asegurando la conformidad de su voluntad y sus voliciones de segundo orden.⁶¹³

Gil interpreta la propuesta de Frankfurt de la siguiente manera:

Los seres humanos, y aquí me sirvo de las distinciones de Frankfurt, en tanto que «personas», es decir, en tanto que «deseadores de segundo orden», se comprometen existencialmente al interesarse por su propia identidad, por las personas que son o por las personas que quieran ser. Son seres que desean y que avalúan sus propios deseos, preguntándose si quieren seguir deseando como actualmente desean. No solo desean esto o aquello, sino que desean seguir deseando como desean o bien desean desear de otra manera. Viven sus vidas, utilizando otro vocabulario, de una manera crítica. Reflexionan sobre quiénes son y sobre quiénes podrían ser. Son, por eso, como hubiese dicho Sartre, lo que actualmente no son y no son sólo lo que actualmente son. Los compromisos existenciales surgen de lo que las personas humanas, los deseadores de segundo orden, quisieran ser. [...] No se refieren solamente a esta o aquella obligación particular, a esta o aquella orientación normativa específica, sino que comprometen al individuo en su totalidad, al tener que ver con su manera de vivir y de concebirse como persona.⁶¹⁴

Ser persona no es un acto, es potencia creadora. El compromiso existencial, como arguye Gil, surge de lo que las personas humanas, los deseadores de segundo orden, quisieran ser. Determinar la autonomía de la identidad de una persona o de una colectividad no es un acto, no se da como un hecho o algo dado de antemano, como se pretende sostener en Constituciones de corte pluriculturales (como la mexicana), multiculturales, comunitaristas, plurinacional (como la ecuatoriana o boliviana). Sino una potencia creadora. La autonomía de la identidad personal o la autodeterminación es un lugar vacío. Como el vimos con el concepto de hombre en de Maistre, con el concepto de Humanidad en Schmitt, como el concepto de Nación en Agamben, como el concepto de Derechos humanos, en la tradición ilustrada liberal). Como todo

⁶¹³ Frankfurt, Harry, "La libertad de la voluntad y el concepto de persona", en *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, 2006, pp. 37-38.

⁶¹⁴ Gil, Tomás, *Acciones, normatividad, historia*, Barcelona, Herder, 2010, p. 61-62.

concepto universal abstracto, al ser un lugar vacío lo puedes llenar con una infinidad de significantes, para bien o para mal. El problema radica que en pos de la aceptación de la diversidad pueden desbordarse un sin fin de significantes. Por lo cual la autonomía es autonomía si cumple con el segundo orden del deseo que sostiene Frankfurt, con un único fin, devenir mejores personas. Si no es así, siempre está al acecho la tragedia y, por consiguiente, la barbarie y la catástrofe.

Tal vez, Berlin aceptaría que ese mínimo de valores objetivos, que debe reconocer todo individuo y colectividad, necesariamente tenga que ver con tratarnos como personas. Sin embargo, sabemos que los valores objetivos no necesariamente los determinan los pueblos, las comunidades ni las minorías. Sabemos que esos valores objetivos pueden crearlos las grandes organizaciones transnacionales, poderes fácticos económicos o de poder que definen que es bueno y que es malo. También sabemos que tales valores objetivos se convierten en principios jurídicos, en los cuales se basan los Tribunales Constitucionales para resolver los asuntos que dichos valores conllevan. Por lo cual, la determinación de dichos valores objetivos los puede fijar y ponderar el liberalismo económico o los poderes privilegiados, o, peor aun, los poderes fácticos, ello convella que la mayoría de los seres humanos no sean tratados como personas, en su máximo grado. Y, muchos más, rebajarlos a cosas.

Podemos concluir que la validez de una “persona” no consiste en ser, sino en valer, en una primera instancia. Persona es el grado de intensidad y potencialidad que nunca es acto. La valía de una persona la determina el grado de intensidad y potencialidad como es tratada por otro o, también, como tal persona se trata a sí misma. El valer o desvaler de una persona es una cuestión de grado, donde interfieren las situaciones concretas, las temporalidades y espacialidades y circunstancias donde se desarrolla la vida concreta de una persona, es decir, las diferentes estructuras societales, no se juega en cada momento son modos de valer o desvaler. En cada escenario se juega la potencialidad e impotencialidad del valer persona.

Por ejemplo, en México, la excesiva violencia en varias de sus manifestaciones, la tasa de homicidios y feminicidios, la excesiva desaparición de “seres humanos”, la trata de “seres humanos” en todo el territorio nacional, principalmente, de los migrantes y la

prostitución de mujeres y menores, es porque no se les comprende como “personas”, sino como “seres humanos” que se les trata como “cosas”. Por el contrario, si se les comprendiera como “personas”, simplemente no hubieran desaparecido o tratados como cosas. Porque la garantía que ellos deberían tener de ser “comprendidos” y, por consiguiente, tratados como “personas”, es mínima y vulnerable. Valer como persona no es un constitutivo, como sí es “ser” humano; “valer” como persona, no es acto, sino un constante devenir, en la potencia, pero también en la impotencia de “persona”. Nunca es una batalla ganada. Todos somos seres humanos vulnerables, la certeza de “valoración” de trato como persona no es una garantía constante y permanente. Ni para el rico y poderoso, porque puede ser secuestrado o extorsionado, como pasa en México y, por consiguiente, es tratado como “cosa”, al tener un precio su vida, pero, también la incertidumbre de sus bienes. Locke decía que somos dueños de nuestra vida, libertad y bienes. El Estado debe garantizarlos. Es decir, no es una suma cero ser valer como persona. Siempre es una zona indeterminada hasta que morimos.

Pero, ¿qué lo determina? Precisamente la valoración. El defender, reconocer, comprender, un mínimo de valores objetivos, que nos proyecten a valores más excelsos, que nos permitan mayores garantías de “valor” de trato como personas y que nos traten como personas en el mayor grado de potencialidad. Por ello, en estas líneas no se puede defender del todo la autodeterminación de los pueblos, mientras que estos vayan en contra de esos valores mínimos objetivos que debe garantizarse en el mayor grado posible a una persona. Bajo estos postulados tendría que comprenderse la autodeterminación de los pueblos. En el caso mexicano, bajo estas aseveraciones habría que repensar y el artículo 2º Constitucional, apartado A, que a la letra dice: Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía, para...”.

La sentencia de Antaki, de que los mexicanos no se han sabido “comprender” es lapidaria: “A nivel de la ciudad, el tiempo es más corto entre Solón y las constituciones del siglo XX que entre los europeos y los mexicanos. Se sienten agredidos. No comprenden. No aceptan lo que ven. Se sitúan en la recepción de una multiplicidad de

mensajes como si recibieran toda la biblioteca del viejo mundo en un solo libro que se llama a sí mismo modernidad. Y, como no logran leerlo, se retiran y dejan el mundo”.⁶¹⁵

Al imponer la modernidad en estas tierras; pero la modernidad del Estado moderno y el Estado de derecho de corte ilustrado (recordemos que hay varias formas de modernidad y de periodización de la misma), México condenó a un pueblo que a dos Siglos no asimila esa forma de modernidad, y que sigue presente una premodernidad reclamando su lugar. Tal vez, Antaki, tenga cierto grado de razón, que, al no comprender ese paradigma ajeno, México, simplemente se retira del mundo.

Lo cierto, que si este paradigma del Estado moderno y su construcción normativa no se ha “comprendido” en México: ¿Por qué las comunidades minoritarias, las comunidades indígenas, las comunidades diversas y en sí, toda la pluralidad de valores que permean a este país, tendrían que obedecerlo y sujetarse a su yugo, si lo único que ha generado es mayor desigualdad e inequidad?

Por lo tanto, es necesario defender y garantizar en el mayor grado posible a tales valores objetivos; aunque siempre reconociendo, como lo defiende Berlin, el pluralismo de valores; pero, que éste no soslaye tales valores objetivos o mínimos. Por ello, es fundamental dar con ese mínimo de valores objetivos, y determinar sin pasar ese umbral, donde es defendible y “valorable” un conflicto de valores en defensa de la diversidad. En esto consiste el pluralismo de valores de Berlin. Así, también, lo comparte Williams:

Mi opinión, al igual que la de Berlin, es que el conflicto de valores no necesariamente es patológico en absoluto, sino que forma parte de los valores humanos y debe considerarse central en una comprensión adecuada de ellos. También pienso, aunque quizá Berlin no lo haga, que cuando el conflicto necesita superarse, esta “necesidad” no es de carácter puramente lógico, ni un requerimiento de la racionalidad pura, sino más bien un tipo de necesidad social o personal, cuya presión se sentirá en ciertas circunstancias históricas y no en otras.⁶¹⁶

⁶¹⁵ Antaki, Ikram, *El pueblo que no quería crecer*, México, Editorial Planeta, 2012, p. 45.

⁶¹⁶ Williams, Bernard, *La fortuna moral*, México, UNAM, 1993, p. 108.

El problema que también reconoce Berlin es sobre la tragedia, como anunciábamos en el capítulo primero. Por un lado, tenemos *Übermensch* (Ultrahombre) nietszscheano que, primero, tiene la facultad de lograr una transmutación de estos y; por otro lado, la capacidad de buscar los valores más excelsos. Por otro lado, tenemos a Scheler quien reconoce que el ser humano no busca lo más excelso, los valores superiores, sino los más superficiales y baladíes. En conclusión, ambos están condenados a la tragedia y, tal vez, a la barbarie. Del lado de Nietzsche sólo unos pocos pueden alcanzarlos, llegar a ser *Übermensch*; por el otro, desde la propuesta de Scheler la mayoría busca los valores más bajos.

CAPÍTULO 5. EL PLURALISMO DE VALORES ANTE EL DERECHO

El derecho no tiene en última instancia el establecimiento de la justicia. Tampoco el de la verdad. Tiende exclusivamente a la celebración del juicio, con la independencia de la verdad y de la justicia [...] lo verdadero y lo justo son sustituidos por la sentencia. El juicio es en sí mismo el fin y esto constituye su misterio.

Giorgio Agamben.

En relación al título de este capítulo, solamente queremos hacer una aclaración. La justificación de comenzar primero con la modernidad para, posteriormente, analizar la premodernidad es porque ésta última es una idea de la modernidad, es decir, la historia de la idea de premodernidad es una invención de la modernidad. En específico, la invención de la idea histórica del Estado Jurisdiccional es una invención del Estado moderno europeo, el cual tiene su ubicación histórica en el *Antiguo Régimen*.

Las preguntas obligadas para este capítulo son: ¿Por qué el pluralismo de valores se volvió un problema para la modernidad? ¿Por qué la llamada premodernidad contó con mayor sagacidad para utilizar el pluralismo de valores como parte fundamental del Antiguo Régimen? ¿Cómo llevar a la *praxis* la propuesta de Berlin sobre el pluralismo de valores?, ¿Qué consecuencias jurídicas tendría tal propuesta?, ¿Es viable o deseable la propuesta de Berlin? Es cierto, que Berlin no se preocupó por determinar la razón práctica (*phrónesis*) de su propuesta y se mantuvo renuente sobre de teoría política normativa.

A diferencia de casi todos los teóricos de la política, Berlin no se dedicó directamente a una teoría política normativa, y resulta engañoso el intento de ver en él una figura ideológicamente coherente con opiniones sobre todas las cuestiones de su tiempo. Berlin no es un predicador ni un prescriptor, un creador o un constructor. No trafica en doctrinas sencillas y abandonó su cátedra de teoría en parte porque consideró que no tenía nada que dar. Antes bien, lo opuesto: es un observador, un analista o descriptor. Su ambición es conocer. [...] Al mismo tiempo, las ideas de Berlin sí tienen implicaciones normativas. Hemos visto que condena la noción de utopía como tal. En una época de dogmas rígidos y estrechos, Herzen sobresalió por su idea de que los problemas

humanos perennes y básicos no tienen solución; sólo podemos hacer nuestro mejor esfuerzo en las situaciones en que nos encontramos, sin ninguna garantía de éxito.⁶¹⁷

Aunque Berlin fue renuente a una teoría política normativa, dado que implicaba conflictuarse con elementos esenciales de su pensamiento, como: su filiación a un iusnaturalismo ontológico, que conlleva que los problemas humanos son perennes y no tienen solución y, con ello, la imposibilidad de salir del liberalismo trágico; no obstante, su propuesta tiene implicaciones normativas.

En un momento de su vida Berlin consideró estudiar derecho, ésto no se llevó acabo. Sin embargo, se pueden encontrar atisbos de su postura ante el Derecho que manifiestan su defensa a la diversidad cultural y, con ello, que las normas y leyes deberían acorde a aquella:

Aparte de los escépticos de la Grecia y Roma antiguas la rebelión contra la autoridad papal llevó a algunos de los reformadores del siglo XVI (sobre todo los juristas protestantes que había entre ellos) a sostener que las diferencias entre las distintas tradiciones culturales eran tan importantes como lo que tenían en común, si es que no más. Juristas como Hotman en Francia y Coke y Matthew Hale en Inglaterra, que rechazaron la autoridad universal de Roma, desarrollaron las bases del punto de vista según el cual lo mismo que las costumbres, modos de vida y actividades diferían, lo hacían también, necesariamente, las leyes y normas de acuerdo con las cuales vivían las diversas sociedades, y que esto indicaba diferencias básicas y profundas en su desarrollo como entidades sociales diferentes y a veces ampliamente discrepantes. De ese modo, estos juristas contribuyeron a la noción de diversidad cultural.⁶¹⁸

Después, teniendo una renuencia a la forma que se desarrolla el derecho a través del paradigma del Estado moderno, el liberalismo y lo que se entiende por positivismo jurídico. Pero, tal vez, el hito de la renuncia del Berlin está en su crítica a la Ilustración (*Enlightenment*) y, por consiguiente, en la invención de la misma, el constitucionalismo moderno. Varios pensadores se han manifestado sobre el desencanto de Berlin por el constitucionalismo moderno, apologistas y críticos radicales. Anunciemos dos casos

⁶¹⁷ Hausheer, Roger [Introducción], en Isaiah Berlin, *El estudio adecuado de la humanidad*, México, FCE/TURNER, 2009, pp. XXXIX- XL.

⁶¹⁸ Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Madrid, Península, 1995, p. 69.

recientes, en ambos sentidos: G. Crowder, que como sabemos es uno de los pensadores berlinianos más reconocidos en el orbe; por otro lado, un filósofo del derecho anglosajón, J. Waldron.

Comenzemos por las críticas de Waldron, una de ellas es que Berlin soslaya la importancia del constitucionalismo moderno y la importancia creación institucional, lo cual es reprochable en un pensador reconocido como uno de los grandes intérpretes de la ilustración. Es decir, Berlin no manifiesta en ningún momento estar preocupado por las consecuencias de su propuesta a nivel constitucional. En su texto *Political Theory*, el capítulo siete lo intitula *Isaiah Berlin's Neglect of Enlightenment Constitutionalism* le achaca tal descuido (neglect):

Berlin, supposedly one of our greatest interpreters of Enlightenment thinking, had very little to say about this heritage of thought and constitutional achievement. I have ransacked his work and I mean it: there is almost nothing on Enlightenment constitutionalism in his writings –some few rags and paltry blurred shreds of paper here and there, but nothing of any significance.⁶¹⁹

No obstante, podría anunciarse implícitamente, entre líneas en su obra, alguna aportación o, por lo menos, algunas enseñanzas para el constitucionalismo ilustrado. Por ejemplo, que uno de los grandes dogmas del constitucionalismo ilustrado ha sido la búsqueda de la perfección en su creación, teórica y prácticamente, lo cual es inviable; otra, es la búsqueda de una sociedad perfecta, armoniosa y conmensurable, cuando, a estas alturas de este trabajo, sabemos que es una quimera. Es más, como también lo aclara Waldron, le critica a Montesquieu su ingenua postura de una jurisprudencia mecanicista y su excesiva credibilidad en los jueces: “He [Berlin] criticized Montesquieu’s mechanical jurisprudence –the judge as the blind and anonymous mouth of the law– and his disparagement of “the entire tradition of judge-made law”. But there is nothing on Montesquieu’s account of rule of law or the complexities and procedures of legalism.⁶²⁰

⁶¹⁹ Waldron, Jeremy, *Political Theory*, Massachusetts, Harvard University Press, 2016, p. 274.

⁶²⁰ *Ibidem.*, p. 278.

Sobre esta crítica de Waldron, Crowder está de acuerdo en general, pero lo que no comparte que, posteriormente en su texto achaca esta crítica a los seguidores de Berlin:

Waldron's thesis is striking, but how accurate is it? First, his contention that Berlin wrote wrote very little about institutions in general and Enlightenment constitutionalism in particular is broadly correct. The contention becomes less convincing when Waldron extends it to Berlin's followers, since many people influenced by Berlin have used his work to write about institutions of various kinds. Still, it is true that that although Berlin himself wrote 'in the abstract about processes and mechanisms for conflict and balancing, it was the Enlightenment constitutionalists who sought to actually specify these processes in institutional terms'. This is fair enough, but an obvious reply is a simple appeal to division of labor. No one can write about everything that is important. Waldron has focused on institutions, Berlin on other matters.⁶²¹

Tal vez, ambos, Crowder y Waldron, tienen aseveraciones justificadas. Este trabajo a tratado de dar respuesta a éstas. En el primer apartado de este capítulo, intitulado "Estado Moderno, Estado de derecho y Modernidad" se trata de mostrar que el Estado moderno fue un constructo bastante simple e ingenuo, que buscaba resolver el problema de la diversidad cultural a través de la creación normativa y la igualdad de la ley.

Posteriormente, en el segundo apartado, intitulado "Premodernidad, privilegios y pluralismo de valores", justificaremos que la actual crisis del Estado constitucional se debe, entre otras razones, al dejar atrás los mediadores que conectaban a la sociedad con el poder en el Antiguo Régimen: los privilegios, que en la actualidad han mutado de nombre como, discriminación positiva.

Es decir, todo lo que implica la fundamentación de *lo político (politeia)*, para conectar las necesidades de la sociedad con las instituciones, lo cual, fue diluido en el Estado moderno desvirtuando *lo político* en *lo social*, como ya hemos referido en los apartados de Schmitt y Arendt. Tal postura simplifica el problema de los valores, pensando que éstos tendrán cabida, sin desacuerdos, sin perdida y nulo conflicto en la invención de este Estado constitucional. Pero, la ingenuidad más grande, del constitucionalismo

⁶²¹ Crowder, George, *The problem of value Pluralism. Isaiah Berlin and Beyond*, New York, Routledge, 2020, p. 195.

moderno fue creer que los valores son dictados desde la creación normativa y los órganos jurisdiccionales. Tal vez, sea una de las razones de Berlin de no interesarse y ocuparse por el constitucionalismo moderno y la creación institucional. La propia postura de Waldron nos sirve para justificar este punto:

According to Berlin, Enlightenment social design was arrogant and monastic, seeking a fatuous reconciliation of all values and a comprehensive solution of all conflicts a glittering work of reason. As Henry Hardy states the Berlin view, there is simply no possibility of combining all plausible human values and human aspirations “into a single coherent overarching system in which ends are fully realized without loss, compromise or clashes.”⁶²²

No obstante, la vertiente de Waldron, también tiene puntos justificables y razonables. En el mismo texto citado del autor arguye una crítica a la teoría política o filosofía política rehabilitada con el texto *Teoría de la Justicia* de John Rawls, según él, dicha Teoría política se ha preocupado más por ideales de justicia, tratando de complacer a los a la filosofía moral y, menos, por crear una Teoría política más realista a los problemas que aquejan a nivel institucional.

El tercer apartado, es el llamado a revalorar el “Estado Jurisdiccional” en la defensa de un pluralismo de valores en la actualidad.

En el siguiente apartado se analizará las semejanzas y divergencias entre Berlin y Dworkin. En razón que éste último reconoció de manera explícita la influencia de Berlin en su pensamiento y, por supuesto, que la propuesta dworkiana es una de las propuestas más reconocidas de la interpretación jurídica y su relación entre principios y valores. Sin olvidar que, la propuesta de Berlin ha sido llevada al nuevo paradigma, el Estado Constitucional de Derecho.

Para finalizar, indagaremos brevemente sobre lo que se ha denominado “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”, al ser la propuesta que se ha llevado a la *praxis* en estas tierras, como forma de defensa del pluralismo de valores a través de un pluralismo jurídico.

⁶²² Waldron, *Op. Cit.*, p. 283.

5.1 Estado Moderno, Estado de Derecho y modernidad

El objeto de la Ciencia del Derecho no se reduce a formar jueces y funcionarios, y a enseñarles cómo deben resolver los casos difíciles. Conocer el límite jurídico entre el yo y la colectividad es el problema más elevado que la especulación debe resolver mediante el estudio de la sociedad.

Orígenes de la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano, George Jellinek.

Con el dogma de la igualdad, el jacobinismo cree que todos los hombres desiguales ante la naturaleza y desiguales en su valor social pueden ser iguales ante la ley.

Francisco Bulnes.

¿Qué argumentos podríamos justificar en la relación entre modernidad y pluralismo de valores, que repercutieron en la creación de un Estado de derecho? Como indagamos en un apartado anterior, en este trabajo las reminiscencias del concepto valor son de larga data, por lo menos en el mundo occidental; pero se agudiza ante la modernidad debido a que sujeto determina qué es valioso. Con ello hace su aparición el pluralismo valores como un problema acuciante. Es decir, hablar de una crisis de valores solamente detona hasta la modernidad.

Este es el cambio de paradigma, que fermentó, y cambió el crisol de lo político y lo jurídico. Por ello, no es posible dar cuenta del surgimiento del Estado moderno sin aclarar sus reminiscencias en el medioevo. Joseph Strayer en *Sobre los orígenes medievales del Estado moderno* asevera:

El Estado moderno, allí donde lo encontramos hoy, se funda en el paradigma surgido en Europa en el período que va del año 1100 al 1600. [...] En la Alta Edad Media, la forma dominante de organización política en Europa Occidental fue el reino germánico, que en algunos sentidos representaba la antítesis absoluta de un Estado moderno. Se fundaba en lealtades personales, no en conceptos abstractos o instituciones impersonales. El rey existía para enfrentarse a las emergencias, no cabeza de un sistema legal o

administrativo; cada comunidad resolvía sus propios asuntos internos. La seguridad provenía de la familia, y del medio humano, y del señor, no del rey”.⁶²³

Con las guerras intestinas de la religión vino a menos el yugo de la iglesia. La crisis era inminente, la cual fue muy bien aprovechada por las monarquías, para tomar el lugar tambaleante de la religión, llegaba la época absolutista.

En todo caso, históricamente también existe una importante evolución en este punto entre el modelo de Estado propio de la monarquía absoluta, que es el que primero surge, cuando el monarca consigue imponer su poder al resto de poderes existentes en la sociedad medieval, y el modelo del Estado de Derecho, que es el que surge precisamente frente al monarca absoluto. Y es que si en la monarquía absoluta se había conseguido centralizar la fuente de creación del Derecho en el monarca y su Administración, sin embargo, no se había conseguido eliminar los estamentos que, aun sometidos al poder del monarca, seguían conservando un fuerte poder de influencia, capaz de hacerla valer para la mejor protección de sus intereses particulares. Por eso, la generalidad de la ley resultaba irreal, pues lo cierto es que los distintos estamentos sociales conseguían conservar en buena medida una normatividad particular. [...] Sin embargo, es sólo con la igualdad formal que se consiguió con la construcción del Estado de Derecho que se pudo superar esa pervivencia del modelo jurídico político medieval.⁶²⁴

En el proceso de formación del Estado moderno surgió una tensión entre la exigencia de soberanía, por un lado, centralización de ella y, por otro, la división de la misma, propia del ideal clásico de Constitución mixta desde Aristóteles. En los procesos revolucionarios se buscó soslayar esa tensión mediante la noción de *soberanía popular*. Sin embargo, la interpretación de la soberanía popular tomó principalmente dos posturas: la norteamericana y la francesa.

Las distintas condiciones sociales propiciaron que predominaran concepciones del poder diferentes en estas dos revoluciones, lo que, a su vez, tuvo una importante repercusión en sus diferentes trayectorias. En la Revolución francesa se buscó sustituir la voluntad del monarca por la “voluntad” del pueblo como poder soberano. Pero se conservó la idea tradicional del poder, en la que se considera una propiedad o atributo de un sujeto, con

⁶²³ Strayer, Joseph, *Sobre los orígenes medievales del Estado Moderno*, Barcelona, Ariel, 1981, pp. 22-23.

⁶²⁴ Campoy, Ignacio, *En defensa del Estado de Derecho*, Madrid, Dykinson, 2017, pp. 20-21.

independencia de sus relaciones sociales. De ahí que cuando se pedía otorgar el poder al pueblo se conceptualizaba a éste como un “macrosujeto”.⁶²⁵

Asimismo, lo colige Díaz de la Serna: “la revolución americana fue el contrato social mismo. El pueblo es el que funda la república, y no el Estado quien funda al pueblo. Al no haber unificación superior al pueblo, la ley proviene espontáneamente de él, y no de un poder soberano que encarna al Estado”.⁶²⁶

El ideal del constitucionalismo americano es que todos los poderes se encuentren limitados, a través de pesos y contrapesos (*checks and balances*), en tanto derivan del poder constituyente. Incluso, es necesario controlar el poder de las mayorías que pretenden identificarse con el pueblo en su totalidad. Para los constitucionalistas americanos el pueblo es una realidad plural y escindida; ninguna instancia particular, incluyendo la mayoría, puede actuar o hablar en su nombre (v. g. el proletariado). En *El Federalista* Hamilton, Madison y Jay, comparten la idea de que debe evitarse que el pueblo pierda el control de su gobierno, pero, al mismo tiempo, se requiere impedir que las mayorías populares, con la complicidad de sus representantes, gobiernen opresivamente.

Los “padres fundadores” de la Revolución estadounidense, en tanto tienen como referencia un sistema político que incorpora una multiplicidad de asociaciones civiles, desechan las versiones tradicionales del poder y perciben que éste es el resultado de las acciones concertadas de los ciudadanos. De esta manera, la soberanía popular ya no remite a un poder centralizado, que es susceptible de encarnarse en los representantes del pueblo, sino en una esfera pública que abre la posibilidad de participación generalizada.⁶²⁷

Es más, para el propio Díaz de la Serna la revolución americana no tuvo necesidad de ser ni siquiera una revolución:

Al decir que la Revolución americana no es, hablando con propiedad, una revolución, apunto simplemente al hecho de que, en el caso de Estados Unidos, no fue necesaria una revolución para fundar la república sustentada en el principio de la soberanía del

⁶²⁵ Serrano, Enrique, *Consenso y conflicto*, Distrito Federal, CEPCOM, 1998, 168.

⁶²⁶ Díaz de la Serna, Ignacio, *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia*, México, UNAM, 2015, p. 22.

⁶²⁷ Serrano, Enrique, *Consenso y conflicto*, Distrito Federal, CEPCOM, 1998, 168.

pueblo. Éste es siempre soberano. Lo ha sido y lo será. En ese sentido, cabe agregar que *la democracia americana no fue inicialmente una democracia política*. No tenía necesidad de serlo. Fue una sociedad democrática, practicante de la igualdad, por lo que el principio de la soberanía del pueblo no expresaba una concepción política de la vida social. Así, mientras que las naciones europeas iban constituyéndose poco a poco en territorios de libertad política, Estados Unidos fue desde el comienzo lugar de igualdad civil. De ahí provino el carácter pragmático de su democracia.⁶²⁸

Sin embargo, sobre el tema que nos ocupa, los valores, Strauss hace una crítica contundente al positivismo social imperante durante muchas décadas en las ciencias sociales y en el derecho:

- 1) Es imposible estudiar los fenómenos sociales, *i.e.*, todos los fenómenos sociales importantes, sin hacer juicios de valor. [...] Hablando en términos generales, es imposible comprender un pensamiento, una acción, o una obra sin evaluarlos. Si no somos capaces de evaluar adecuadamente, como nos sucede con frecuencia, no habremos logrado comprender adecuadamente.
- 2) El rechazo a los juicios de valor se basa en la suposición de que la razón humana es esencialmente incapaz de solucionar conflictos entre valores o sistemas de valores. [...] Es prudente aceptar que hay conflictos de valores que la razón humana no puede solucionar. [...] La creencia en que los juicios de valor no están sujetos, en última instancia, al control racional, estimula la inclinación a emitir afirmaciones irresponsables sobre lo correcto e incorrecto o el bien o el mal.⁶²⁹

Strauss atisba y sintetiza realmente el problema de valores y los problemas a resolver. El primer problema es en relación que el Estado moderno evade la discusión y, el Estado de Derecho a querido secuestrar el problema bajo el monopolio de la ley. Lo cual no es viable ya que los valores se dan fuera de un Estado de derecho. Es decir, la dogmática jurídica debe ir más allá de lo que dice la ley y la creación de los órganos jurisdiccionales.

Por lo tanto, nos encontramos ante dos modelos de Estado de Derecho: el americano con reminiscencias inglesas y el francés. Así los sintetiza Daniel Herrera:

⁶²⁸ Díaz de la Serna, Ignacio, *Op. Cit.*, p. 22.

⁶²⁹ Strauss, Leo, *Sin ciudades no hay filósofos*, Madrid, Tecnos, 2014, pp. 100-103.

- 1) Este modelo [inglés, de la Gran Bretaña] se extiende a “América” donde los derechos individuales son reconocidos tanto a la Declaración de la Independencia de 1776 como a la Constitución de 1787, estableciendo un gobierno equilibrado y moderado al modo inglés, junto a una rigidez constitucional de la que surge luego del control judicial de constitucionalidad (judicial review), a partir de *Marbury vs. Madison* en 1803. A diferencia del modelo inglés, hay poder constituyente y texto escrito, con supremacía de la Constitución y de los jueces que, deben garantizarla por sobre el Parlamento y la ley (existía supremacía del legislativo), todo según el modelo que propone Hamilton en el “Federalista”.⁶³⁰

Una diferencia fundamental que no debemos soslayar entre el los ingleses u americanos es, que en el primero no existe un poder constituyente y, por consiguiente, una constitución escrita como en el americano y; por supuesto, la supremacía de los jueces sobre el Parlamento (o, poder legislativo).

Otra diferencia importante, es que la independencia de los americanos de los ingleses de debió a que los primeros consideraban que había vulneraciones constitucionales, las cuales no se podrían pasar por alto, es decir, era un problema sobre el constitucionalismo aceptado por ambos, a tal grado que al consumarse la independencia los norteamericanos no buscan deshacerse de esa tradición. Larry Kramer lo sintetiza de la siguiente manera:

América se convirtió en una nación independiente, observaba James Varnum unos pocos años más tarde, sólo «para apoyar su ley fundamental y constitucional contra las usurpaciones de Inglaterra». Ello importa porque nos indica qué busca al examinar las constituciones estadounidenses creadas después de la Revolución. Fue una rebelión, en defensa de un concepto de constitucionalismo, un concepto que los estadounidenses no decidieron de repente abandonar o repudiar tras alcanzar la independencia. [...] En cualquier caso es necesario observar que los estadounidenses se veían a ellos mismos como habiendo luchado para preservar el imperio de la constitución mediante la utilización de formas de oposición constitucional.⁶³¹

⁶³⁰ Herrera, Daniel, “Del Estado de Derecho liberal al Estado constitucional de derecho actual”, Pilar Zambrano (Comp.), *Filosofía práctica y derecho*, México, UNAM-IJ, 2016, p. 249.

⁶³¹ Kramer, Larry, *Constitucionalismo popular y control de constitucionalidad*, Madrid, Marcial Pons, 2011, pp. 55-56.

Con ello, podemos percatarnos de una diferencia entre constitución historicista, defendida por los norteamericanos, y; constitución racionalizada democrática, defendida por los franceses.

Este es el fundamento de la diferenciación entre la constitución histórica y la constitución racionalizada democrática, en el sentido de originada y organizada por el poder constituyente. Para el historicismo, afirma Asensi, el fundamento de la constitución “es un hecho real, o, mejor dicho, forma parte de un proceso real, histórico, resultado de una *praxis* que puede rastrearse”. Si la constitución histórica es producto de la construcción del tiempo, la constitución racionalizada lo es de una decisión racional y política, y es establecida desde la voluntad para el devenir. Por esa razón, aunque en términos temporales el Estado puede existir antes que la Constitución, en el plano de la legitimidad la Constitución crea al Estado. [...] En tanto que la constitución histórica sólo se descubre en la práctica continuada del poder, la Constitución escrita es un proyecto político de futuro.

El segundo modelo de Estado de Derecho,

- 2) El francés más individualista, ideológico y estatalista, donde se da una ruptura radical con el régimen anterior. El llamado a los Estados Generales culminó con la proclamación en Asamblea Nacional del Tercer Estado (Sièyes) y la supresión de los privilegios del Anciene Regime. A partir de allí las Declaraciones de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la Constitución de 1791, donde, siguiendo el modelo rousseano los derechos naturales son entregados y convertidos en civiles por la obra de la voluntad general. En virtud la representación política, el poder constituyente plasma en una supremacía la legislativa (legiscentrismo) que debe proclamar y tutelar los derechos. A diferencia del modelo inglés y en coincidencia con el americano hay poder constituyente y texto escrito, pero a diferencia de este último hay confianza en el legislador “virtuoso” o “iluminado” depositario de la voluntad general mediante la representación política y desconfianza a los jueces que se convierten en meros aplicadores de la ley.⁶³²

⁶³² Herrera, Daniel, “Del Estado de Derecho liberal al Estado constitucional de derecho actual”, Pilar Zambrano (Comp.), *Filosofía práctica y derecho*, México, UNAM-IIJ, 2016, p. 249.

Podemos percatarnos que al igual que el americano, se justifica el poder constituyente y texto escrito, pero se tiene una confianza no en los jueces, sino en el legislador depositario de la voluntad general.

Para Böckenförde en su texto *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*:

El término «Estado de Derecho» es una construcción lingüística y una acuñación conceptual propia del espacio lingüístico alemán que no tiene correlatos exactos en otros idiomas. Y también aquello que trata de designarse con este concepto es una creación del pensamiento alemán sobre el Estado. El concepto del Estado de Derecho surge en la teoría del Estado del liberalismo temprano alemán, que se orienta desde planteamientos propios de la concepción racional del derecho: Robert von Mohl la utiliza en su *Staatsrecht des Königreichs Württemberg* de 1829 y con ello la introduce en la discusión general sobre la política y el derecho del Estado.⁶³³

Por lo tanto, existen tres significados del Estado de Derecho. Böckenförde se refiere al *Staatsrecht* de tradición alemana derivado de las monarquías ilustradas del siglo XVIII, al *État de droit* francés, que reside en la soberanía de la ley, expresión de la voluntad general de estilo rousseauiano proclamado por la revolución francesa y, por último, la *Rule of law* anglosajón, como gobierno jurídico o conforme a derecho. Según Böckenförde, en relación al *Staatsrecht*, arguye con precisión cuándo y quién utilizó por primera vez el concepto. Paradójicamente, arguye Valadés: “el Estado de derecho es un concepto que surgió para defender al Estado de la sociedad, no a la sociedad del Estado. De lo que se trataba era de resguardar al Estado, dándole a sus actos el escudo protector de una actuación ceñida a lo dispuesto por la ley [...]”.⁶³⁴

Es interesante la aportación de Valadés para comprender que, en una primera instancia el Estado de derecho fue creado para proteger al Estado de la propia sociedad y no de manera contraria. Ante tal aseveración surge la pregunta si el Estado mexicano por lo menos ha tenido la capacidad de crear un Estado de derecho, por lo menos, para protegerse a sí mismo.

⁶³³ Böckenförde, Ernst W., *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 18-19.

⁶³⁴ *Ibidem.*, p. 226.

Entonces podemos anunciar que el Estado de derecho surgió en el absolutismo, que les sirvió a estos gobiernos como una forma de control ante la revelación de las masas: “El Estado de derecho es una respuesta al Estado absolutista, caracterizado por la ausencia de libertades, la concentración del poder y la irresponsabilidad de los titulares de los órganos de poder. De ahí que la garantía jurídica del Estado de derecho corresponda al constitucionalismo moderno”.⁶³⁵

Por lo cual, como anuncia Fioravanti, hay un rompimiento entre el Estado jurisdiccional y su mutación al Estado de derecho: “Otro tipo de autoridad, de ámbito más reducido, ya no puede ser tolerado: ahora existe un solo «cuerpo», el de la nación, y la multiplicidad de los cuerpos hasta aquí existentes es barrida, reduciéndose cada uno de ellos a mera articulación de la totalidad, de la misma nación. El territorio, tradicionalmente poblado por una gran cantidad de sujetos, se convierte ahora en neutro y simple, y puede por tanto dividirse mediante las reglas de la técnica administrativa y de la geometría”.⁶³⁶

Para Rosenfeld, hace una aclaración importante sobre el *Rule of law*, de tradición anglosajona.

La segunda perspectiva está basada en la tradición angloamericana, en la que el estado de derecho incorpora nociones de justicia y juego limpio (*fair play*). Existen dos versiones principales de esta segunda perspectiva; una se concentra en el procedimiento justo (*procedural fairness*), mientras que otra también promueve justicia sustantiva (*substantive fairness*). Ambas convergen de hecho, ya que suele ser difícil establecer líneas divisorias claras entre justicia sustantiva y justicia procedimental.⁶³⁷

Por lo tanto, es una defensa a los ideales de libertad frente a los abusos del poder. El propio Ferrajoli respalda y enriquece estas dos concepciones del Estado de derecho, al decirnos:

⁶³⁵ *Ibidem.*, p. 227.

⁶³⁶ Fioravanti, Maurizio, “Estado y Constitución”, en Maurizio Fioravanti (Ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, pp. 120.

⁶³⁷ Rosenfeld, Michel, “Estado de Derecho, predictibilidad, justicia y confianza: Una Mirada crítica”, en Marcelo Bergman y Carlos Rosenkrantz (Coords.), *Confianza y derecho en América Latina*, México, FCE-CIDE, p. 72.

Con la expresión «estado de derecho» se entienden, habitualmente, dos cosas diferentes que es oportuno distinguir con rigor. En sentido lato, débil o formal, «estado de derecho» designa cualquier ordenamiento en el que los poderes públicos son *conferidos* por la ley y ejercitados. En este sentido, correspondiente al uso alemán del término *Rechtstaat*, son estados de derecho todos los ordenamientos jurídicos modernos, incluso lo más antiliberales, en los que los poderes públicos tienen una fuerte y una forma legal. En un segundo sentido, fuerte y sustancial, «estado de derecho» designa, en cambio, solo aquellos ordenamientos en los que los poderes públicos están, además, *sujetos a la ley* (y, por lo tanto, limitados o vinculados por ella), no solo en lo relativo a las formas, sino también en los contenidos.⁶³⁸

Con ello, el constitucionalismo norteamericano no es un Estado de Derecho legalista, sino que acepta que el derecho es política dando cabida y relevancia a la justicia y la equidad. Los jueces hacen política en sus resoluciones.⁶³⁹ Zagrebelsky colige tres diferencias fundamentales entre los tres Estados de derecho: “En el *Rechtstaat* está en juego el modo de concebir la actividad del *gobierno*; en el *État de droit*, el modo de concebir la legislación. En el *Rule of law* la atención se centra en la *jurisdicción*. Podríamos decir: *Estado de derecho gubernamental, parlamentario y jurisdiccional*.”⁶⁴⁰

Una primera caracterización del Estado de derecho consiste en la sujeción de la actividad estatal a la Constitución y a las normas aprobadas conforme a los procedimientos que ella establezca. Valadés que “desde su formación y las variaciones adoptadas, la esencia del Estado de derecho sigue siendo la racionalización del poder. El Estado de derecho es hoy el ideal político más importante, pero hay mucha confusión sobre su significado y funcionamiento. El Estado de derecho tiene entonces el estatus peculiar de ser el principal ideal político legitimador en el mundo de hoy sin que haya acuerdo sobre su significado exacto.

⁶³⁸ Ferrajoli, Luigi, *Iura paria. Los fundamentos de la democracia constitucional*, Madrid, Trotta, 2020, p. 19.

⁶³⁹ *Vid.*, Bybee, Keith J., *All Judges Are Political—Except When They Are Not*, California, Stanford University Press, 2010.

⁶⁴⁰ Zagrebelsky, *Op. Cit.*, p. 101.

La versión formal más tenue del Estado de derecho es la noción de que el derecho es el medio con el cual el Estado dirige sus asuntos, de “que todo lo que hace el gobierno, lo debe hacer a través de las leyes”. Un calificativo más apropiado para esta versión es “gobierno por medio del derecho”. Una versión extrema sostiene que “todas las declaraciones del soberano son leyes, puesto que son declaraciones del soberano”. Todas las versiones sustantivas del Estado de derecho incorporan los elementos formales del Estado de derecho, luego van más allá y añaden diversas especificaciones de contenido. La versión sustantiva más común incluye los derechos individuales, uno de sus representantes más prolijos es Ronald Dworkin. Sin embargo, los derechos individuales tienen inevitables implicaciones antidemocráticas. Toda democracia liberal occidental lucha por encontrar un equilibrio. Esta lucha ha estado moldeada por las batallas sobre el Estado de derecho. Y tiene dos facetas relacionadas pero diferenciables: los límites impuestos a la democracia y el poder que se da a los jueces.

Los rasgos esenciales de un Estado de Derecho son:

- a) La existencia de derechos fundamentales del individuo
- b) División de poderes
- c) Ejercicio de las funciones estatales conforme a la ley, o principio de legalidad
- d) El imperio de la ley

En resumen, el Estado de Derecho puede ser definido como aquél en el cual el poder político está limitado por el derecho, cuyas características consisten en que su constitución consagra la división de poderes, reconoce y garantiza un catálogo de derechos fundamentales y el ejercicio de sus atribuciones está sometido a lo que expresamente señala la ley, la que es expresión mediata de la voluntad popular a través de los mecanismos de representación política.

Como la anuncia Garriga, la reyerta entre el Estado Jurisdiccional y el Estado de Derecho es una disputa entre modernidad frente a tradición. Este es el problema que da sentido al constitucionalismo que llamamos *moderno*: como organizar el poder (definido en términos de soberanía absoluta) para garantizar la libertad:

En este esquema el orden jurídico se concibe como un orden de iguales y por tanto general (o legal), y como un orden voluntario y por tanto proyectado. Me interesa destacar esto último. Frente al mundo de la tradición, que mira siempre atrás y se inicia como “el antes”, la modernidad mira hacia adelante y arranca en consecuencia con “el después”. En el orden que por esto llamamos tradicional el derecho producía –declaraba, adaptaba, mantenía, recuperaba- el pasado, ahora la ley sirve para planificar y construir el futuro. A vueltas con la idea de *progreso*, esta perspectiva temporal presenta el derecho estatal como un programa para conquistar el futuro, como un proyecto de orden nuevo, un proyecto de *felicidad*.⁶⁴¹

Como salvaguarda contra la cruel realidad del poder que se afirma arbitraria, unilateralmente soberano, la ilusión liberal se basa en un saber escindido: reconocimiento de la necesidad de que la ley sea suprema, de que su aplicación sea general y su acatamiento obligatorio; pero resistencia a admitir que, en última instancia, su vigencia depende de una decisión política que la haga valer. El liberalismo quisiera que la legalidad imperara siempre, pero quisiera ignorar la voluntad sobre la que dicho imperio se asienta, la voluntad que la hace imperar.

Pierre Manent, en su *Curso de Filosofía política* nos dice: “Entre las ilusiones que alimentan nuestra pereza, ninguna está tan presente hoy como ésta: el derecho debe ser, y será cada vez más, el único regulador de la vida social. Es urgente mostrar la vacuidad de esta ilusión. ¿Qué es una ilusión? En un sentido más amplio, y es así como lo entiendo, una ilusión es una representación ligada a un deseo. [...] no sólo el deseo de que impere el derecho, sino que lo haga *solo*”.⁶⁴² Hoy sabemos que fue una ilusión, aquel deseo de que imperara solo el derecho, sigue siendo la quimera pendiente. La enseñanza nos la da la propia modernidad, la ilusión no se cumplirá en el presente sino en el futuro. De ahí que en sí misma la modernidad y con ella, el estado de derecho, sean trágicos en sí mismos. Porque anida una paradoja siempre constante, pero a la vez intermitente, la culpa y la esperanza, anunciadas por Bauman:

Desde un punto de vista social, la modernidad es una cuestión de estándares, de esperanza y de culpa. Estándares, que llaman, atraen o empujan; pero que siempre se

⁶⁴¹ Carlos Garriga, “Orden jurídico e independencia política. Nueva España 1808-México, 1821”, en Antonio Annino, *La revolución novohispana 1808-1821*. México: FCE, 2010, p. 40.

⁶⁴² Manent, Pierre, *Curso de Filosofía política*, Buenos Aires, FCE, 2003, p. 219.

estiran, que siempre van un paso o dos por delante de sus perseguidores, que siempre avanzan sin tregua, justo un poco más rápido que los cazadores. Y que siempre prometen que el mañana será mejor que el hoy. Y que siempre prometen la promesa fresca e inmaculada, dado que mañana seguirá siendo siempre el día de después. Y que siempre mezclan, la esperanza de alcanzar la tierra prometida con la culpa de no caminar lo suficientemente rápido. La culpa protege a la esperanza de la frustración: la esperanza cuida de que la culpa nunca se agote.⁶⁴³

Ambas se confabulan en una ilusión: culpa y esperanza. La culpa por no poder dar cuenta de nuestro presente por la mera predictibilidad de la ley, y la esperanza que no es en el presente sino en el futuro que reinará un Estado de derecho. Sin embargo, el problema se agrava dado que la racionalización del derecho al buscar ese cuerpo de profesionales que administraran reglas abstractas y un *ethos* compartido creyó, ingenuamente, que dicha modernización de la ciencia jurídica permanecería bajo su control. Pero recordemos la enseñanza de Luhmann, cualquier sistema o subsistema, en este caso el subsistema Derecho, el hombre puede crearlo, pero no controlarlo, es decir, el propio subsistema se vuelve autopoietico, se autoreproduce a sí mismo ante el acecho de la contingencia. Peña lo resume en tres puntos:

1. La profesión legal se masifica y ya es más difícil que posea un mismo *ethos* que discipline a sus miembros; junto con esa masificación, la profesión legal se diferencia funcionalmente y, en fin, se vuelve más abstracta y ya no se presta como una profesión liberal, sino como un servicio al interior de una organización.
2. El sistema legal, por otra parte, se expande y coloniza, o «juridifica» casi todas las esferas de la vida; pero al mismo tiempo se muestra más contingente y sus vínculos con la economía, al menos a nivel de élites, se vuelven manifiestos.
3. Y por último, el sistema judicial pasa a concebir al Estado de derecho como un Estado de *derechos*, un sistema que autoriza a los jueces a la búsqueda de *justicia material* de las decisiones incluso con desprecio de los procedimientos.⁶⁴⁴

En relación al punto uno, comprendemos que el proceso de masificación provoca que el supuesto control de un *ethos* que buscaba disciplinar a los profesionales del

⁶⁴³ Bauman, Zigmund, *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, p. 91.

⁶⁴⁴ Peña, Carlos, *Globalización y enseñanza del Derecho*, México, Fontamara, 2017, p. 16.

derecho, estos mismo traicionen ese *ethos*, ya que el propio sistema al volverse abstracto permite la complejidad del mismo, y permite que el sistema se vuelva permeable a otros sistemas, como el económico, donde el profesional al ser un simple engranaje de la maquinaria del sistema jurídico y, por consiguiente, indiferente para el propio sistema. Olvidando que ese profesional legal tiene intereses personales, ante los cuales no dudará el traicionar el propio sistema en pos de esos intereses, muchos de ellos económicos. Ya sea que el servidor público en toda la estructura de la administración pública o de justicia utilice al sistema para su beneficio propio o desde afuera del sistema, el particular o el profesional legal, en este caso el abogado litigante, tergiverse el *ethos* del sistema jurídico, perversamente, para su propio beneficio. Son los llamados poderes fácticos o poderes salvajes, que la modernidad y el Estado de derecho creyeron ingenuamente que erradicarían con el imperio y la igualdad de la ley.

Valorar las circunstancias es darle cabida al pluralismo de valores, y éste inexorablemente debe repercutir en el diseño de un Estado Constitucional Democrático. Es por ello, que se vuelve relevante entender la constitucionalización y materialización de la Constitución donde el Estado de derecho solo es un atributo del Estado Constitucional Democrático, pero ya no la panacea.

Aunado a ello, sabemos de lo anacrónico que hoy resulta el positivismo jurídico creado por el Estado Moderno en un pos del Estado de Derecho. Berman, hace ya treinta años, anunciaba la estrechez de la visión positivista del Derecho, y abogaba a considerarlo más allá de un hecho, como una idea o concepto. Que más allá de crear sistemas normativos intoxicados de conceptos abstractos, que ni los propios “juristas” alcanzan a dominar; al contrario, deberíamos concentrarnos más en legitimarlo como medida de valor. pero lo más relevante: el derecho es una medida de “valor”. El derecho no tiene valor *en sí mismo (per se)*, es decir, en su propia validez; sino “a través de” o “por medio de[.]” derecho se logra el valor de su validez.

La estrechez de nuestros conceptos del derecho bloquea nuestra visión, no sólo del derecho, sino de la historia. Hoy, la gente piensa en el derecho como la masa de reglas, procedimientos y técnicas legislativas, administrativas o judiciales, vigentes en un país determinado. [...] El derecho no es sólo un hecho; también es una idea o concepto y,

además, es una medida de valor. Inevitablemente, tiene una dimensión intelectual y una moral. En contraste con las normas puramente intelectuales y morales, el derecho se debe practicar, pero, en contraste con las condiciones puramente materiales, consiste en ideas y valores.⁶⁴⁵

La historia de la idea jurídicas, o, si se prefiere, la historia de los conceptos jurídicos. Las cuales no necesariamente deben estar peleadas; sino hacer sinergia entre ellas. La reyerta de si la “historia de las ideas jurídicas” determina la “historia de los conceptos jurídicos”, o viceversa. Desde nuestra percepción las dos son válidas para la construcción de un sistema jurídico. Lo cierto, es que sí debemos ser conscientes desde donde partimos. En el caso mexicano, creemos que no ha construido conscientemente esta travesía, llamada ciencia jurídica. De ahí las aseveraciones de muchos pensadores, por ejemplo, de los juristas más reconocidos en México, Carbonell:

En el caso de México, como buena parte de América Latina –con la excepción notable de Colombia, quizá-, las violaciones de los derechos fundamentales suelen quedar impunes. Los sistemas de protección de los derechos son todavía muy rudimentarios y los jueces encargados de velar por su defensa carecen de la debida autonomía para hacer su trabajo. No hay duda que pueden reconocerse avances en la materia, pero también es necesario señalar que persisten gravísimas e impunes violaciones de la dignidad humana, totalmente incompatible con el más elemental significado de cualquier Estado de derecho.⁶⁴⁶

Sostenemos que una de las razones de no haber logrado consolidar un Estado de derecho en México –sostenible para todo el país y no intermitente a lo largo de su historia independiente, sino de manera constante-, fue no haber tomado postura, claro está con tintes secularizados, de aquella reyerta que sostuvieron intelectualistas y voluntaristas sobre el origen del Derecho natural, principalmente, Santo Tomás de Aquino con Duns Escoto; pero que ha irradiado a la mayoría de los pensadores y filósofos por la importancia que tiene en la construcción de sus teorías o filosofías.

⁶⁴⁵ Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica en occidente*, México, FCE, 1996, p. 9.

⁶⁴⁶ Carbonell, Miguel, “La Constitución mexicana de 1917 y su significado para los derechos sociales”, en Eduardo MacGregor y Rogelio Flores (Coord.), *La Constitución y sus garantías. A 100 años de la Constitución de Querétaro de 1917*, México, UNAM, 2017, p. 207.

Recordemos que los intelectualistas sostenían que “el entendimiento determina la voluntad”; y, por el contrario, los voluntaristas sostenían que “la voluntad determina del entendimiento”.⁶⁴⁷

Si utilizamos esta dicotomía para el Derecho, podríamos decir que, es viable que, “la historia de las ideas jurídicas”, como voluntad; determinan “la historia de los conceptos”, como entendimiento, o; caso contrario, “la historia de los conceptos jurídicos”, como entendimiento; determinan la historia de las ideas jurídicas, como voluntad. Los dos caminos son viables. Lo importante es decidir qué camino tomar, en pos de dotar de valor al derecho, pero en el “entre”, en el “a través” o “por medio del” derecho. Para evitar caer en el error del Estado moderno y su apéndice, el Estado de derecho, reflejado en un positivismo jurídico recalcitrante y refractario, de que el derecho mismo, por sí mismo, llegaría ese valor. En el caso de América Latina y, en específico en México.

Tenemos la impresión de que los “cuellos de botella” que enfrenta actualmente el Estado de derecho en México residen menos en la ineficiencia de su estructura jurídica y más en la carencia del apoyo social básico que requiere para funcionar. Tal apoyo no existe en la cultura jurídica externa, principalmente debido al predominio de los intereses de grupo y redes sociales por encima de los derechos, valores y méritos del individuo. Igualmente, hay una incipiente pero insuficiente internalización del significado y las consecuencias del Estado de derecho en la práctica social. Al mismo tiempo, observamos que los agentes sociales encargados de la operación de la infraestructura jurídica (abogados, jueces, y otros funcionarios públicos [servidores públicos]) son, en su gran mayoría producto del sistema vigente. En consecuencia, no tiene incentivos suficientes para facilitar el cambio y para actuar en un entorno más exigente..⁶⁴⁸

Creemos que la construcción del Estado de derecho en México ha adolecido de una gran apatía, conformismo y de un excesivo copismo de ideas y conceptos ajenos a nuestro contexto, por parte de los doctrinarios, académicos e integrantes del poder judicial por inventar y construir un Estado de derecho viable y eficaz para nuestro país.

⁶⁴⁷ Para comprender esta reyerta, *Cfr.*, J. B. Schneewind, “II. El derecho natural: del intelectualismo al voluntarismo”, en *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2017, pp. 39-61.

⁶⁴⁸ López-Ayllón, Sergio y Héctor Fix-Fierro, “¡Tan cerca, tan lejos! Estado de derecho y cambio jurídico en México (1970-2000)”, en Héctor Fix-Fierro, Lawrence Friedman y Rogelio Pérez Perdomo (Eds.), *Cultura jurídica de Europa y América en tiempos de globalización*, México, UNAM, 2003, p. 505

Como dice López-Ayllón, la “masa crítica” si no ha estado ausente, porque hay juristas, historiadores, filósofos de primer orden, sí ha sido intermitente a lo largo de la historia del país. Y tal vez, una razón que no contempla López Ayllón, es que conviene a grandes sectores de privilegiados y también para aquellos que forman parte y se benefician de los poderes fácticos, que el Estado de derecho en México sea endeble. En consecuencia, muchos funcionarios públicos (hoy servidores públicos), comenzando con los políticos, los jueces y magistrados, son coludidos o corrompidos por tales sectores de privilegiados o poderes fácticos; pero, también, un sinnúmero de abogados litigantes a lo largo de la historia se han vendido y beneficiado por estos grupos para enriquecerse. En conclusión, hay una especie de ingenuidad, pero a la vez, de perversidad en que el Estado de derecho no sea eficaz y eficiente.

Por lo tanto, es necesario construir un pluralismo de valores como contrapesos a estos sectores privilegiados o poderes fácticos. La enseñanza es que no es “en” la ley misma, en el derecho por sí mismo donde debemos construir ese pluralismo de valores; sino en el reconocimiento de que hay otros agentes que crean normas y que el Derecho debe ser quien dirija la orquesta. Los privilegios se combaten con otros privilegios; no en la igualdad ante la ley; los poderes fácticos se combaten con otros poderes fácticos, donde también, el Derecho debe ser quien los regule hasta donde sea posible, ya sea el Derecho Estatal o el Derecho Global.

Otra de las ingenuidades o perversidades del liberalismo y el Estado moderno fue pensar que se pueden aniquilar los privilegios y los poderes fácticos, simplemente porque lo dice la ley. Los privilegios y los poderes fácticos no se pueden aniquilar; solamente atemperar o disminuir. Estos se convierten en formas de valorar las cosas. Recordemos, los valores no son propiedades, sino atributos. Los privilegios y los poderes fácticos no son organismos, sino parásitos, que hacen simbiosis y metástasis en los organismos. Los privilegios y los poderes fácticos no son categorías de ser, son potencias o impotencias, que por lo tanto aminoran, pero no desaparecen, hasta que otro organismo las vuelva a valorar.

Por último, aseveramos que es necesario construir una teoría o filosofía de la valoración y de los privilegios y de los poderes fácticos. Sin embargo, no es la intención de esta investigación, por cuestiones de espacio; pero fundamentalmente por

limitaciones intelectuales del que escribe. Creemos que es un trabajo para muchas cabezas, desde diferentes disciplinas, al ser un problema interdisciplinario.

Por lo tanto, no existen los pases mágicos, como analizamos anteriormente, entre la ley el orden social. Todo se juega en el “entre”. Valorar las circunstancias es darle cabida al pluralismo de valores, y ello, inexorablemente, debe repercutir en el diseño de un Estado Constitucional, como es la pretensión en la actualidad. Es por ello, que se vuelve fundamental entender la relevancia del Estado Jurisdiccional, anterior al Estado de derecho para, posteriormente, comprender su influencia en lo que hoy se denomina la “constitucionalización del derecho” o el “Estado Constitucional”. Con ello no estamos negando la importancia del Estado de derecho, el cual es de suma importancia para este nuevo paradigma.

Con lo antes analizado, nos atrevimos a atisbar del porqué Berlin no haya propuesto una teoría político-normativa. No obstante, que fue un liberal de cepa, supo distinguir las limitaciones del liberalismo. Porque el liberalismo es una idea, que sea convertido en ideología y, por consiguiente, en quimera. Que tal liberalismo, por muy bien cimentado y estructurado que se logre, nunca podrá estar por encima de la tragedia. Pero, la tragedia no es negativa y catastrófica, si somos los suficientes sabios, para atemperarla y atisbarla. El liberalismo en Berlin es trágico, precisamente, porque lo trágico es inconmensurable, desbordante; pero también el pluralismo de valores es inconmensurable, sólo podremos aminorar su potencia reconociendo un mínimo de valores objetivos. Que valen porque son reconocidos, por sí mismo no valen nada.

No proponemos, por supuesto, abandonar el paradigma del Estado de derecho, solamente darle su verdadera dimensión. Como veremos en el siguiente apartado, el Estado no es el único generador de normas; por lo cual, una de las funciones que debe asumir el Estado de derecho, primero es el reconocimiento de tales normas fuera de su creación y, en segundo, darles una vía institucional de reconocimiento a tales manifestaciones normativas.

5.2 Premodernidad, privilegios y pluralismo de valores

Hay que apagar la mecha encendida antes de que la chispa active la dinamita.

Calle con dirección única, Walter Benjamin.

En *El otoño de la Edad Media*, Huizinga propone, a través del neologismo grecomedieval de *politique*, que las tareas que conciernen a lo político, un término que los eruditos franceses derivan del latín medieval *polus* (pluralidad) y del radical griego *icos* (guardián) para designar a lo político como el “guardián de la pluralidad”.

Pauline, Capdeville, Alma Frías y Pamela Rodríguez
Laicidad, multiculturalidad y derechos humanos.

Como indagamos en el apartado anterior, a través del paradigma de la ilustración, el Estado moderno quiso monopolizar la creación normativa, pero también, trató por todos los medios de erradicar los postulados del *Antiguo Régimen*, principalmente, aniquilar cualquier resquicio de colectividad, es decir, poner en el centro del nuevo paradigma moderno al individuo y, por consiguiente, acuñó el axioma de que, “todos los individuos son iguales ante la ley” y ahunado a ello, la preminencia de los derechos subjetivos.

La lógica rigurosamente individualista de los derechos subjetivos abre una perspectiva muy distinta. Esta lógica es aquella de las declaraciones de los derechos de la época revolucionaria, que confiaba a los hombres, de manera individual o grupal, y no a los Estados o a cualquier otra instancia de poder, la carga y el deber de defender esos derechos, sin postular cualquier pertenencia comunitaria. La libertad igual, el único derecho *innato*, para utilizar la terminología kantiana, de la que se desprendía el resto de los derechos especificados por esas declaraciones, no podía sostenerse en una pertenencia comunitaria, porque su afirmación era el correlato de la abolición de la subordinación de las diferencias estatutarias: la abolición de la subordinación de los derechos (del hombre y del ciudadano indisolublemente) a una condición de pertenencia.⁶⁴⁹

Colliot-Thélène, de manera lapidaria nos alerta del descobijo en el que fue dejado el individuo y los grupos, defender por si solos la defensa de sus derechos y la de los

⁶⁴⁹ Colliot-Thélène, Catherine, *Democracia sin demos*, Barcelona, Herder, 2020, pp. 183-184.

otros, sin recurrir a ninguna instancia comunitaria. Ante la anulación y prohibición de cualquier privilegio testamental, negando todo acto de pertenencia. Tal vez, jamás sintió tanta soledad y vulnerabilidad el individuo que la inventada por el liberalismo y sus apéndices.

Metodológicamente, los expertos en el tema, como Palti, sostiene que existen dos posturas de la historia revisionista, una que podríamos llamar “moderada”, menos antagónica; contra otra, más “radical” y antagónica como la que pretende la “historia de las ideas”, de corte berliniano y genealógico. Ésta pretende hacer una historia de las ideas dicotómicas, partiendo de conceptos abstractos, como libertad positiva vs. libertad negativa, barbarie vs. civilización, ilustración vs. romanticismo, premodernidad vs. modernidad, continuidad vs. desviaciones, tradición vs. modernidad, etc. En el sentido “moderado” está la propuesta revisionista de Guerra, Palti la define de la siguiente manera:

En la América hispánica el modernismo de las nuevas orientaciones político-culturales se combinaría con un arcaísmo social más marcado, lo que impediría la concepción de una idea abstracta moderna de la nación como una totalidad unificada, integrada por individuos perfectamente homogéneos. En cambio, los que emergerán tras la caída de la monarquía serán los *pueblos*, en plural, del antiguo régimen, que se convertirán inmediatamente en los centros primitivos de agregación política. El resultado será un proceso de desintegración política por el que las antiguas unidades administrativas habrán de disolverse en sus componentes primarios (las ciudades cabeceras). En este contexto que reemergerán las doctrinas contractualistas neoescolásticas. Fueron éstas, y no los ideales ilustrados, como solía afirmarse, las que ofrecerían el marco conceptual dentro del cual tendría lugar el proceso de articulación de los nuevos estados nacionales.⁶⁵⁰

Es decir, que no hubo un rompimiento con el Antiguo Régimen, sino una continuidad. En el contexto mexicano la continuidad de la supervivencia corporativista, testamental, privilegiada del Antiguo Régimen. Éstas líneas compartirían, en parte, esta visión revisionista.

⁶⁵⁰ Palti, Elias “¿De la tradición a la modernidad? Revisionismo e historia político-conceptual de la revolución de independencia”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, *et. al.*, *Independencia y Revolución: pasado presente y futuro*, México, FCE, 2010, p. 181.

Por lo tanto, la postura revisionista “radical” y dicotómica, con pretensiones de todo o nada, no es compartimos. Por lo menos, tal como la entiende Palti: “como casos anómalos, una “desviación respecto de un supuesto “modelo” ya establecido. En definitiva, el revisionismo se limitará a cuestionar la *aplicabilidad* al caso local del esquema teleológico “de la tradición a la modernidad” obturando así toda indagación respecto a la validez del esquema mismo”.⁶⁵¹ Es decir, esta interpretación no acepta el conflicto, el antagonismo, es todo o nada. Éstas característica son achacadas a la “historia de las ideas”.

Por el contrario, están las visiones culturalistas y en su extremo, las llamadas *whig*. Las cuales consisten, como señala Guerra en que “la escritura de la historia seguiría siendo concebida más que como una actividad universitaria, como un acto político en el sentido etimológico de la palabra: el del ciudadano defendiendo la *polis*”.⁶⁵² Sin embargo, en este mismo tenor, surgió a partir de la década de los ochenta el resurgimiento de la historia política, la cual se imbricaría con la historia regional, la historia social y la historia cultural, incluyendo así a los llamados “estudios subalternos”. En el caso mexicano, aclara Palti:

Esta imbricación entre historia política, social, regional y cultural que se observa más claramente en el caso de México, peor no únicamente allí, no sólo ha abierto el campo de estudios a la acción de los distintos actores sociales, incluidos los llamados “subalternos”. Un ámbito particularmente productivo ha sido la ampliación de las perspectivas para comprender terrenos hasta entonces prácticamente ignorados por la historiografía. El caso más notable es el del bando realista, así como el de las áreas y regiones que se mantuvieron fieles a la corona. Hoy tenemos una idea más clara de la complejidad oculta tras las fuerzas contrainsurgentes y también hasta qué punto el intento por preservar intacto el orden tradicional llevaría a sus defensores a alterar profundamente los sistemas de relaciones sociales, políticas y económicas en que se fundaba dicho orden.

Es decir, aunque se dio una continuidad de los postulados después de la independencia de lo que se llamaría México, esta continuidad al insertarse en un nuevo contexto esos mismos postulados mutan de manera imperceptible, ocasionando una

⁶⁵¹ *Ibidem.*, p. 175.

⁶⁵² *Ibidem.*, p. 178.

ruptura o punto inflexión en una historia permanentemente en tránsito, dado que cambia el contexto discursivo en el cual son utilizados esos conceptos. Esta aseveración nos lleva a una de las conclusiones de este apartado: Los privilegios que eran legitimados por el Antiguo Régimen, mutaron o transitaron bajo otro contexto discursivo en el México independiente. No obstante, que el liberalismo sostenía el dogma que en el Estado de derecho moderno esos privilegios desaparecerían dada la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos. Sin embargo, ello no fue así, porque comprenderemos que la ley en sí misma es un lugar vacío que debes llenarlo de significación y, por consiguiente, de contenido. Por lo cual, los privilegios de antaño transitaron en continuidad para algunas clases privilegiadas, claro está que, con mutaciones, como sustenta Palti. Pero, también, los privilegios no reconocidos por el nuevo paradigma del Estado de derecho, mutaron o transitaron como “poderes fácticos” intralegales y extralegales, más allá del reconocimiento de dicho paradigma.

Las interpretaciones de la historia revisionista, relativamente recientes, justifican que no fue así. Desde la década de los cincuenta Luis Villoro en su texto de 1953 *La revolución de Independencia* ya ponía en duda este punto de inflexión en la historia de entre el Antiguo Régimen y el México independiente, aunque sea un texto con una alta carga de defensa nacionalista.⁶⁵³ Pero el boom de esta nueva interpretación revisionista de la historia se dio a partir de la década de los ochenta hasta la actualidad en lo que se ha llamado Grupo de Investigación HICOES (Historia Cultural e Institucional del Constitucionalismo en España y América), en la que sobresalen nombres, como: Garriga, Portillo, Lorente, Clavero y Rojas; con la influencia notable del historiador italiano, Annino. El caso de éste último, Garriga y Rojas serán fundamentales en la argumentación de este apartado. Aunque Palti, hace una crítica a estos, al decir que, su propuesta revisionista de la historia el objeto de estudio se ha desdibujado; invitándonos a romper con el patrón tradición vs. modernidad.

Más que proponer una nueva interpretación del tránsito de la tradición a la modernidad (que, en verdad, no tiene nada de novedosa) lo que esta estaría poniendo en cuestión, en realidad, es la validez del propio esquema “de la tradición a la modernidad” como marco para analizar el tipo de fractura entonces producida. Lo que los estudios enrolados

⁶⁵³ Vid., Luis Villoro, *La revolución de Independencia*, México, FCE, 2010.

en esta corriente muestran es la imposibilidad de determinar claramente en este contexto qué es lo tradicional y qué es lo moderno. En la América hispánica de comienzos del siglo XIX las continuidades y los cambios se imbricaron unos con otros al punto de tornarse indiscernibles. Pero ésta “hibridez”, más que expresar una “peculiaridad latinoamericana”, como suele interpretarse, indica, por el contrario, un rasgo característico de estos fenómenos de ruptura histórica.⁶⁵⁴

La propuesta de Palti es de relevancia, en relación al Estado jurisdiccional o, como él lo llama “poderes jurisdiccionales territoriales”, la cual mutó entre la tradición y la supuesta modernidad. Es decir, para Palti, esta separación que hace la “historia de las ideas” entre tradición y modernidad, es ficticia. No hay tales puntos de inflexión en la historia. Es más, se dan continuidades que siguen en el imaginario simbólico de la población. Por consiguiente, aquí colegimos una crítica a la historia de las ideas de Berlin, como anunciamos en el preludio, de que existan esos puntos de inflexión como rupturas absolutas en la historia de las ideas.

Por ejemplo, Palti anuncia que es el caso de la idea de justicia, que permaneció entre la tradición y la modernidad, como idea simbólica que legitimaba como valor objetivo más allá del rompimiento entre un régimen antiguo y moderno. Sólo feneció ese ideal de justicia cuando ya no encontró un destinatario que le diera certeza al mismo. En el mundo moderno se diluyó en la opinión pública.

Más allá del espinoso tema de la filiación de las ideas que dieron origen a la revolución de Independencia (si estas eran de raíz ilustrada o neoescolástica), lo cierto, dice Annino, es que los nuevos ordenamientos institucionales no se levantarían sobre la base de la *voluntad* de los sujetos sino que se ordenarían en torno al ideal de *justicia*, que era el principio articulador de las sociedades del antiguo régimen (para éstas, la idea de un derecho igual para todos resultaría algo aberrante; los derechos y las obligaciones eran considerados como relativos a la condición de sujetos y se establecían a partir de vínculos contractuales personales entre el monarca y los diversos cuerpos y estamentos que conformaban el reino). [...] El orden tradicional habría de desmoronarse, perdida toda instancia trascendente, el propio concepto de justicia, que durante tres siglos había servido de fundamento a la institución del sistema social tradicional se convertiría en el

⁶⁵⁴ *Ibidem.*, pp. 183-184.

centro de un antagonismo propiamente *político*. Ahora lo que es justo e injusto se volvería ella misma [la justicia] materia de opinión.⁶⁵⁵

Las dicotomías premoderno y moderno y, actualmente, moderno y postmoderno, no resultan aclaratorias, y sí una visión sesgada para comprender y justificar; pero también, para diseñar un rumbo diferente en relación a una teoría política adecuada para estas tierras, que repercuta en una ciencia jurídica viable y eficaz que dé cuenta de la diversidad y del pluralismo de valores. No obstante, para llegar a tal propósito, las aportaciones que se han dado a la distinción entre premodernidad, modernidad y postmodernidad resultan aclaratorias para comprender la compleja hibridez e imbricaciones a las que han sido sujetas.

Por lo tanto, la división tripartita de las teorías políticas de von Beyme nos servirán de horizonte de sentido, para darle cierto grado de sistematicidad a lo que pretendemos desarrollar en este apartado. La división de von Beyme consiste en: 1) Las teorías políticas premodernas, 2) las teorías de la modernidad clásica y, 3) las teorías de la postmodernidad.

Las *teorías políticas premodernas* se regían predominantemente por *reflexiones normativas sobre el deber ser*. Una tradición de pensamiento de cuño ontológico partía de reglas de validez general. De las normas, valores y fines se deducía un orden acorde de los fenómenos políticos, y se extraían orientaciones para la acción.

Las *teorías de la modernidad clásica* se han concentrado sobre todo en el *análisis de lo que es*. Cuando mayor era la intensidad con la que se acentuaba el carácter del modelo de los constructos teóricos, tanto más importante se fue haciendo la *prognosis* en comparación con el mero análisis de lo que es.

Las *teorías de la postmodernidad* han concebido de forma nueva el análisis de lo que es. Se insiste menos en los pronósticos, a pesar de que incluso en la variante más abstracta del pensamiento postmoderno, la autopoiesis, siguen desempeñando un papel. Debido a la renuncia al pensamiento lineal, la prognosis, parece, sin embargo, haberse hecho más difícil.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ *Ibidem.*, p. 185.

⁶⁵⁶ von Beyme, Klaus, *Teorías políticas del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994, pp. 16-17.

Si nos percatamos en el apartado anterior sobre “Estado moderno, Estado de derecho y modernidad(es)”, indagamos sobre las segundas, *las teorías de la modernidad clásica*. El presente apartado tiene, por el contrario, las segundas: *Las teorías políticas premodernas*.

La justificación para comenzar este capítulo con las “teorías de la modernidad clásica” tiene como pretensión hacer un ejercicio retrospectivo. En el primer apartado indagamos sobre la creación del Estado moderno, del Estado de derecho y sus repercusiones para la modernidad.

Ahora, la pretensión de este ejercicio retrospectivo de análisis de las ideas y conceptos premodernos pretende, tal vez, desclipsar y valorar la importancia de la premodernidad que, bajo todos los medios, quisieron soslayar y negar la modernidad misma.

En relación a la tercera división, *las teorías políticas postmodernas*, ya hicimos una crítica en el capítulo anterior del porqué no son adecuadas para la defensa de un pluralismo de valores.

Por lo cual, el horizonte de sentido de este apartado es comprender el retorno, nuevamente, de la impronta del Estado jurisdiccional en el nuevo Estado Constitucional. Atendiendo a la división de los tres Estados modernos europeos de Fioravanti: Estado jurisdiccional, Estado de Derecho y Estado Constitucional. Es un error del paradigma del Estado de derecho querer soslayar en su totalidad la influencia del Estado jurisdiccional creado en el *Antiguo Régimen*. Lo que nos llevó a percatarnos que algunos privilegios que fueron aceptados en el *Antiguo Régimen* continuaron bajo el cobijo del Estado moderno. Aquellos privilegios que no fueron legitimados por el nuevo paradigma mutaron como poderes fácticos, es decir, de *facto*, no de *iure*.

Norberto Bobbio señaló, en su momento, que las fuentes para el estudio del Estado, en su gestación y evolución, pueden venir determinadas a su vez, por el estudio de la historia de las instituciones políticas, o por el estudio de las doctrinas políticas.

Recordemos que la presente investigación indaga sobre la metodología de la “historia de las ideas”, por lo cual se aparta de la historia de las instituciones políticas y de las doctrinas políticas. Ciertamente siempre existe una interconexión. Una no es excluyente de la otra.

En el caso de Fioravanti sostenemos que el interesan la historia de las instituciones políticas y la historia de las ideas, para encontrar puntos de contacto. El italiano es considerado un neoconstitucionalista, el cual busca rescatar la tradición del Estado jurisdiccional y sus controversias y acuerdos con el Estado de Derecho, para dar cuenta en Estado Constitucional de Derecho actual.

Fiovaranti considera que el Estado jurisdiccional es la forma predominante hasta la Revolución francesa y los cambios de finales del siglo XVIII. El Estado jurisdiccional tiene tres características fundamentales:

- a. Un territorio entendido cada vez más en sentido unitario pero en que la unidad está precedida, lógica e históricamente, por las partes que la componen, en el sentido de quien gobierna el centro está siempre obligado a presuponer la existencia de una densa tropa de sujetos –de las ciudades a las comunidades rurales, de los ordenamientos eclesiásticos a las corporaciones- que no pueden ser consideradas meras “secciones” del conjunto y cuya contribución activa es así necesaria precisamente para ejercer el gobierno del mismo territorio;
- b. Un derecho también él [El estado jurisdiccional] cada vez más relacionado con el cuidado del conjunto, pero que no por eso se traduce automáticamente en un derecho jerárquicamente superior respecto a los derechos de las partes y de los lugares: un derecho que continúa siendo común, y no único, pues está volcado en la racionalización, y quizá también en la reforma, de los derechos particulares, de los derechos particulares, pero no en su abrogación.
- c. Un gobierno que actúa cada vez más en referencia al territorio en su conjunto entendido unitariamente, pero no por eso con intención de generar uniformidad, entendida como conformación generalizada de la periferia al centro: un gobierno que no actúa a través de una administración delegada para expresar en todo lugar, tanto en el centro como en cada punto de la periferia, la presencia y la fuerza del *imperium*, sino a través de la jurisdicción, que permite de manera más bien elástica gobernar una realidad territorial compleja, esencialmente con la intención de mantener la paz, de asociar y mantener en equilibrio las fuerzas existentes.⁶⁵⁷

⁶⁵⁷ Fioravanti, Maurizio, “Estado y Constitución”, en Maurizio Fioravanti (Ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, p. 18.

La primera característica es que la unidad determina las partes, pero no como una totalidad abarcadora y monopolizante; sino como un rompecabezas que necesita de todas sus partes para terminarse, en este caso, para consolidarse como un régimen. Es decir, es centrípeto, las partes determinan el todo. Tales partes son las ciudades, la Iglesia, las corporaciones, los estamentos, que, como menciona Fioravanti no son meras secciones sino partes necesarias de la unidad. También, otra característica es que no es un derecho único, sino a lo comunitario y, lo común necesariamente invita a su racionalización. Por último, este Estado jurisdiccional no está a favor de los derechos particulares; pero tampoco de su abrogación. No obstante, se concentraba en derechos colectivos de las partes.

Y sin embargo, recordando cuanto hemos dicho a propósito de la presencia de *dos polos* en la estructura basilar del Estado jurisdiccional como primera forma histórica del Estado moderno europeo, pensemos que el aumento de obligaciones y la concentración de poderes que caracterizan la fase absolutista pueden calificarse como intensificación del peso y la relevancia, en el ámbito del mismo Estado jurisdiccional, del polo de la unidad y de su representación en la figura del soberano, pero sin cancelar del todo, antes de la revolución, el otro polo, el de la pluralidad. Por lo demás, la principal virtud del Estado jurisdiccional es precisamente su *elasticidad*, pues consiente, en su interior, distintas disposiciones y equilibrios entre los dos polos, bien hacia la herencia medieval, con una relevancia prevalente del polo de la pluralidad, bien hacia la parte opuesta, hasta casi tocar el principio-guía de la soberanía, como en el caso de los Estados absolutos.⁶⁵⁸

Sabemos que el *Ancien Regime* comienza, tentativamente, en la Baja Edad Media, el Renacimiento, la Reforma protestante, y el Absolutismo, hasta llegar a las revoluciones del siglo XVIII. También, sabemos por la historiografía que los privilegios jugaron un papel fundamental y central en la organización social del Antiguo Régimen. Podríamos argüir que fue un punto de inflexión, también, entre constitucionalismo premoderno y constitucionalismo moderno. Es más, para el constitucionalista Portillo Valdés se ha convertido en un axioma historiográfico:

Ha constituido prácticamente un axioma historiográfico la identificación del constitucionalismo moderno con la disolución de formas de territorialidad “pre-estatales”.

⁶⁵⁸ Fioravanti, *Op. Cit.*, p. 20.

Una lógica de fondo, que recorre el modo en que contraponemos antiguo y nuevo régimen, exige indentificar en el *novum* constitucional y en la génesis del “Estado liberal” un apetito voraz de éste por consumir cualquier forma de poder más allá de sí mismo, y los territorios eran ante todo espacios de jurisdicción y poder. A poco que repasemos la historiografía interesada en la génesis de la forma política “Estado liberal”, veremos que pivota sobre el punto central de ver cuán estatal era el Estado. Más aún, como es bien sabido, la historiografía centrada en la identificación del “Estado moderno” encontró un motivo principal de análisis precisamente en esos procesos de fagocitación por el Estado formativo de cualquier competencia estatal: la de las iglesias, gremios, estamentos, provincias y municipios o cualquier forma de corporación dotada de *iurisdictio* propia, incluidos, por supuesto, los territorios.⁶⁵⁹

El Estado jurisdiccional de corte premodernista reconocía un papel preponderante a los privilegios y al corporativismo, ya sea de corte religioso, gremial, estamental, provincial, municipal, entre otros.

La impronta de la ilustración fermentó el crisol de la revolución francesa y, con ello, el Estado moderno, con ello, se gestó una nueva lectura de los privilegios, la cual fue despectiva, descalificada y erradicada. Annino sintetiza:

Por mucho tiempo la imagen del mundo extenso y complejo de los privilegios de los antiguos regímenes del mundo occidental (siglo XVI-XVIII) quedó vinculada a la condena que, sin apelación, expresara la revolución francesa. El término “clases privilegiadas” fue inventado, como es bien sabido, por el abad Sieyes, quien así quiso definir en forma despectiva las condiciones jurídicas o políticas de la aristocracia y el clero, que supuestamente obstaculizaban el ascenso y las fortunas del tercer estado. De manera que, en el idioma revolucionario, “privilegio” devino en sinónimo de “exclusión”, plasmado en el imaginario colectivo la idea de los “privilegiados” eran sólo unos pocos grupos de las clases altas de la sociedad. Las historiografías de los siglos XIX y XX siguieron empleando esta definición clasista y excluyente del concepto “privilegio”, y la consecuencia fue que hasta hace poco los antiguos regímenes fueron imaginados como sociedades duales, divididas verticalmente entre una minoría por encima de la ley y una gran mayoría de gente “común”, que supuestamente no pudo nunca salir de su condición marginal”.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ Portillo, Valdés José M., *Fuero indio México*, COLMEX, 2015, p. 169.

⁶⁶⁰ Annino, Antonio, *Cuerpo político y pluralidad de derechos*[Presentación], México, CIDE, 2007, p. 9.

Emmanuel Sieyès, en el texto *¿Qué es el Tercer Estado?*, sostiene:

Una Constitución supone ante todo un Poder Constituyente. Los poderes comprendidos en el establecimiento público están todos sometidos a las leyes, reglas, formas, que ellos no son dueños de cambiar [...] Así como no han podido constituirse por sí mismos, tampoco pueden cambiar su constitución: del mismo modo, los unos nada pueden sobre la constitución de los otros. El Poder Constituyente lo puede todo en su materia. De ninguna manera está sometido de ante mano a una constitución dada. La nación, que ejerce entonces el más grande, el más importante de sus poderes, debe hallarse en esta función, libre de toda sujeción y de toda otra forma que aquella le plazca adoptar. Pero no es necesario que los miembros de la sociedad ejerzan individualmente el Poder Constituyente; pueden depositar su confianza en representantes que sólo se reunirán en asamblea para este objeto, sin poder ejercer por sí mismos ninguno de los poderes constituidos.⁶⁶¹

El abate Sieyès libera al poder constituyente de toda atadura, control y forma. Se toma plena conciencia de que es el pueblo, y no Dios es el sujeto del poder constituyente. Con ello, supone el desplazamiento de Dios como centro del cual emana la legitimidad del poder. Incluso, desvincula la noción de poder constituyente de la forma jurídica propiamente dicha. Con ello, instaura al poder constituyente como fuerza revolucionaria. Sin embargo, el abate, en las últimas líneas de esta cita, encarcela al poder constituyente en el concepto de “representación”. Posteriormente, Sieyès notó el fracaso de creer que la fuerza revolucionaria del poder constituyente se puede representar. Así también lo piensa Calogero Pizzolo:

La violencia teórica de la creación del poder constituyente fue lanzada por el Sieyès de 1789 contra los diques que separaban a los franceses, intentando destruirlo de una sola vez. Las movilizaciones revolucionarias demostraron que la “voluntad común” deseaba su derribo. Pero el desarrollo de la revolución corroboró que no era tan cierta la afirmación de nuestro abate, aquélla que afirmaba que la libertad de todos los ciudadanos que componen una Nación queda asegurada a través de la representación que de su voluntad común hacen sus comisionados.⁶⁶²

⁶⁶¹ Sieyès, Emmanuel, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Oikos tau, 1989, p. 109.

⁶⁶² Pizzolo, Calogero, *Sociedad, Poder y Política*, Buenos Aires Ediar, 2004, p. 130.

Para Sieyès, el gobierno representativo es una mezcla de instituciones democráticas y oligárquicas en salvaguarda de las libertades ciudadanas; las desigualdades económicas no es algo que tenga que resolver el gobierno representativo porque pertenecen a la vida privada del ciudadano; sólo en la vida pública su obligación es brindar seguridad jurídica: “La ley no concede nada; protege sólo lo que ya existe”.⁶⁶³ Sólo cuando se afecta el interés común interviene el Estado. En el gobierno representativo la libertad y la propiedad se unen cual mirada de Jano: “Con ello la libertad de los modernos se diferencia radicalmente de la libertad de los antiguos, pues ahora nada tiene que ver con las virtudes éticas y morales, sino únicamente con la propiedad y el comercio. La propiedad y la libertad de comercio devienen pilares fundacionales del gobierno representativo”.⁶⁶⁴ No obstante, los desequilibrios entre libertad y propiedad entronizan la desigualdad entre los ciudadanos. Tal desigualdad es un agente propicio para la revolución y con ello para un poder constituyente del pueblo negando ese gobierno representativo. Por lo cual, aquel ideal que un gobierno representativo “representa” (vélgase el pleonasma) a una sociedad que se pretende homogénea fue superada por la desigualdad y la heterogeneidad reconocida sustancialmente y sin tapujos por el Antiguo Régimen, que buscaba compensarla con los “privilegios”.

El sistema de valores que permite interpretar la significación del sistema antiguo, es al mismo tiempo jurídico y teológico. Por una parte, el gobierno es parte de un ordenamiento jurídico, cuyo rasgo más característico consiste en ser la expresión de un derecho objetivo; un derecho que existe, en su parte más trascendental, independientemente de la voluntad de los hombres: la ley divina, la ley natural forman parte del ordenamiento jurídico tanto como las leyes humanas positivas. Éstas, a su vez, comprenden tanto las leyes reales como los fueros de toda índole, y “los usos y costumbres” de los pueblos. Sin desconocer los derechos de los individuos, éste ordenamiento jurídico los concibe como la expresión de un estatuto personal vinculado

⁶⁶³ Sieyès, Emmanuel, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Oikos tau, 1989, p. 172.

⁶⁶⁴ Flores, Rentería Joel, “Emanuel Joseph Sieyès: el gobierno representativo”, *Política y Cultura* (UAM), Número 39, primavera, 2003, p. 55.

a la pertenencia a un cuerpo o a un estamento dotado de sus fueros y privilegios, y al mismo tiempo colectivos y distintos de los demás cuerpos y estamentos.⁶⁶⁵

Por lo cual aquella lectura despectiva de los privilegios empezó a cambiar, ante el fracaso de la “igualdad ante la ley”. Los historiadores han contribuido a esta nueva lectura. Así lo afirma el propio Annino:

En los últimos veinte años esta imagen ha sido definitivamente superada. Hoy sabemos que los “privilegios” fueron muy difundidos en muchas capas sociales, hasta entre los pobres y las mujeres, y que la naturaleza del concepto fue más bien incluyente que excluyente, que fue además individual y/o colectiva, masculina y femenina, sin requisito de edad o profesión, de ingresos o de propiedad. [...] Por supuesto los “privilegios” fueron siempre muy diferentes entre sí, y consolidaron a las sociedades jerarquizadas, regidas con base en el principio de la desigualdad. Sin embargo, es también cierto que todos los sujetos que gozaron de un privilegio se identificaron con un universo de valores comunes, que durante siglos garantizó cohesión y consenso dentro de las compuestas monarquías occidentales.⁶⁶⁶

Los privilegios funcionaban como mediadores entre la sociedad y el monarca. En el estado moderno se espera que la ley por sí misma conectara a la sociedad con el Estado. Por lo tanto, Annino anuncia una definición menos negativa de “privilegio”: “[...] El “privilegio” del antiguo régimen, más allá de su difícil definición jurídica, fue una institución fundada en una reciprocidad asimétrica entre el rey y sus súbditos con base en el principio del “reconocimiento” mutuo, de un interés. Por un lado, y de la fidelidad, por el otro. La obligación política que vinculaba a las dos partes tuvo siempre una naturaleza mucho más contractual que la que rige al Estado moderno, cuyo dominio sobre ciertos intereses sociales es incuestionable por definición”.⁶⁶⁷ Palti, enaltece las aportaciones de Annino, en el caso mexicano, el rompimiento entre un régimen de privilegios y corporativista tuvo continuidad después de declarada la independencia:

Los trabajos de Annino sirven de ejemplo. Más allá del espinoso tema de la filiación de las ideas que dieron origen a la revolución de Independencia (si éstas eran de raíz

⁶⁶⁵ Lampérière. Annick, “Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo”, en Martha Terán y José Antonio Serrano (Coords.), *Las guerras de independencia en la América Española*, Morelia, Colegio de Michoacán, 2008, p. 38.

⁶⁶⁶ Annino, Antonio, *Cuerpo político y pluralidad de derechos*[Presentación], México, CIDE, 2007, p. 10.

⁶⁶⁷ Annino, *Op. Cit.*, pp. 10-11.

ilustrada o neoescolástica), lo cierto, dice Annino, es que los ordenamientos institucionales no se levantarían sobre la base de la *voluntad* de los sujetos sino que se ordenarían en torno al ideal de *justicia*, que era el principio articulador de las sociedades del antiguo régimen (para éstas, la idea de un derecho igual para todos resultaría algo aberrante; los derechos y obligaciones eran considerados como relativos a la condición de los sujetos y se establecían a partir de vínculos contractuales personales entre el monarca y los diversos estamentos que conformaban el reino).⁶⁶⁸

Los privilegios que estaban legitimados y legalizados en la Nueva España, con la llegada del Estado moderno, y el axioma de la igualdad de la ley como parámetro universal, dejó al margen a los privilegios, deslegitimándolos; por lo cual, como los privilegios y el estado corporativista así fueran negados por el nuevo paradigma del Estado moderno; no por ello, iban a desaparecer mágicamente.

[la] palabra privilegio, que provoca miedo, tiene dos significados: el de una ley especial, que responde a la naturaleza particular del objeto, y el de una ley especial para un objeto que, en cambio, y el de una ley especial para un objeto que, en cambio, tiene una naturaleza común. En el primer caso, la ley especial se aplica en lugar de la ley común que no puede ser aplicada; en el segundo, al contrario, aquélla expulsa la ley común que debería aplicarse. En el primer sentido, el privilegio no es contrario a la libertad, sino que es un modo para hacerla efectiva; en el segundo, en cambio, constituye lo que se llama una inmunidad y es contrario a la libertad porque implica sacrificar un derecho del Estado y, por lo tanto, una negación a la libertad del mismo. En nombre de la libertad, es necesario tener el valor para aceptar el privilegio en el primer sentido cuando es necesario, y para combatirlo siempre en el segundo.⁶⁶⁹

Las reformas borbónicas fueron los cambios introducidos por los monarcas Borbones de la monarquía española: Felipe V (reinó de 1700 a 1746), Fernando VI (reinó de 1746 a 1759) y, especialmente, Carlos III (reinó de 1759 a 1788 durante el siglo XVIII, en materias económicas, políticas y administrativas, aplicados en el territorio peninsular y en sus posesiones ultramarinas en América y las Filipinas. Con los

⁶⁶⁸ Palti, José Elías, “¿De la tradición a la modernidad?”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, *et. al.* (Coods.), *Independencia y Revolución: pasado, presente y futuro*. México, FCE, 2010, pp. 184-185.

⁶⁶⁹ Palabras de Piola tomadas de Eleonora Ceccherini, *Pluralismo religioso y pluralismo legal: un compromiso posible*, México, UNAM, 2015, p. 19.

borbones se pasó de un régimen mercantilista a uno netamente comercial, en su primera etapa con Felipe V inició una intervención acuciante sin precedentes de la Corona contra la Nueva España, aumentando y controlando la agricultura y la minería a través de las llamadas manufacturas reales. No obstante, que hubo un crecimiento de la economía, la recolección y vigilancia de esos recursos era muy endeble, por lo cual era necesario crear una centralización administrativa. Ya en el reinado de Carlos III se realizaron grandes reformas modernizadoras dentro del marco de la monarquía absoluta. Sin embargo, este periodo se caracterizó por un despotismo ilustrado encontrando resistencia en la aristocracia y el clero. Teniendo como hito la expulsión de los jesuitas en 1763, pero sobrevivió algunos años más gracias al apoyo de la incipiente burguesía y los intelectuales ilustrados.

Carlos III trazó un plan en materia jurídica y económica con el fin de vigilar financieramente a la metrópoli con una captación de impuestos más eficaz. Estas reformas obedecían básicamente a que España mostraba signos de decadencia ante el avance de las potencias europeas hacia la modernidad. Restringió viejos privilegios señoriales, dividió latifundios, repartió tierras comunales, construyó canales de riego y liberó el comercio y las aduanas. Apoyó la industria privada e impulsó la navegación y el comercio con las colonias americanas. El proceso de reforma afectó los intereses eclesiásticos, ya que el clero poseía grandes latifundios y tenía estrechos vínculos con la vieja aristocracia. Los religiosos jesuitas y su poderosa clientela, educada en los colegios de la orden, controlaba gran parte del poder administrativo tradicional y eran firmes opositores de las reformas ilustradas.⁶⁷⁰

Algunos de estos privilegios mutaron en poderes fácticos, que hasta hoy siguen teniendo una influencia inconmensurable en los Estados y, por consiguiente, impiden la consolidación del Estado moderno y, aunado a él, el Estado de Derecho.

La ingenuidad del Estado moderno fue la creencia que, por la simple determinación de la igualdad ante la ley y el imperio del derecho, desaparecerían los privilegios sin más. Las enseñanzas que podríamos sacar de ello, es que fue un error pretender la aniquilación de los privilegios por la simple igualdad ante la ley para todos; cuando vives en una sociedad tremendamente desigual e inequitativa. Por otro lado, querer

⁶⁷⁰ Salinas, Carmen, "Transición del Antiguo Régimen al Liberalismo en Nueva España", en Leticia Reina y Ricardo Pérez Montfort (Coords.), *Fin de Siglos ¿fin de ciclos?*, México, Siglo XXI, p. 182.

borrar de tajo dichos privilegios con el simple imperio de la ley, lo que provocó fue la mutación de alguno de esos privilegios en poderes fácticos que en el Estado moderno siguieron persistiendo y ejerciendo poder hasta la actualidad.

Se rechaza, entonces, la existencia de un *status* único para todas las personas regulado por la normatividad general y que, en el pasado, se justificaba con el objetivo de no generar algún tipo de discriminación. Las características de la generalidad y de la abstracción son instrumentales a la aplicación del principio de igualdad formal. El empleo estricto de este principio –que contribuyó a la consolidación del Estado de derecho– adquiere, sin embargo, en el curso de la historia, dimensiones conceptuales diferenciadas.⁶⁷¹

Emmanuel Levinas sabía del peligro de fundar el todo a un único elemento, por ejemplo, al fundar la idea de que todos somos “fundamentalmente iguales” es que se deja una puerta abierta a un Holocausto. El propio Martin Heidegger advirtió sobre el ocaso de la metafísica, donde el sujeto se sitúa en el lugar de la verdad y juzga todo a través de sí mismo: el sujeto está a la búsqueda de vivencias excesivas y experiencias en el límite, implica la ausencia total de reflexión, la incapacidad de acceder a aquello que merece ser preguntado, el hecho de darlo todo por supuesto; con esto, se hace imposible la superación de la metafísica y con ello se caiga en la peor de las barbaries. Tal vez la más significativa, pero no la única, haya sido el holocausto nazi, por causa de este pensar lo uno como raza (aria) y la exclusión de lo otro. Ya, Simone de Beauvoir, también, advertía de los peligros del universalismo: “La mente universal carece de voz, y todo aquel que reclama hablar en nombre de lo universal sólo le está dando su propia voz”.⁶⁷²

Por consiguiente, tenemos que cambiar la percepción negativa de los privilegios, los cuales ante su negación en la modernidad mutaron en poderes fácticos. Consideramos que aquí se dio un punto de inflexión, como gustaba denominar a Berlin, entre un concepto que devino idea y viceversa, una idea que devino concepto. Resulta

⁶⁷¹ Capdeville, Pauline, Alma Frías y Pamela Rodríguez, *Laicidad, multiculturalidad y derechos humanos*, México, UNAM/IIJ, 2019, pp. 8-9.

⁶⁷² Beauvoir en Marta López Gil, *El cuerpo, el sujeto, la condición de mujer*, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 5.

pertinente la sentencia kantiana para sustentar esta aseveración: “Los conceptos sin las intuiciones están vacíos; las intuiciones sin los conceptos están ciegas”.⁶⁷³ No hay intuiciones sin conceptos ni conceptos sin intuiciones. El concepto de privilegio en el Estado jurisdiccional permitió fundar intuiciones que conectaban como mediadores evanescentes a la norma con la realidad social, es decir, era “a través de” o “por medio de” estas intuiciones que se conectaba el poder con la sociedad; por lo tanto, el concepto de privilegio fundaba orden, no en la ley misma, sino a través de la ley que lo reconocía como concepto legal y legítimo para fundar orden. Sabemos que Kant negaba la “intuición intelectual”. Sin embargo, en estas líneas, defendemos la interpretación de Schelling de una “intuición intelectual en Kant: “Schelling habla de «intuición» porque la intuición intelectual hace posible fundamentar la realidad [*Realität*] del saber: «Sólo en la intuición hay realidad. Pues toda intuición es equiposición de pensar y ser, y sólo en la intuición en general hay realidad», escribe Schelling haciendo eco de Kant”.⁶⁷⁴

Y, viceversa, en la modernidad, los privilegios son negados como concepto legal y legítimo, al pretender imponer un nuevo concepto, “la igualdad ante la ley”. Sin embargo, crear un concepto que no repercuta en las intuiciones (la experiencia) de la sociedad, no se infiere que se convierta en una idea legitimada, o, en su extremo, como ideología. En el caso de mexicano, de manera perversa o ingenua, se pensó que, por el simple hecho de desaparecer el concepto de privilegio del antiguo régimen, desaparecería como intuición legitimidad y, por consiguiente, como concepto legitimado más allá de la negación y clausura del sistema legal y político. Perversamente los privilegios siguieron ahí, en el Estado moderno, pero solo para unos cuantos de las clases privilegiadas; para los no privilegiados, sí, a raja tabla, la igualdad ante ley. Pero ahora no como privilegios legales y legítimos como en el Estado jurisdiccional; sino como poderes fácticos extralegales.

⁶⁷³ Kant en Pedro Stepanenko, “Todos los contenidos de la experiencia son conceptuales en la filosofía de Kant”, en Gustavo Leyva y Pedro Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Tomo I. Filosofía Teórica, Ciudad de México, Anthropos/UAM, 2018, p. 40.

⁶⁷⁴ García, Marcela, “«Nunca se han apiñado tantos pensamientos profundos en tan pocas hojas...». La intuición intelectual en Schelling y el §76 de la Crítica del Juicio”, en Gustavo Leyva y Pedro Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Tomo I. Filosofía Teórica, Ciudad de México, Anthropos/UAM, 2018, pp. 164-165.

Por el mismo proceso que los privilegios, los poderes fácticos, con sus características *sui generis*, están presente como concepto y como idea en la actualidad. El concepto de poderes fácticos en la modernidad, permite fundar intuiciones que conectan a la sociedad con el poder; aunque los poderes fácticos ni los privilegios sean reconocidos como conceptos legales y legítimos por el sistema jurídico y político actual, siguen ahí, como idea intuitiva, es más, como ideología.

Por lo cual, los poderes fácticos son inexorablemente el plexo donde convergen las relaciones interpersonales en las diferentes escalas del poder, la imbricación entre el funcionamiento formal e informal de las instituciones, las tácticas locales para intentar morigerar o legitimar las asimetrías de clase y de poder, entre otros principios importantes para el desenvolvimiento del juego social, que el imperio de la ley no puede controlar. Soslayar esta advertencia, es uno de los desaciertos del Estado moderno y de la enseñanza del derecho en Hispanoamérica y, en específico, en México.

Con la fundación del Estado moderno, de tinte liberal, se trató de poner tabula rasa, anunciando la igualdad de todos los ciudadanos, rompiendo con privilegios que no necesariamente pertenecían a unos pocos, sino, también, a las clases más desprotegidas, que las motivaba a luchar con esfuerzo por esos privilegios, que se convertían en derechos, en una lucha del derecho a tener derechos, pero no dados con antelación muchos de ellos, si no que se tenían que conquistar. Es decir, existía una especie de meritocracia.

La hipótesis de Rojas gira en el mismo tenor en el caso mexicano:

Empezaré por decir que sobre México la historiografía de la transición jurídica, en mi opinión, ha hecho muy poco. Me refiero al proceso para pasar de un gobierno de antiguo régimen a uno liberal, que en términos de derecho llamaríamos de “un sistema jurisdiccional a uno de Estado de derecho”. Se ha escrito mucho sobre este periodo, pero no se ha abordado propiamente la dicha transición. F.-X. Guerra después de exponer en qué consistía la política antigua y la política moderna, aclaró que lo que quedaba por resolver era: “el de la transición de un mundo a otro” y nos alerta con caer en la trampa de creer que se puede efectuar “una ruptura radical con el mundo que la

precedió. Que fue justamente lo que generalmente la historiografía asumió y de allí su persistente anacronismo, y si no llega a tanto, resalta lo parcial de su lectura..⁶⁷⁵

Por lo tanto, antes de la conquista española, este estado jurisdiccional, imperaba en lo que hoy es México. Personajes en la Nueva España, como Bartolomé de las Casas, Vasco de Quiroga y Alonso de la Vera Cruz, defendían que se respetara esta idea jurisdiccional. Connaughton así infiere:

El Estado seguía siendo preso de una visión corporativista, en que era la expresión del bien común de todas las colectividades que contenían dentro de sí, no una potestad pública en su propio derecho. Las primeras décadas independientes eran así, en la visión de Lempérière, una transición mas no una ruptura categórica con la cultura política de la sociedad corporativa. Fue imposible imponer aún la uniformidad ciudadana y de ahí constituir la unicidad en los manantiales y el ejercicio del poder civil. Por lo tanto, el Estado moderno no acababa de nacer.⁶⁷⁶

Mauricio Beuchot, defiende esta idea, refiriéndose a de Las Casas manifiesta: “Partiendo del derecho natural, Las Casas defiende los derechos de los indios. En su tratado *De regia potestate*, defiende la racionalidad y libertad de éstos. Por lo tanto, no pueden ser esclavizados. Además, tienen derechos sobre sus tierras, el *ius primi occupantis*. En efecto, por la sociabilidad, los hombres tienen derecho a nombrar gobernantes, y éstos a tener jurisdicciones. Poseen sus dominios, las tierras que necesitan para establecer sus reinos.⁶⁷⁷

El multiculturalismo que ejerció Las Casas consistía en permitir repúblicas indígenas, bajo la coordinación de la Corona española. Serán como naciones confederadas que conservarían sus gobernantes indios (caciques, reyes, etc.) con algunos corregidores españoles. [...] Por eso se ha dicho que las Indias no eran colonias, sino que eran reinos de ultramar asociados a la Corona Española. Ese había sido su estatuto jurídico inicial, pero pronto se les vio como colonias, sobre todo con los borbones, pues así

⁶⁷⁵ Rojas, Beatriz, “La transición del antiguo régimen colonial al nuevo régimen republicano en la historiografía mexicana, 1750-1850”, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2017, pp. 421- 422.

⁶⁷⁶ Connaughton Brian, Carlos Illades y Sofía Pérez [Introducción], *Construcción de la legitimidad política en México*, México, COLMEX-UNAM, 2008, pp. 11-31.

⁶⁷⁷ Beuchot, Mauricio, *Republicanism, hermenéutica y virtud*, México, UNAM, 2017, p. 71.

habían considerado los franceses sus territorios ultramarinos, para colonizar y explotar. En cambio, Las Casas –y en esto coincidía con él, Vasco de Quiroga-, apoyado por la Corona, pensaba el Nuevo Mundo como repúblicas asociadas o confederadas, unidas bajo la tutela de España y, sobre todo, de la Iglesia.

Pero, Las Casas, ante todo, se decidía a pensar en un conglomerado de pueblos, como en España. En ella los diferentes reinos reunidos tenían una gran autonomía. Así, Las Casas alegaba el derecho natural de los pueblos indígenas a mantener sus legítimos gobernantes, bajo la tutela de Castilla. Él mismo decía que, así como la conversión a la fe tenía que ser libre, también los pueblos originarios podían aceptar, por convicción, la tutela de España, y así sería lícita la colonización. En un alarde de multiculturalismo –por lo temprano de la época-, se les podían dejar sus costumbres, en la medida en que no fueran en contra de la religión cristiana.⁶⁷⁸

En el *Tratado comprobatorio* exigirá a la Corona que restablezca a los gobernantes indios sus dominios y su autoridad, porque ni el papa ni los príncipes seculares podían quitar legítimamente sus señoríos a estos reyes indígenas. Ni siquiera por infidelidad se les pueden quitar sus dominios y jurisdicciones, y tienen derecho a defenderse hasta con guerra. De muchas maneras insistió Las Casas en que los españoles no tenían jurisdicción sobre aquellas tierras.

En el mismo tenor, se encuentra Velasco Gómez, al argumentar la existencia de un republicanismo novohispano.

Este republicanismo novohispano se desarrolló paralelamente al republicanismo italiano, con el que comparte fuentes comunes de autores clásicos griegos y latinos. Pero es importante mencionar una diferencia del republicanismo hispano y mexicano respecto al italiano, pues el mexicano nació multiculturalista en cuanto a su preocupación por defender a los pueblos indígenas del dominio arbitrario e injusto de los españoles, y criticaba radicalmente la supuesta inferioridad racional y moral de los habitantes del Nuevo Mundo, supuesto que servía para justificar el dominio ilustrado de los europeos sobre los autóctonos americanos. Además, el republicanismo novohispano no considera a la república como una forma de gobierno opuesta a la monarquía, como en el caso del italiano, particularmente con Maquiavelo, sino que era más radical, pues consistió ante

⁶⁷⁸ Beuchot, *Op. Cit.*, p. 74.

todo en una teoría de los orígenes, ejercicio y supervisión del poder soberano basado en la libertad e igualdad del pueblo.⁶⁷⁹

Las razones o motivos para que se haya soslayado o traicionado este multiculturalismo de la etapa novohispana por parte de constitucionalismo moderno en México da para muchas hipótesis, como las que hemos indagado en esta investigación, pero también otras con la igual valía.

Sin embargo, las pretensiones de esta investigación es indagar qué tan posible es recuperar esta tradición del republicanismo novohispano a través de la educación y en la formación de los profesionales. Contumaz que es un mandato Constitucional, en el artículo 40 Constitucional de la actual Carta Magna.

Hablamos de una recuperación, dado que la propia enajenación moderna trató de borrar ese pasado y, más que borrarlo, inserta en la *psique* colectiva el desprecio del mismo. Cuando realmente no fue así.

La *Declaración de Independencia* contiene a su vez, una frase con una referencia histórica explícita. En ella se afirma lo siguiente: “La Nación Mexicana que por trescientos años ni ha tenido voluntad propia, ni libre el uso de la voz, sale hoy de la opresión en que ha vivido” (Acta de Independencia firmada el 28 de septiembre de 1821). Se trata evidentemente de un anacronismo; no hace justicia a la verdad histórica en cuanto al establecimiento de las relaciones entre los gobernantes y gobernados durante el virreinato novohispano. Históricamente la nación era inexistente antes de 1821; la nación mexicana, por tanto, no es sujeto de atribución moral y así no es verdad que la nación esté saliendo de la opresión después de tres siglos. La retórica de la *Declaración* sólo expresa la voluntad manifiesta de fundar una nación. Posee la dimensión de un futuro al que se aspira más ser propiamente la expresión de una experiencia pretérita.⁶⁸⁰

Lo que se debe poner de relieve inmediatamente es la caída del pilar sobre el que se sostenía el Estado jurisdiccional, es decir el protagonismo de la función jurisdiccional. Tal función es ahora claramente redimensionada. El conjunto de su actividad no puede considerarse ya «gobierno» del territorio, como en la anterior forma de Estado, y viene

⁶⁷⁹ Velasco, Gómez Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006, P. 85

⁶⁸⁰ Zermeño, Guillermo, “Aproximación del pasado, escritura de la historia y construcción de la nación en México”, en Guillermo Palacios (Coord.), *La nación y su historia. América Latina. Siglo XIX*, México, COLMEX, 2009, pp. 83.

así *neutralizada* y reducida al papel de mera aplicación, lo más mecánica y uniforme posible, de la voluntad soberana contenida en la ley. Esta última, y por ello la función legislativa, se sitúa en el primer puesto entre las funciones, por un motivo que aparece enunciado de manera lapidaria en el artículo 6 de la *Declaración de derechos*: «La ley es expresión de la voluntad general».

Con ello se anuncia el ideal rousseauiano de la voluntad general en *Del Contrato social*. Que, a través de la democracia directa, en un primer momento, se llegue a la voluntad general, y en un segundo momento, a través del artificio de la democracia representativa se dé cuenta de esa voluntad general a través de la ley:

la ley está a la vanguardia de la nueva forma de Estado porque contiene la *voluntad de la nación soberana* que ha deliberado sobre la supresión de los antiguos particularismos. Los jueces vienen después, y sobre ellos recae la sospecha de que puedan tener la ambición de restaurar el protagonismo perdido aumentando desmesuradamente su poder de interpretar la ley. Ésta, precisamente porque contiene necesariamente la voluntad general, debe, por el contrario, aplicarse de manera *clara y uniforme*, del tal modo que garantice a los ciudadanos que entre la voluntad soberana de la nación y ellos mismos no se interpone ninguna voluntad particular, ligada por obra de los jueces a la lógica de los casos concretos que, en la línea de la revolución, está demasiado cerca de la lógica de la norma particular y, por tanto, del privilegio.⁶⁸¹

El Estado de derecho será así la forma política que dominaría la Europa del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, la época de los Estados nacionales. Estará dotada de una *constitución liberal* que facilita el equilibrio de poderes, y reserva a la ley la normación de derechos, cada vez más sustraída al decreto regio, al acto del ejecutivo. La misma ley asumirá por otro lado la forma sistemática, estable y ordenada del *Código* en materia civil, penal y de procesos. Al mismo tiempo, en la misma fase histórica de las codificaciones, se formará el *derecho administrativo*, un derecho propio y específico de la administración pública, expresión de autoridad y de superioridad sobre los particulares, pero también destinado a regular de manera creciente la acción de los poderes públicos y, en definitiva, a acrecentar la posibilidad de los mismos particulares de recurrir contra los actos de la administración, de obtener un más amplio

⁶⁸¹ Fioravanti, Maurizio, "Estado y Constitución", en Maurizio Fioravanti (Ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid, Trotta, pp. 124-25.

sometimiento de la acción administrativa al control del juez. La época del Estado de derecho puede por ello presentarse como una de las grandes etapas del Estado moderno europeo, comprendida entre la revolución y la mitad del siglo XX.

Por ello hoy se habla de una crisis inminente en el Estado moderno, en a base dos presupuestos metafísicos: “1) Hay una naturaleza humana; 2) La relación potencia-acto es única y unívoca para la naturaleza humana”.⁶⁸² La modernidad cae en la falacia naturalista: el “deber ser” como “potencia” y, el “ser” como “acto” único y unívoco. Es decir, la modernidad da como petición de principio que podemos a través del conocimiento humano dar cuenta de la “primera naturaleza”.

La incapacidad del Estado moderno ya era manifiesta, la razón fue su excesiva ingenuidad: su sustento era demasiado simple, la ley.

Realmente, como anuncia Fioravanti, el Estado Constitucional pretende recuperar en gran medida al Estado Jurisdiccional. La simple consolidación del Estado de Derecho no garantiza la justicia, la equidad y, por supuesto, el pluralismo de valores. Por ello, el Estado Constitucional contrataca a las posturas mayoritarias. Pero también enfrenta otro problema, los valores y los principios constitucionales no se pueden crear dentro de los propios poderes judiciales, ya lo anunciaba Dworkin, los principios son directrices políticas y económicas que se crean fuera del poder judicial. Los principios o los valores los crean los poderes fácticos o los poderes salvajes y simplemente los jueces son un reservorio de manera consciente o inconsciente de esa influencia externa.

Por lo cual, se deja en estado de indefensión a una diversidad de valores que no tienen la fuerza para competir con valores y principios creados por grupos de poder o del capital. Por lo cual se vuelve fundamental hacer una “analética”, no una dialéctica al estilo hegeliano, ya que esta simplemente es un reflejo espejo, entre la tesis y la antítesis que reconoce la propia tesis, para fundar una síntesis. Por el contrario, la “analética”, pretende dar cuenta de esos valores que son excluidos que puedan

⁶⁸² Carrión, Iván, “Biopolítica o la crisis del Estado moderno”, en Rubén Sánchez (Ed.), *Biopolítica y formas de vida*. Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 48.

confrontar una tesis. Con ello llegamos a una aseveración, el Derecho no funda orden *per se*, así lo *atestigua Roberto Calasso en La ruina de Kasch*:

“Es significativo que se diga law and order, y no baste decir únicamente law or order. En realidad, order no repite, no confirma el sentido de law. Order es lo que law, por sí sola, no consigue realizar. Order es law más el sacrificio, el perpetuo suplemento, el perpetuo excedente que debe ser destruido para que exista orden [...]. El mundo no puede vivir sólo de la ley, porque necesita un orden que la ley, por sí sola, es impotente para restablecer. El mundo necesita destruir algo para crear orden, y debe destruirlo fuera de la ley [...]. La edad moderna se basa en el presupuesto imprevisto de que law y order sean sinónimos, que se diga law and order para infundir más respeto con un pleonismo enfático..⁶⁸³

Law and Order es un falso cognado, que en inglés significa: “Derecho público”. Un falso cognado es una palabra que, debido a similitudes de apariencia y significado, parece guardar parentesco con otra palabra de un idioma diferente, pero que en realidad no comparte su mismo origen etimológico. Precisamente el fracaso del derecho en México es no haber construido “Derecho Público”, bajo el Estado moderno, al creer que derecho crea de manera directa orden. Lo cual se vuelve una ingenuidad, dado que bajo la *autopoiesis* del sistema Derecho se pretende construir el sistema social, colige de Giorgi:

Solamente es el sistema el que decide qué es derecho y qué no lo es recurriendo a la idea de la validez de la norma: solamente son válidas aquellas normas compatibles con los contenidos sustanciales de la Constitución, es decir, con los derechos, con los principios. El derecho asegura su función y no permite que elementos externos intervengan en este operar, solamente el derecho crea derecho y solamente el derecho deroga el derecho que él mismo ha creado.⁶⁸⁴

Es por ello, que esos mediadores evanescentes, tiene que velar por crear esa analética. Si realmente queremos dar cuenta de un pluralismo de valores. Lo que debemos entender es que el Estado pertenece a la sociedad, no la sociedad al Estado,

⁶⁸³ Calasso, Roberto, *La ruina de Kasch*, Madrid, Anagrama, 2000, pp. 150-151.

⁶⁸⁴ Espinoza, Javier [Presentación] en De Giorgi, Raffaele, *Los derechos fundamentales en la sociedad moderna*, México, Fontamara, 2015, p. 11.

con ello se debe reconocer que el Estado no es el único generador de normas, como lo anuncia Migdal:

En toda sociedad hay diferentes grupos que compiten entre sí para imponer orden. Para imponer cada uno su versión del orden del orden, se entiende. Es decir que el Estado no es nunca el único actor capaz de generar normas. Al contrario, es siempre uno entre varios, muchos actores, más o menos institucionalizados, más o menos formales, de radio más o menos amplio: iglesia, familia, clientelas, redes, corporaciones, comunidades... Y el Estado no es obvia, natural e inmediatamente superior a todos los demás actores en esa serie, aunque aspire a serlo. En algunas ocasiones se pueden imponer las reglas estatales por encima de otras cualesquiera, en algunos campos puede cumplirse la ley con perfecta regularidad, pero no podemos dar por descontado que vaya a ser así. Cuando sucede, cuando el Estado logra someter a los demás poderes, es consecuencia de una lucha larga, y cuyo resultado nunca es definitivo.⁶⁸⁵

Si aceptamos que diferentes agentes crean normas, se vuelve ingenuo pensar que con la simple implantación de un Estado de derecho va aniquilar o por lo menos atemperar la creación normativa de otros agentes. Holmes ya lo anunciaba: “La certeza jurídica y la igualdad ante la ley avanza o se retraen cuando conviene a los poderosos expandirla o reducirla”.⁶⁸⁶

Por lo cual, se vuelve insoslayable retomar al Estado jurisdiccional si realmente pretendemos consolidar al Estado Constitucional, para ello es necesario atendiendo a este nuevo paradigma que es la posmodernidad. Si seguimos entercados en combatirla solamente a través del paradigma del Estado moderno y su apéndice el Estado de derecho, será inviable pensar en un Estado Constitucional de Derecho. Es decir, a través de la modernidad postmoderna, como lo arguye Mires:

La modernidad postmoderna, al no ser puramente moderna, debe pensarse, de nuevo a la modernidad, y «de nuevo» significa, en sentido estricto, desde sus propios orígenes. Resulta así inevitable enlazar el pensamiento postmoderno con el premoderno, lo que obliga a retornar, es decir, a dialogar con autores que la modernidad dio por superados

⁶⁸⁵ Migdal, Joel, *Estados débiles, Estados fuertes*, México, FCE, 2011, p. 11.

⁶⁸⁶ Holmes, Stephen, “Derecho, poder y confianza”, en Marcelo Berman y Carlos Rosenkrantz (Coords.), *Confianza y derecho en América Latina*, México, FCE-CIDE, 2009, p. 60.

y que tienen todavía mucho que decir. La filosofía política de nuestro tiempo ha de ser regresiva o no ser.⁶⁸⁷

Con ello, no pretendemos negar o excluir las aportaciones del Estado de derecho, que se vuelven necesarias para este Estado Constitucional, sino atemperar su monopolio. Comprendiendo que no es “por” la ley, sino “a través de” la ley o “por medio de” la ley, para lograr el “imperio de la ley”.

Realmente si pretendemos dar cuenta en la praxis y con una perspectiva real de un pluralismo de valores en el Estado Constitucional, tenemos que cambiar y rediseñar la forma que estamos comprendiendo la ciencia jurídica y, por consiguiente, la dogmática jurídica, el derecho comparado y la Teoría General del Derecho o la Filosofía del Derecho que hasta ahora hemos defendido. Esto conlleva repensar la enseñanza del derecho en las Universidades en México bajo el paradigma de la modernidad. Es decir, comprender y dar cuenta de sus aciertos y desaciertos, para, después, dar cuenta de cómo el Estado Constitucional actualmente se abreva y se nutre del Estado Jurisdiccional. El abogado o el jurista juegan un papel fundamental. Para De Giorgi la formación jurídica se encuentra enajenada bajo el paradigma del Estado moderno.

Los juristas deciden continuamente, ellos deciden con base en lo que ellos tratan como su conocimiento de los hechos con base en el derecho, con base en lo que ellos tratan como realidad de los eventos; sus decisiones son tomadas en consideración del futuro: ellos describen continuamente el futuro y usan sus descripciones como motivaciones de sus decisiones y cuando utilizan teorías, ellos no tratan sus teorías como autodescripciones de lo que ellos mismos hacen, sino que las consideran como técnicas de conocimiento de la realidad. [...] Para los juristas el futuro tiene el carácter del deber ser. Y esto, no en el sentido de que, de todos modos, existirá un futuro, sino en el sentido preciso que el deber ser estará en el futuro.⁶⁸⁸

Por consiguiente, el dilema radicaría: los juristas o abogados son ingenuos o perversos. En razón de qué: ¿o, el derecho está encorsetado o manipulado por el estado moderno y los juristas no hemos tenido la capacidad o la consciencia de pensar

⁶⁸⁷ Mires, Fernando, *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2004, p. 9.

⁶⁸⁸ De Giorgio, Raffael, *Los derechos fundamentales en la sociedad moderna*, México, Fontamara, 2015, pp. 188-190.

fuera del paradigma de la modernidad y rescatar del yugo a la ciencia jurídica de éste?, o, ¿la praxis jurídica manipula a la ciencia jurídica para beneficiarse del paradigma de la modernidad, ya sea por los servidores públicos (entre ellos los jueces, por supuesto) y los litigantes, lo cual repercute en sus bolsillos, por lo cual no habría ninguna intencionalidad de salir de él?

5.3 Berlin y Dworkin: tomarse el pluralismo de valores en serio

¿Pero qué significa la palabra libertad si la igualdad de los que deben ser libres no está garantizada? ¿Qué significa ser libres allí donde las desigualdades en poder, prestigio, privilegio, bienes, impiden de hecho que la libertad se ejerza por todos en el mismo grado? Lo ficticio que pueda llegar a ser la libertad dependerá de lo ficticia que sea la igualdad. Con todo, de la igualdad preferimos callar.

Del miedo a la igualdad, Amalia Valcárcel.

Una sola cosa conozco, y es grande: a quién mal me hace, responder con terribles males.

Fragmentos, Arquíloco.

Berlin no era el tipo de intelectual solitario y encerrado, al estilo kantiano o kafkiano; por el contrario, siempre se distinguió por ser demasiado parlanchín, desde que era estudiante; también, le gustaban las reuniones sociales y las fiestas. Era el tipo de pensador que le gusta el *glamour* y no tenía ninguna renuencia en convivir con la aristocracia y la burguesía. En una de esas reuniones escuchó por primera vez del poeta griego Arquíloco y la sentencia que marcaría gran parte de su obra: “Muchas cosas sabe la zorra, el erizo, una sola, y ella es grande”⁶⁸⁹, así cantó Arquíloco, poeta griego, verso que sirve a Berlin, para dar título a un ensayo intitulado *El erizo y la zorra*.⁶⁹⁰ En referencia a éste texto, habla mucho de la relación y divergencias entre Berlin y Dworkin. Berlin retoma del poeta griego, para distinguir a pensadores que han influenciado en la sociedad. Con ello, el pensador de Riga propuso un criterio para clasificar escritores y pensadores, diferenciándolos de acuerdo con ciertos rasgos definitorios de su obra. Observa que existen quienes relacionan todo con una visión unitaria, congruente y coherente que funciona como un principio organizador básico de lo que piensan y perciben, a éstos los denomina erizos, porque articulan una perspectiva centrípeta y monista de la realidad. Otros, por el contrario, se interesan por varias cosas, persiguen diversos fines y objetivos –a veces no relacionados, incluso contradictorios- cuya interconexión no es ni obvia ni explícita, son los zorros, éstos expresan una perspectiva centrífuga y pluralista de la realidad. Su pensamiento

⁶⁸⁹ Arquíloco, *Fragmentos*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2011, p. 131.

⁶⁹⁰ Berlin, Isaiah, *El erizo y la zorra*, México, Oceano, 2000.

está desperdigado, es difuso. Ésta clasificación tuvo tal relevancia en la obra de Dworkin que su penúltimo libro lo tituló: *Justicia para erizos*.

El título de su último libro *Justice for Hedgehogs* es una evocación clara de la división entre pensadores realizada por su amigo Isaiah Berlin. Dworkin era un erizo y lo que sabía era que el valor está unificado, que las verdades acerca de lo que realmente nos importa, lo correcto, lo bello, lo bueno son objetivas y forman una red de creencias coherentes que se justifican mutuamente. La creencia en la unidad del valor llevó a Dworkin plantearla estructura de la ética y la moral como una suerte de juego de muñecas rusas. De la ética, más abstracta y general, surge la moralidad personal, de la cual surge la moralidad pública y, de ella, el derecho. Dworkin defendió la unidad del valor en contra del *pluralismo* moral, una posición popularizada por Berlin y con bastante éxito entre los zorros, según la cual nuestros valores no son consistentes y, por tanto, tenemos que elegir entre ellos. Dworkin cree que es posible transitar por la vida sin dejar un residuo moral.⁶⁹¹

Es por ello que el pensador norteamericano al inicio del libro: “Mi tesis general es impopular en nuestros días: hace ya muchas décadas que el zorro lleva la voz cantante en la filosofía académica y literaria, sobre todo en la tradición angloestadounidense. Los erizos parecen ingenuos o charlatanes, y quizás incluso peligrosos.”⁶⁹² Claro que resulta arriesgado sostener una unidad del valor aspirando a una integridad y, contumaz, que ésta se tenga que ver reflejada en las resoluciones judiciales. Como anuncia Dworkin en otro lado de su obra, es una tarea para jueces hércules.

Antes dar respuesta a la pregunta de si logra convertirse en un erizo, atisbemos algunas de sus aportaciones a la filosofía moral y a la filosofía del derecho. Dworkin representa para la filosofía del derecho un cambio de paradigma al estilo de Thomas Kuhn. El paradigma predominante con anterioridad a Dworkin era un anquilosado derecho positivo que no quería reconocer la influencia de la moral para la toma de decisiones judiciales (Bentham, Austin, Kelsen y Hart). Según el cambio de paradigma legalista por el de la constitucionalización de la Constitución aminora la reyerta perenne entre Derecho y Moral, y deja de ser tan acuciante para la filosofía del

⁶⁹¹ Moreso, José Juan y Jahel Queralt, “Bosquejo de Dworkin: la imbricación entre el derecho y la moralidad”, *Isonomía*, No. 41, octubre 2014, p. 145.

⁶⁹² Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*, Distrito Federal, 2014, p. 15.

derecho. Este cambio, encabezado por Dworkin, encontró nuevos asideros para pensar el Derecho y la Moral, es más que pueden caminar concomitantes e, incluso, a un mismo unísono. Lo que sostiene Dworkin es que los principios morales tienen fuerza jurídica y lo que los convierte en derecho es su verdad (moral) para la resolución de conflictos, en lugar de su origen o “pedigrí”, esto es, de su promulgación por las autoridades competentes, como lo proponía Hart con las reglas de adjudicación o enjuiciamiento.

El positivismo es un modelo condenado a identificar “*rules*” (reglas) ya establecidas taxativamente y deja afuera “*policies*” (directrices) y “*principles*” (principios). A las reglas se les puede identificar por su origen, pero no así a los principios y directrices porque surgen desde la política y, por ello, no importa su origen sino su contenido y *fuerza argumentativa*. Pero, ¿qué se entiende por directriz y principio en Dworkin?, el primer término alude a *objetivos sociales*, establecen metas en el ámbito social, económico y político, es decir, aquello que se debe alcanzar paradigmáticamente y; los principios son pautas o estándares de contenido moral (ideales de justicia), están íntimamente ligados a la equidad, éstos se encuentran vinculados estructural, funcional y materialmente con la moral.

La obra dworkiniana tiene un firme compromiso con los derechos fundamentales, pero estos derechos son “triumfos” por los cuales es necesario luchar incesantemente. Allí donde se aplique un derecho básico nada puede interponerse en su camino. El iusfilósofo norteamericano pone un énfasis decisivo en la igualdad antes que en la libertad y su principio moral básico es el de “igual consideración y respeto” para todos. Con ello quiere poner límites a las decisiones mayoritarias que, frecuentemente, son arbitrarias. Recordemos, en primer momento la máxima utilitarista benthamiana: “La mayor felicidad para el mayor número de personas”.⁶⁹³

Sin embargo, Dworkin da por sentado que los jueces y el abogado en general conoce la “trama” de esa novela, la cual consistiría en una *General Jurisprudence* (Teoría General de Derecho), el conocimiento y dominio del sistema jurídico (es decir, las partes de un sistema jurídico como lo estipulaba Hart: existencia, identidad, contenido

⁶⁹³ Vid., Jeremy, Bentham, *Los principios de la moral y la legislación*, Buenos Aires, Editorial Claridad.

y estructura) y, por último, un dominio de los precedentes judiciales. Tal vez, en el *Common Law* no implique muchas dudas alcanzar este conocimiento, aunque dudamos de ello; empero, en la tradición de codificación del *Civil Law*, donde el juez no ha pasado de ser un técnico u obrero del derecho que funciona como un engranaje al servicio de una ciencia jurídica que cree comprender, pero a la vez, incoscientemente lo enajena; y, por otro lado, el abogado soslaya la importancia de la teoría en la praxis; es decir, que es suficiente conocer las leyes y los bemoles de la práctica jurídica para ejercer el derecho, aunado a ello, el menosprecio de la filosofía del derecho por parte del litigante y el juzgador. Por otro lado, la excesiva creación de jurisprudencia, que impide crear una formulación sólida de precedentes judiciales.⁶⁹⁴ Todo esto, y muchas cosas más, hacen que la novela del derecho o de la ciencia jurídica en México sea ilegible, inefable, incomprensible, ambigua y contradictoria. Dworkin, también, hace importantes contribuciones a la Hermenéutica Jurídica con su propuesta de una “interpretación constructiva”, al decirnos que el Derecho no está dado sino es necesario irlo construyendo en las prácticas sociales. Como bien lo aclara, Bonorino en su libro: “*Law’s Empire* contiene no sólo la posición de Dworkin respecto de la naturaleza del derecho, entendido principalmente como una práctica social interpretativa, sino también un enfoque teórico, esto es una concepción respecto de cómo debe ser elaborada una teoría jurídica”.⁶⁹⁵ Interpretar algo, sostiene Dworkin, es mostrarlo en su mejor perspectiva. Para Dworkin la praxis del Derecho es un ejercicio en interpretación. Derecho e interpretación son lo mismo a través de los operadores jurídicos. La pregunta que salta es si con su propuesta logra vencer el fantasma de la discrecionalidad en las resoluciones judiciales. Por lo tanto, el interés de este apartado se centra en hacer un análisis comparativo entre ambos pensadores. Sabemos que para Berlin como para Dworkin el análisis de concepto valor es un hito en sus respectivas obras.

⁶⁹⁴ Vid., Magaloni, Ana Laura, “La Suprema Corte y el obsoleto sistema de jurisprudencia constitucional”, México, CIDE, 2011.

⁶⁹⁵ Bonorino, Pablo, *El imperio de la Interpretación. Los fundamentos hermenéuticos de la Teoría de Dworkin*. Madrid, Dykinson, 2000, p. 11.

El compilador y traductor de las obras de Berlin, publicó un artículo intitulado “Taking Pluralism Seriously”⁶⁹⁶, donde sustenta que hay que tomarse en serio el pluralismo de valores del pensador inglés. Para Berlin el pluralismo de los valores no se ha tomado en serio, para Dworkin los derechos como valor supremo no han sido tampoco tomados en serio.

Dworkin se declara pensador erizo porque coloca al valor como saber supremo, y a partir de ahí es posible construir todas las ramificaciones de un conocimiento, así, coloca a los principios-valor como posibilidad de una posible hermenéutica jurídica porque es posible, lo que él llama: la interpretación constructiva. El artífice de *El imperio de la justicia* parte de un presupuesto: el razonamiento moral se caracteriza por la construcción de un conjunto consistente de principios que justifican y dan sentido a las intuiciones (Poder Ejecutivo, Poder Judicial). Las instituciones son datos básicos, pero esos datos y esos juicios deben acomodarse al conjunto de principios. Esta tarea reconstructivo-racional no es exclusiva del pensamiento moral, sino que se extiende al pensamiento jurídico. No obstante, buscar el principio –fundamento de todas las cosas- resulta una postura netamente arriesgada, hasta para el propio Berlin.

Berlin se autodefine como zorro, pero siempre con la ilusión de llegar a ser erizo; Dworkin da por hecho que es un pensador erizo. Ignatieff da cuenta de ello: El zorro había descubierto, que era, después de todo, un erizo. Había encontrado esa “única cosa grande” que iba a ordenar su vida intelectual desde entonces: el tema de la libertad y de la libertad traicionada”.⁶⁹⁷ Para el primero es necesario un pluralismo de los valores; para el segundo, el propio valor se puede definir de una manera preestablecida. Berlin cree en la diversidad cultural en una misma comunidad heterogénea; Dworkin cree en la unicidad de una cultura dentro de la misma comunidad para determinar valores homogéneos. Berlin cree, a través de Emmanuel Kant, que “con un leño tan torcido como aquel del cual ha sido hecho el ser humano nada puede forjarse que sea del todo recto”⁶⁹⁸: “En apoyo de sus tesis, este autor alude

⁶⁹⁶ Hardy, Henry, “Taking Pluralism Seriously”, en George Crowder and Henry Hardy, *The One and the Many. Reading Isaiah Berlin*. USA, Prometheus Book, 2007, pp. 270-292.

⁶⁹⁷ Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*, Madrid, Taurus, 2018, p. 272.

⁶⁹⁸ Vid., Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Ediciones Península, 1995

a que un filósofo universalista idealista como Kant afirmó: «De la madera torcida de la humanidad no se hizo ninguna cosa recta». Esto se suele interpretar como que de la naturaleza humana, por su idiosincrasia, puede tener un anhelo de perfección que es de difícil realización”.⁶⁹⁹ Entonces nos encontraríamos en una aporía o un dilema, ¿existe la naturaleza humana, como lo reconoce Kant o no existe la naturaleza humana como afirma Maistre?

Dworkin, al contrario, cree que es posible un “buen vivir” y una “buena vida”. Berlin sostiene que la autonomía del individuo no es para todos, sino que es un constructo del individualismo liberal; Dworkin sostiene que la autonomía del individuo está por encima de los intereses de una colectividad.

Berlin sostiene que es imposible llegar a conocer nuestro “verdadero” o “auténtico” ser; Dworkin arguye que es posible ser amo de nosotros mismos. Berlin determina que existe una confrontación irresoluble entre libertad e igualdad; Dworkin cree que la libertad y la igualdad caminan en paralelo. Para Berlin es imposible ponderar la valía de los valores por un sujeto neutral (juez); por el contrario, Dworkin defiende que es posible la ponderación de “principios-valor” en una resolución judicial hecha por un juez.

Dworkin clasifica a los casos en fáciles y difíciles (*Hard Cases*). Denomina casos fáciles o rutinarios, aquellos en los cuales el juez dispondría de una regla clara para su resolución, de modo que el litigio se podría subsumir sin dificultad en una regla jurídica establecida previamente.

No obstante, junto a estos casos fáciles hay otro tipo de casos, a los que nombra “difíciles”, son aquellos en los cuales los abogados razonables pueden estar en desacuerdo en cuanto a los derechos de las partes, sin que ninguno tenga argumentos para convencer necesariamente a otros. Así, en los casos fáciles parecería correcto decir que el juez aplicó una regla anterior a un nuevo caso, mientras que en los casos difíciles no se citarían, sino que se darían razones, se apelarían a principios políticos y de justicia.

⁶⁹⁹ Pérez de la Fuente, Oscar, “Derecho como integridad y pluralismo de valores: Dworkin y Berlin”, en José Sauca (Ed.), *El legado de Dworkin a la filosofía del derecho*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2015, p. 507.

Esta postura ha recibido varias críticas porque conlleva en el pensamiento dworkiniano la existencia de una “única respuesta correcta”, la cual resulta quimérica en un mundo dominado por la incertidumbre y el caos, de donde es imposible que escape el Derecho. Al contrario, Berlin, cree en el conflicto trágico de valores, así como de principios, como hemos visto, son trágicos porque son incomensurables y, por lo tanto, no se podrían reducir definitivamente a una “única” respuesta correcta, algo inadmisibles para nuestro pensador. Por ejemplo, como ya anunciamos para Dworkin no habría ningún conflicto ni mucho menos trágico, entre igualdad y libertad. Por lo contrario, para Berlin, hay un conflicto y es trágico porque son dos valores distintos que no puedes reducir y conmensurar. Lo cierto, sería que ni lo uno ni lo otro, que ese conflicto puede justificarse, no resolverse, dependiendo el contexto. Williams lo manifiesta de la siguiente manera:

Berlin ha mostrado gran resistencia a los aspectos reduccionistas de este tipo de argumentos, insistiendo en que la igualdad es un valor y la libertad es otro. Realmente es verdad que son dos valores, y ninguno de ellos puede reducirse al otro; no obstante, también es verdad que un incremento de la igualdad puede aumentar la libertad, y que puede haber una razón (además del valor de la igualdad como forma de justicia) para que sea deseable aumentar la igualdad.⁷⁰⁰

Berlin dudaría que el derecho sea totalmente determinado; Dworkin afirmaría que el derecho es absolutamente determinado. Berlin negaría la verdad del valor, porque sería negar el conflicto de valores; para Dworkin el valor tiene verdad y es indivisible. Para Berlin sería imposible una integridad de los valores; Dworkin piensa que es posible la integridad del Derecho. Mientras Berlin reconoce la pluralidad y heterogeneidad de interpretar los valores, donde no es posible interponer valores absolutos; Dworkin sostiene la unicidad y objetividad del valor y, a partir de ahí es posible construir todas las ramificaciones de un conocimiento, colocando a los principios-valor como posibilidad de una posible hermenéutica jurídica, al hacer posible, lo que él llama: una interpretación constructiva.

⁷⁰⁰ Williams, Bernard, *La fortuna moral*, México, UNAM, 1993, p. 107.

Lo cierto es que Berlin es más pesimista y Dworkin más optimista ante el actuar humano en comunidad. Berlin sostiene un liberalismo trágico y hasta agonista como lo definiera John Gray⁷⁰¹; Dworkin un liberalismo “anómalo” como lo definiera.⁷⁰²

El liberalismo trágico de Berlin definido como el espacio propio de los conflictos no negociables, irreductibles e inevitables. Bajo esta tragedia asistimos a la realización por parte de personas buenas, porque no es una cuestión entre buenos y malos, sino de actos reprobables, bajo la coerción indirecta de fuerzas que sobrepasan el dominio humano, cuya oposición anuncia la imposibilidad de la satisfacción simultánea de dos exigencias de éticas válidas. Pero también un liberalismo agonista que ve a la libertad como una apuesta insoslayable, articulada en ese espacio trágico de valores, no negociables, solo visible en el respeto recíproco, conviviendo en la contradicción en lugar de intentar disolverla.

El liberalismo anómalo de Dworkin nos es para nada un calificativo despectivo, más bien es la forma de calificar lo original y peculiar de su propuesta. La concepción de una teoría de la justicia como igualdad fuertemente cargada de supuestos morales para la comprensión de los procesos normativos a todos los niveles, habla de un proyecto de amplias miras. Ver a la moral como la posibilidad de un punto de vista imparcial e impersonal que supone agentes neutrales y que no descansa sobre concepciones de bien sino sobre una fundación de principios universales de justicia y derecho, y que pueda ser ejecutada por un juez Hércules que debe velar por la “única respuesta correcta” en los llamados “casos difíciles” en una resolución judicial, resulta una tarea loable, pero a la vez titánica. De ahí, la crítica de considerar a la propuesta dworkiniana como un pragmatismo eficientista, en cuya obra puede advertirse una tendencia a operar reductivamente el conflicto, colocándolo en una esfera predominantemente jurídica. Con ello se podría caer en el encasillamiento de la libertad como cuestiones solamente legales que mediante razonamientos políticos.

Parece ser que los daños de ser erizo y zorro implican, según el ángulo desde donde sean observados, un daño con diferencia de grado en contra de la humanidad. Carl Schmitt ya nos advertía de la tiranía de los valores si no sabemos canalizar las fuerzas

⁷⁰¹ Gray, John, Isaiah Berlin. Una biografía, Madrid, Taurus, 1996, pp. 141 y ss.

⁷⁰² Thiebaut, Carlos, *Vinculación del ciudadano*. Madrid, Paidós, 1998, pp. 233 y ss.

desde donde surgen, los cuales, a veces, pueden surgir desde la emergencia, el desorden o el caos. El propio Dworkin, en un libro coeditado por él, en homenaje a Berlin, intitulado *The legacy of Isaiah Berlin*, reconoce en *Do Liberal Values Conflict?:*

The hedgehog need not be a tyrant – it’s a great mistake, as Thomas Nagel pointed-, to think that because value monist may serve as the banner of tyranny it must always do so. Nor, of course, does value pluralism inevitably lead either to selfishness or indifference. But there are dangers on both sides, and whether the danger of the hedgehogs is greater than danger of the fox, as Berlin thought seems very much to depend on time and place.⁷⁰³

Ya nos lo advertía Mark Lilla: “Hay un tirano agazapado en todos nosotros, un tirano que se embriaga con el eros de su yo proyectado hacia el mundo y que sueña con cambiarlo de raíz”.⁷⁰⁴

Si no hay una sola respuesta para nuestros problemas, nuestra obligación es vivir constantemente alertas, poniendo a prueba las ideas, leyes y valores que rigen nuestro mundo, confrontándolos unos con otros, ponderando el impacto que causan en nuestras vidas, y eligiendo unos y rechazando o modificando los demás. Es decir, existen verdades contradictorias y, por lo tanto, debemos aceptar la posibilidad del error en la acción de elegir.

Dworkin entiende de esta manera tal distinción, con ello lanza algunas interrogantes:

La primera pregunta: ¿por quién –y con quién- debería yo ser coaccionado? La segunda pregunta: ¿cuántas coacciones debería ejercer sobre mí? [...] Una teoría política requiere la libertad positiva si, en respuesta a la primera pregunta, hace hincapié en que debe permitirse a la gente tener un papel en su propia gobernanza coactiva: en que, en uno u otro sentido, el gobierno debe ser autogobierno. Una teoría requiere la libertad negativa si, en respuesta a la segunda pregunta, hace hincapié en que la gente debe estar libre de gobierno coactivo en una gama sustancial de decisiones y actividades. Ambas ideas –de la libertad positiva y negativa- son en un inicio desconcertantes.

⁷⁰³ “El erizo necesita no ser un tirano –es un gran error, como Thomas Nagel señaló- pensar que porque el valor del monismo podría servir como el estandarte de la tiranía esto no siempre es así. Ni, por supuesto, hacer del valor del pluralismo inevitablemente lo principal, ambos para el egoísmo o la indiferencia. Pero existen daños para ambos lados, y si el daño del erizo es más grande que el daño del zorro, como así el pensar de Berlin parece bastante depender del tiempo y lugar”. (Dworkin, Ronald, “Do Liberal Values Conflict?”, en Mark Lilla, Ronald Dworkin, *et. al.*, *The Legacy of Isaiah Berlin*. USA, New York Review Books, pp. 76.

⁷⁰⁴ Lilla, Mark, *Pensadores temerarios*, Madrid, Debate, 2004, p. 14.

¿Cómo puede un gobierno coactivo de un grupo de al menos dos personas ser autogobierno para todos? Si el gobierno coactivo tiene algo de legitimidad, ¿cómo podemos entonces hacernos de alguna zona de decisión y actividad que aquel no tenga derecho a regular?⁷⁰⁵

Dworkin contesta que es posible dar cabida a estas interrogantes. Argumenta que es menester permitirle a la gente ser responsable de su propia vida, dicha responsabilidad sólo es compatible con la gobernanza a cargo de otros cuando se cumplen ciertas condiciones. Todos tenemos que tener la posibilidad de participar en las decisiones colectivas y, también, por el contrario, todos debemos estar libres de las decisiones colectivas en asuntos en los que la responsabilidad personal exige que cada uno decida por sí mismo. Aquí, cabe aclarar la diferencia que establece el filósofo norteamericano entre democracia mayoritaria y democracia constitucional. La primera acepta mientras la segunda rechaza la premisa mayoritaria.

Esa sugerencia simplemente apela a lo que Isaiah Berlin y otros han llamado libertad positiva como algo diferente de la negativa, y lo que Benjamin Constant describió como la libertad de los antiguos como distinta de la de los modernos. Es clase de libertad que los estaditas, los revolucionarios, los terroristas y los humanitarios tienen en mente cuando insisten en que la libertad debe incluir un derecho de “autodeterminación” o el derecho del “pueblo” de gobernarse por sí mismo. Ya que la sugerencia de que los derechos constitucionales comprometen la libertad apela a la libertad positiva en lugar de a la negativa, se podría decir que las dos clases de libertad se miden una ante la otra. El constitucionalismo, en esta perspectiva, protege las libertades “negativas”, como la libertad de expresión y de “privacidad”, en detrimento de las libertades “positivas” de autodeterminación.⁷⁰⁶

Sin embargo, como anunciamos líneas atrás, con la libertad de los modernos surgen los derechos individuales del hombre y del ciudadano, pero esto es más un defecto en el hombre que una virtud.

⁷⁰⁵ Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*, Distrito Federal, 2014, pp. 443-444.

⁷⁰⁶ Dworkin, Ronald, “La lectura moral de la constitución y la premisa mayoritaria”, en Leonardo García Jaramillo (Ed.), *Nuevas perspectivas sobre la relación entre la democracia y el constitucionalismo*, Lima, Grijley, 2014, p. 207.

En los antiguos estos “derechos” no eran para todos, sino para unos cuantos. Descubrimos que el hombre no está hecho, siempre está en falta.

Ronald Dworkin puede ser considerado como el gran alentador de la asociación moderna entre responsabilidad e igualdad. La condición de la justicia que propone Dworkin considera que debemos igualar las circunstancias sociales y personales que no forman parte del ámbito de la elección individual, puesto que no podemos responsabilizar a las personas de tales circunstancias. En cambio, no se deben compensar las desigualdades que son fruto de las elecciones personales, porque entonces minaríamos el sentido básico de la libertad y la responsabilidad individual. Así pues, a partir de una situación de igualdad de recursos, los individuos deben ser responsables de aumentar o disminuir tales recursos iniciales con sus elecciones personales.⁷⁰⁷

Al respecto, Dworkin cree superar el problema que aqueja y que defiende Berlin de la imposibilidad de una solución única a un conflicto de valores. Sostiene que la oposición abstracta entre los valores se puede armonizar ante la argumentación del caso concreto, de modo que, en el caso concreto se puede mostrar cuál es el valor que viene al caso y tiene aplicación; en defecto del otro, que sólo en principio o en abstracto le era aplicable, pero no lo será cuando se pondere que a uno y otro le toca jugar en cada ocasión. Por lo tanto, para Dworkin queda superado que los valores plurales sean trágicos al estilo berliniano.

En primer lugar, la dicotomía entre hechos y valores y entre enunciados de hechos y de valor no es conceptualmente absoluta. Aunque la necesidad lógica está necesariamente presupuesta siempre, el pragmatismo ha insinuado que existen muchos casos en que los enunciados factuales y evaluativos se comprometan. Esta insinuación puede ser importante para entender una afirmación de Dworkin que siempre le ha parecido extraña al positivismo: la afirmación según la cual no hay distinción entre teoría y praxis [...]. En segundo lugar, los enunciados o discusiones filosóficas (conceptuales o axiológicas) subyacen en todas las operaciones y productos científicos: en la determinación del tipo de base empírica (condiciones de falsación) con que podremos a prueba nuestras afirmaciones, en la decisión de si una teoría se encuentra justificada, etc. En términos kantianos podría decirse, a este respecto, que los conceptos y los valores son *constitutivos* de la actividad teórica con que organizamos la experiencia. Si esto se

⁷⁰⁷ Puyol, Ángel, *El discurso de la igualdad*, Madrid, Crítica, 2012, pp. 203-204.

admite, las discusiones filosóficas son parte primordial de las discusiones de los juristas.⁷⁰⁸

Recordemos que el pragmatismo norteamericano no hace una separación entre “hechos” y “valores”, como sí se ha dado en América Latina y, específicamente en México. Por ello, debemos tener cuidado con la propuesta de Dworkin de traerla a estas tierras. Nosotros no contamos a lo largo de nuestra historia con una tradición empírica, por ello el fracaso del positivismo en México, tampoco contamos con una tradición utilitarista influenciada por Bentham, Stuart Mill y, en el derecho positivo, por J. Austin. Por eso resulta tremendamente extraño para estas tierras no separar hechos y valores.

Parece ser que ambas posturas nos llevan o a un liberalismo trágico, en el caso de Berlin, o, a un liberalismo agonista, en el caso de Dworkin. Éste último, peca de soberbia al considerarse un erizo, en el fondo es un erizo con dientes de zorro y Berlin un zorro con una nostalgia por ser erizo.

No obstante, una semejanza entre ellos sería que defienden un iusnaturalismo deontológico moderado; no un iusnaturalismo radical. La gran enseñanza de Berlin a Dworkin es que existen una serie de valores compartidos, un mínimo sin el cual las sociedades difícilmente podrían sobrevivir.

En México, es insoslayable valorar la propuesta de Dworkin a la ponderación de principios y valores. Dworkin tiene mucho que enseñar a constitucionalismo mexicano en ciernes, más aún, con la reforma de 2011 a derechos humanos. Tal vez el pensamiento de Ronald Dworkin posibilite salir de esta “siesta” constitucional, y la intoxicación de un positivismo recalcitrante.

Con dicha reforma, supuestamente, México deja atrás una cultura jurídica de un positivismo excluyente y refractario, tiene dos características principales, las cuales criticó Dworkin: “1) Que todo sistema contiene una regla (o reglas) de reconocimiento que identifica los actos que son actos creadores de derecho, esto es, las fuentes del derecho y; 2) Que todo derecho se basa en una fuente”.⁷⁰⁹ Antes de la reforma de

⁷⁰⁸ Lariguet, Guillermo, *Problemas del conocimiento jurídico*, Buenos Aires, EDIAR, 2008, pp. 259-260.

⁷⁰⁹ Marmor, Andrei, *Interpretación y teoría del derecho*, Barcelona, Gedisa editores, 2000, p. 60.

2011 el derecho en México se basaba en hacer una separación entre derecho y moral. Es decir, no podía sustentarse la resolución de una sentencia argumentando valores intrínsecos a la vida humana, sino que toda resolución tenía que fundamentarse obligatoriamente sólo en lo que decía explícitamente la ley. Esto tenía ahogado al derecho mexicano en un positivismo que impedía el cumplimiento, en la realidad, de los derechos humanos. No obstante, no se trata de que los principios-valor estén por encima de lo que marca la ley, sino que exista una armonía entre ambos. Dworkin decía que debería existir esta armonía entre la “ley-anclaje” y el “valor”. La ley de anclaje es la norma jurídica y el valor, el principio. Por ejemplo, en la reforma aprobada, el juez está obligado a utilizar el principio-valor: “pro-persona”⁷¹⁰. El cual consiste en ponderar, exaltar y ubicar a la persona como centro de cualquier actuación dentro del Estado, buscando que la dignidad de cualquier ser humano se vea protegida, a través de la aplicación y ejecución por parte de la autoridad en cuestión, de la norma jurídica que mejores beneficios traiga consigo, es decir, aquella que favorezca a la persona, según sea el caso concreto que se trate.

Este principio “pro-persona” es el criterio indispensable para la posibilidad de una hermenéutica en el derecho constitucional mexicano, dado que se rompe con el paradigma de “cosa juzgada” que imposibilitaba la reinterpretación de una sentencia cuando se agotaban las instancias procesales internas. Con este nuevo paradigma del principio “pro-persona” podemos hablar de “una cosa interpretada”, es decir, más allá de las instancias internas de un Estado; ahora se debe obedecer a tratados internacionales donde se reinterpretan las sentencias en referencia a derechos humanos a favor de la persona. Por lo tanto, el principio “pro-persona” obedece a dos objetivos, según el jurista José Luis Caballero Ochoa: “a) definir el estándar de integración normativa, y b) señalar la norma aplicable en caso de antinomias, y con independencia de su posición jerárquica; respetando el contenido mínimo esencial del derecho que debe restringirse si se trata de dos normas constitucionales” (Caballero, 2012: 130). Es decir, cuando existan distintas interpretaciones posibles de una norma jurídica, se deberá elegir la que más proteja a titular de un derecho humano. Y que

⁷¹⁰ El principio *pro hominem*, el cual nosotros llamaremos *pro persona* por tener un sentido más amplio y con perspectivas de género, tiene como fin acudir a la norma más protectora y/o preferir la interpretación de mayor alcance de ésta al reconocer y garantizar el ejercicio de un derecho fundamental.

cuando en un caso concreto se puedan aplicar dos o más normas jurídicas el impartidor de la norma debe elegir la que más beneficie a los titulares de un derecho humano.

Por otro lado, es cierto que la Suprema Corte de Justicia de la Nación ya está preocupada por dar viabilidad a dicha reforma, en el número 80, septiembre de 2013, de su revista se encuentra un artículo intitulado: *La ética en las decisiones judiciales*, por Jorge Esteban Gijón Rojas. El pequeño artículo abre con la pregunta: *¿Se puede resolver un problema jurídico en función de un argumento que no tenga el soporte de una norma jurídica?* Antes de la reforma era imposible, con posterioridad a ella, el abanico se abre. Al respecto Gijón Rojas dice:

Con la reforma constitucional en materia de derechos humanos de junio de 2011, se ha abierto expresamente la posibilidad de resolver *litis* conforme a principios jurídicos. Esta posibilidad, anteriormente difícil de realizar, en la actualidad se está llevando a cabo por los impartidores de justicia, quienes cada vez más emiten sus resoluciones conforme a principios previstos en la legislación nacional y tratados internacionales. El fundamento de esta nueva actitud, se encuentra en el artículo 1o. Constitucional, que prevé el principio *pro persona* en los términos siguientes: “Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia.”⁷¹¹

Empero, el camino todavía es sinuoso para que esta reforma llegue a la cumbre y cuaje en las resoluciones judiciales.

El análisis de la teoría dworkiniana nos develó que pensar y actuar bajo principios va más allá de un romanticismo reformista y legal. Nos enseña que no podemos hacer a un lado lo trascendente en el hombre. El ámbito del deber ser, de los valores y los principios –donde se visualiza la verdad y la justicia- está de manera fehaciente en la vida de las personas. Sin esta dimensión, trascendente o fundamental en el hombre, el Estado y, aunado a ello, la impartición de justicia por los órganos jurisdiccionales sólo son un aparato fundado en la mentira y el engaño para defender los intereses de unos cuantos, donde hablar de democracia y bien común es sólo retórica. Sin

⁷¹¹ Gijón, Rojas Jorge E., “La ética en las decisiones judiciales”, en SCJN, Núm. 80, México, p. 3.

embargo, la propuesta principalista de Dworkin necesita de una teoría de los valores, para atemperar las críticas que se le ha hecho a la ponderación de principios. Los principios se ponderan, los valores dan proporcionalidad, reciprocidad. Sin los valores no se puede llegar a los principios, Los valores son los motivos para la acción de los principios.

La parábola de Arquíloco en el análisis de Isaiah Berlin nos proporcionó las bases para entender que nuestros jueces ya están predeterminados muchas veces en su forma de resolver. Los operadores judiciales pueden sustentar un liberalismo desbocado o, por lo contrario, un conservadurismo refractario. Y contumaz cuando se encuentran ante “casos difíciles”. El problema se agrava ante la Suprema Corte, donde nuestros ministros ante estos *Hard Case* dworkinianos no se ponen de acuerdo. Me refiero al problema de las mayorías calificadas.

Una condición para la eficacia de las mayorías calificadas –en un sentido pragmático– es el predominio de una corriente o postura ideológica en el pleno, pues de lo contrario, si se deja todo en manos de la concertación o deliberación del pleno los casos difíciles –que son la mayoría bajo una postura dworkiniana–, será muy difícil que la resolución que se dicte, cuente con el porcentaje estipulado para que alcance efectos *erga omnes*.

A partir de esta reforma se integra un bloque de constitucionalidad, que contiene la dimensión de los derechos fundamentales. El control de constitucionalidad debe atender al control de convencionalidad. Esto es, que las normas constitucionales sobre derechos humanos deben interpretarse también de conformidad con los tratados internacionales y con la jurisprudencia convencional.

Para cumplimentar con esta tarea titánica que tienen los jueces, Dworkin reconoce que dicha osadía es digna de un “juez hércules”. Refiriéndose con este mote a jueces que deben dominar muchas disciplinas, es decir, ser interdisciplinarios. Por ejemplo, en relación a si los jueces deben ser filósofos, Dworkin responde en un primer momento que sí deben ser filósofos; pero después se retracta dado que antes que ser filósofo debe ser un jurista, por lo cual, para algunos, el pensador norteamericano cae en un dilema.

La pregunta ¿los jueces tienen que ser filósofos? En cierran en Dworkin en un dilema. El dilema consiste en que según Dworkin la respuesta a esta pregunta es inicialmente sencilla: *sí, los jueces tienen que ser filósofos*, pero, más tarde, al final de su reflexión, Dworkin cobra conciencia de que frente al panorama teórico que él ha construido, *los jueces no pueden y, quizá, no deben ser filósofos*. La respuesta inicial es un rotundo “sí, los jueces tienen que ser filósofos”. [...] Pero no es así: el problema está en que él considera que los jueces sí tienen que ser filósofos, pero que no pueden y que, posiblemente, no deben ser filósofos. Ese es el dilema.⁷¹²

La filósofa del derecho, Greppi, hace una crítica sustancial al poder que los jueces tienen hoy, para decir sobre los derechos de las minorías en contra de la propuesta mayoritaria. Sin embargo, como hemos analizado la legitimidad se puede encontrar por otras vías.

Se tiende a pensar que las mejores perspectivas para la recuperación del déficit de legitimidad de las democracias actuales consisten en el desarrollo de *garantías contramayoritarias*, por ser ahí donde se encuentra el remedio más eficaz contra los males de una práctica política fuertemente degradada, en particular, por la ocupación partidista del poder político, económico y mediático. Se trata de reafirmar, una vez más, la superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres, con la esperanza de que ésa pueda ser la palanca que dé el impulso indispensable para la definitiva consolidación del estado (constitucional de derecho). [...] La complicación viene de que el argumento de mayor capacidad epistémica de los guardianes de la Constitución frente a las mayorías es siempre reversible. [...] Con una punta de realismo, cabe preguntar cuáles son, si es que alguien las conoce, esas garantías, infranqueables de independencia que deberían colocar a los jueces al reparo de las batallas partidistas por el control de la interpretación constitucional.⁷¹³

Compartimos con Greppi que es a los ciudadanos a quienes corresponde la fuente de la legitimidad. Pero no nada más a los ciudadanos reconocidos, sino a los ciudadanos excluidos, ignorados o expulsados por el mercado. Aquellos ciudadanos inesperados que luchan ante la vorágine de un Estado liberal que los excluye y un neoliberalismo

⁷¹² González de la Vega, René, “Pueden los jueces ser filósofos? ¿deben los jueces ser filósofos?”, en René González y Guillermo Lariguet (Coords.), *Problemas de Filosofía del Derecho. Nuevas perspectivas*, Bogotá, Temis Editorial, 2013, p. 223.

⁷¹³ Greppi, Andrea, *El campo de juego*, México, Ediciones Fontamara, 2017, pp-39-42.

que los expulsa, donde la discusión por la libertad toma otros derroteros y aristas. Aquellos ciudadanos que por larga data se les ha llamado “ciudadanos imaginarios” por Escalante Gonzalbo⁷¹⁴, o, “ciudadanos de baja intensidad” por O’Donell; sin embargo, en esa clandestinidad, negación, victimización, libran sus propias luchas contra el sistema y contra ellos mismos, los llamados “ciudadanos inesperados” como los nombran López Caballero y Acevedo Rodrigo, anunciando:

Por ello, aquí proponemos cuestionar la premisa de que en México sólo hay ciudadanos imaginarios y reconocer a los ciudadanos inesperados. En suma, las críticas que planteamos a los modelos liberal y expansionista, y las alternativas que empiezan a configurarse, buscan iniciar una reflexión sobre la ciudadanía, principalmente a partir de la experiencia de los actores más que desde la ley, o de las teorías sociales o políticas formuladas de antemano. [...] En suma, dos ideas han sido aquí desarrolladas y constituyen el núcleo de nuestra propuesta para abordar la ciudadanía desde nuevas coordenadas. Por un lado, consideramos que es necesario privilegiar un punto de vista que describa procesos sociales en vez de uno que evalúe lo observado a partir de normas. Por otro lado, el camino que proponemos para ello consiste en definir a la ciudadanía como la negociación de aquellos criterios extralegales que hacen competente a un individuo o grupo para reivindicar derechos o para existir en el espacio público. Ambos postulados convergen en la idea de concebir a la ciudadanía como una relación, más que como una propiedad, como una manera específica de establecer relaciones sociales.⁷¹⁵

Compartimos la postura de ambas autoras; no obstante, la pretensión de esta investigación es que esos discursos de poder sean legitimados y legalizados a través de canales constituidos que funcionarían como “mediadores evanescentes”, para dar cuenta de la pluralidad de valores. Tales canales serían el reconocimiento de los privilegios legalmente. Las victorias de las que hablan las autoras son intermitentes y no contantes. Lo que se pretende es que estén esas victorias en el día y día de los grupos y de las personas.

⁷¹⁴ Vid., Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios: memoria de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana: tratado de moral pública*, México, El Colegio de México, 1992.

⁷¹⁵ López, Caballero Paula y Ariadna Acevedo, “Ciudadanos inesperados. Algunas pistas para pensar la ciudadanía más allá de su dimensión legal”, en *Hacia una nación de ciudadanos*, México, FCE, 2014, pp. 145-155.

Por ante ello, la necesidad de la reactivación de los “privilegios” y, por consiguiente, se necesita una teoría de los poderes fácticos para los nuevos tiempos y, aunado a ello una teoría de los privilegios, también actual, si realmente pretendemos dar viabilidad a una eficaz defensa del pluralismo de valores. Por lo cual, hacemos nuestra primera crítica al neoconstitucionalismo y al garantismo. Si la pretensión es nuevamente como antaño, el monopolio de la creación de valores y principios solamente dentro del sistema jurídico y los órganos jurisdiccionales, así sean internacionales, desconociendo de que hay otros agentes que crean normas, valores y principios. Tacharemos como ingenua esta postura; con mayor razón, porque hay agentes con mayor capacidad económica y de poseer el poder que otros para controlar la generación de esas normas, valores y principios, como la fuerza del mercado y el neoliberalismo.

Con anterioridad, habíamos mencionado, a través de Zizek, en qué no es posible pasar de un ordenamiento puro a la realidad social, porque sería caer en la falacia naturalista o en la llamada brecha ontológica. El filósofo esloveno arguye:

No es posible pasar directamente desde un orden normativo puro a la vida social real: el mediador necesario es un acto de voluntad, una solución solo basada en sí misma, que *impone* un cierto orden o hermenéutica legal (interpretación de las reglas abstractas). Cualquier orden normativo, tomado en sí mismo, queda pegado al formalismo abstracto; no puede salvar la brecha que lo separa de la vida real.⁷¹⁶

La pretensión de que a través del simple reconocimiento de la ley y de la igualdad ante la ley de un Estado de Derecho, de todos los ciudadanos y un “dejar fuera de la ley” a los que no son ciudadanos reconocidos por el ordenamiento jurídico, se cae en la falacia naturalista y en la brecha ontológica, dado que no se crean los mediadores que conecten el orden normativo y la realidad social. El mismo dilema enfrenta el pretender un Estado Constitucional Democrático, al estilo del neoconstitucionalismo y el garantismo, de creer que la defensa de los principios y los valores se defiende y consolida en el nivel constitucional. No obstante, por estos lares, de América Latina, la

⁷¹⁶ Zizek, Slavoj, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires, 2001, p. 127

propuesta garantista y neoconstitucionalista han recibido varias críticas en relación a su viabilidad. Entre ellas la de Medici:

Lo que en el discurso garantista y neoconstitucionalista se configura como una crítica emancipatoria en un discurso jurídico político desde la crítica a la dimensión de la colonialidad de nuestra modernidad jurídica periférica latinoamericana pasa por la problemática relación entre derecho y liberación en los márgenes de la cultura jurídica occidental. Si en el contexto europeo o norteamericano la crítica de los garantismos y neoconstitucionalismos se da al interior del monismo jurídico en nuestro contexto debe darse una crítica que incorpore las herramientas del pluralismo jurídico, de la demodiversidad y del interculturalismo.⁷¹⁷

Dworkin es considerado un neoconstitucionalista-principalista. La propuesta del filósofo del derecho norteamericano es interesante, como vimos. Analizamos su alejamiento con Berlin, al tener dos concepciones diferentes del liberalismo: uno, defiende un liberalismo trágico, el otro, un liberalismo anómalo. También analizamos que en los Estados Unidos está consolidado un pluralismo político que permea al pluralismo cultural y social. Pluralismo político que no existe en México. Por lo cual, también es un dato a considerar. También en los Estados Unidos hay una teoría política consolidada como lo muestra Rawls; pero también, una Ciencia Política. Por el contrario, en México, no hay una filosofía o teoría política de construcción nacional. En el caso de la Ciencia Política también se ha reconocido su inexistencia. En relación al interculturalismo aún es una idea que no ha logrado consolidarse en la *praxis*. Medici menciona también el pluralismo jurídico como una propuesta viable para América Latina. Por lo tanto, el último apartado de esta investigación versará sobre éste.

⁷¹⁷ Medici, Alejandro, *La constitución horizontal. Teoría Constitucional y giro decolonial*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2012, p. 22

5.4 El pluralismo jurídico ante el pluralismo de valores

Los espíritus puramente lógicos, los dialécticos, son los más dañinos. La existencia ya es de suyo de lo más ilógico y misterioso. En el engranaje silogístico, perfecto y ruin de un abogado ergotista muchas instituciones jugosas y lozanas se prensan y se destruyen. Líbrennos los dioses de estos malos bichos teorizantes, fanáticos, rectilíneos, aniquiladores de la vida.

Julio Torri.

La hipótesis de este apartado es que para llevar a la praxis el pluralismo de valores necesariamente tiene que coadyuvar con una forma de pluralismo jurídico. De ahí, que trataremos de indagar sobre las diferentes vertientes del pluralismo jurídico y su relación con el pluralismo de valores. La ausencia de Berlin en este apartado es manifiesta debido a que fue renuente a crear una propuesta práctica para la defensa de un pluralismo de valores a nivel de praxis jurídica. Lo que pretendió esta investigación a lo largo de todas estas páginas fue indagar sobre aquellos atisbos en explícitos e implícitos en la obra del pensador de Riga.

El pluralismo jurídico es de larga *data*, se remonta a la Edad Media y sus reminiscencias las tenemos desde aquellos tiempos. Sabemos, por McIlwain⁷¹⁸ y Fioravanti⁷¹⁹, que las primeras formas de pluralismo se dieron en la Edad Media, principalmente, en la Baja Edad Media y en relación al Derecho, es decir, surge el pluralismo jurídico en contraposición a la Constitución de los antiguos como una cuestión ideal:

Frente a la consideración de la Constitución de los antiguos como un orden político ideal, la Constitución medieval comienza a identificarse con una regulación jurídica dada. Si bien el contexto de los antiguos, la Constitución parece como un ideal regulativo no específicamente jurídico, la Constitución medieval supone el reflejo de un orden de convivencia dado en el Derecho. Por poner un ejemplo, en el ámbito de las libertades y privilegios gremiales y laborales, a las que se ha referido la doctrina a la hora de bucear en los antecedentes remotos de los derechos fundamentales, la Constitución ratifica y

⁷¹⁸ *Vid.*, Charles Howard McIlwain, *Constitucionalismo antiguo y moderno*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2016.

⁷¹⁹ *Vid.*, Maurizio Fioravanti, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2011.

preserva la situación efectiva de reconocimiento y disfrute de esos privilegios. Pero lo interesante en este punto, es constatar que ello se hace a través del Derecho. [...] Por eso hablar de la Constitución medieval significa hablar de reglas, de límites, de pactos y contratos, de equilibrio.⁷²⁰

La Constitución en la Edad Media deja de ser un ámbito exclusivo de la política y de la moral y es enajenado por el Derecho. No obstante, el pluralismo jurídico que se gestó en el medievo sirvió como instrumento o dispositivo, precisamente, para reglar, limitar, pactar, contratar, equilibrar las libertades, los privilegios, entre ellos los gremiales y laborales: pero no como centro la ley *per se*, sino “a través” o “por medio” de la ley (o del Derecho). Recordemos que en las sociedades premodernas las partes determinaban la unidad, a través de una serie de cosmovisiones de diversa índole, metafísica, mística y religiosa que producían esa unidad.

Sin embargo, nos concentraremos en sus últimas manifestaciones contemporáneas y los estudios poscoloniales. El pluralismo jurídico ha sido abordado por varias disciplinas: No parece haber duda de que, en las primeras décadas del siglo XX y, como alternativa, al normativismo estatal positivista, resurgió el pluralismo en la preocupación de iusfilósofos y de publicistas (Gierke, Hariou, Santi Romano y Del Vecchio) y de sociólogos del Derecho (Ehrlich, Gurvitch). No menos importante es el retorno al pluralismo en las décadas de 1950 y 1960 por investigadores empíricos en el ámbito de la antropología jurídica (L. Pospisil, S. Falk Moore, J. Griffiths).⁷²¹

Una primera definición que se puede compartir, “hay pluralismo jurídico cuando, en el seno de una determinada sociedad, están presentes mecanismos jurídicos distintos que se aplican a situaciones idénticas”.⁷²²

Wolkmer, nos dice que el pluralismo jurídico “es multiplicidad de manifestaciones y de prácticas normativas existentes en un mismo espacio sociopolítico, que interactúan a

⁷²⁰ Ansuátegui, Roig Francisco, *Filosofía del derecho y constitucionalismo*, Bogotá, Universidad Autónoma de Occidente, 2011, pp. 24-25.

⁷²¹ Wolkmer, Antonio, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, México, Akal, 2017, pp. 204-205.

⁷²² Ajani, Giammaria, *Sistemas jurídicos comparados*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2010, p. 70.

través de conflictos o consensos y que pueden ser o no oficiales y tienen su razón de ser en las necesidades existenciales, materiales y culturales”.⁷²³. Lo relevante para el pluralismo jurídico es el reconocimiento de la solución de conflictos a través de canales oficiales, pero también no oficiales. Es decir, no aboga por la abolición del Estado, pero sí por nuevas alternativas de resolución de conflictos. El propio Wolkmer, en otro de sus textos, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*, abona: [...] el pluralismo jurídico debe ser visualizado tanto como fenómeno de posibilidades y dimensiones de pluriversalidad cultural, como modelo que incorpora condiciones interrelacionadas (formal y material) adecuado a las especificidades y a las condiciones históricas de micro y macro sociedades políticas”.⁷²⁴

El pluralismo jurídico resurge ante la crisis del formalismo jurídico; es decir, del *Civil Law* y el Derecho continental. Algunas características del *Civil Law* son:

1. Es el legislador el creador del derecho.
2. Se crea de manera deductiva: se hace descendiendo de la norma jurídica al caso particular, a partir de un silogismo jurídico.
3. El silogismo jurídico se construye: la premisa mayor es la ley, la premisa menor es el caso ocurrido y la conclusión es el fallo judicial
4. Se instituye el derecho sobre la base de la norma jurídica y de su propio espíritu.
5. La norma jurídica es derecho por su origen, y no por su fin social
6. El positivismo jurídico está construido sobre el espíritu de la ley
7. Por lo tanto, el juez rinde culto a la ley y simplemente es un técnico judicial.

Por lo tanto, la interpretación de la ley ha sido inminentemente técnica. La escuela de la interpretación que más dividendos tuvo en el *Civil Law* fue la escuela exegética, entre sus características encontramos:

⁷²³ Wolkmer, *Ob. Cit.*, p. 205.

⁷²⁴ Wolkmer, Antonio, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*, Buenos Aires, Dykinson, 2017, p. 142.

1. Esta escuela tiene sus orígenes en Francia en el siglo XIX, y va de la mano con la estatalización del derecho la cual “el Código de Napoleón vino a coronarla con un monumento jurídico que expresaba al mismo tiempo la racionalidad formal y la autoridad indiscutible del Estado.
2. Culto a la ley
3. El juez era un mero operador mecánico de la ley que debe descubrir la intención del legislador.
4. Exegetas: El objetivo principal era la búsqueda de métodos perfectos que, aplicados a las leyes, dieran automáticamente como resultado su verdadera interpretación. (Tradición romano-continental: México).⁷²⁵

Si hacemos un ejercicio comparativo con la otra tradición, el *Common Law*, encontramos diferencias sustanciales.⁷²⁶ Algunas características de esta tradición son:

1. El Derecho es transmitido por la costumbre y por la tradición.
2. Es un derecho eminentemente judicial.
3. El derecho se fundamenta sobre la naturaleza del asunto
4. Es un derecho de caso concreto.
5. El creador del derecho es el juez.
6. Se crea de manera inductiva: del caso particular a la norma jurídica.
7. Las normas jurídicas no son el derecho, son partes para el conocimiento del derecho; su importancia no radica en sí mismas por ser normas formales ni en su contenido justo, sino es las actitudes y conductas humanas que derivan de dichas normas y valores.

Las divergencias y diferencias son palpables, con ello no se pretende sustentar que el *Common Law* es la panacea y el modelo a seguir. No obstante, si es una tradición que se ha preocupado en mayor medida que el *Civil Law* por el derecho consuetudinario, por privilegiar los usos y costumbres, de que los jueces estén más preocupados por los fenómenos sociales que por las normas, y por ello, la creación normativa es

⁷²⁵ Vid., Jhon Mario Ferrer y Andres Zuruaga, *Interpretación y Argumentación jurídica*, Medellín, Universidad de Medellín, 2013, p. 83.

⁷²⁶ Familia del *common law*, que se origina en Inglaterra del siglo XIII y que se cristaliza a través de un largo y lento proceso. Partiendo de Inglaterra, se encuentra en países que fueron antiguas colonias, como es el caso de Estados Unidos, Australia, Canadá, Nueva Zelanda, etcétera.

inminentemente judicial. Es cierto, que una de las críticas que le podemos hacer a esta tradición es el exceso de discrecionalidad judicial por parte de los jueces. Pero sin duda alguno es una tradición que se ha extendido y ha sido el acicate de otros movimientos, como el realismo jurídico de corte norteamericano y escandinavo surgidos en la década de los treinta⁷²⁷. El realismo jurídico- norteamericano este movimiento tuvo su cenit entre 1930-1940. Entre sus máximos representantes se encuentran: Oliver Wendell Holmes Jr., Benjamin Nathan Cardozo, Nathan Roscoe Pound, Jerome Frank, Karl Llewellyn, Robert L. Hale, Morris Cohen, Max Radin. Estos autores realistas querían que ciudadanos, abogados y jueces se dieran cuenta de lo que realmente pasaba detrás de la jerga y la mistificación del derecho. El realismo jurídico escandinavo, por su parte está decididamente en oposición al punto de vista tradicional en el continente, donde desde los días del derecho natural y la filosofía idealista kantiana, se ha tratado de interpretar el derecho básicamente como un sistema de normas obligatorias que derivan su validez de ciertos principios *a priori* de justicia. Se trata de acabar con un dualismo donde se separa el mundo de las normas y de los hechos, ni una trascendencia de la ley natural legítimamente del ordenamiento positivo. Los realistas jurídicos escandinavos se apoyarán en una posición antimetafísica y anti- idealista derivada de los positivistas lógicos. Sustentando que los jueces deberían centrarse más en las percepciones y necesidades de los ciudadanos sujetos al derecho y menos en entendimientos formalistas aplicaciones técnicas de conceptos de derecho. Entre sus principales exponentes se encuentra Axel Hägerström (1868-1939), Anders Vilhem Lundsted (Universidad de Upsala, Suecia), Alf Ross (1899-1979) y Karl Olivecrona.

Una de las diferencias entre ambos, sería que el realismo jurídico escandinavo está preocupado por ¿cómo se crea la norma? (causa) y; el realismo jurídico norteamericano, ¿cómo se aplica la norma? (consecuencia). Por consiguiente, es de fundamental importancia para qué se crea una norma, pero esto conlleva entender primero si la creación de esta norma va a tener una repercusión en el entorno social y resolverá los problemas por los cuales será creada, si no es así, sería una absurdidad crearla. Por el contrario, a los norteamericanos les preocupa sí realmente va a

⁷²⁷ Cfr. Liborio Hierro, *El realismo jurídico escandinavo*, Madrid, Iustel Editorial, 2009.

aplicarse la norma, si la norma no es eficaz a la hora que se le crea, ésta no existe por ineficaz.

Es cierto, que el *Common Law* tiene muchas aristas y críticas profundas, pero no podemos negar que para ellos el derecho es un fenómeno social más que un conjunto de normas. En el caso norteamericano no es gratuito que la sociología, la ciencia política, la psicología tenga sus máximos representantes en ese país. Estas disciplinas, aunado, con la antropología jurídica hayan sido el crisol de varios movimientos del derecho de cuño conservador como izquierdista, por ejemplo:

- **Movimiento The Legal Process School** (Escuela del proceso legal) en los cincuenta: Buscó un camino intermedio entre el formalismo y el realismo jurídico (Exponente: Lon Fuller).
- **Movimiento Law and Economic** (Exponente: Roland Couse, siguiendo los postulados de la Escuela de Chicago y el liberalismo económico y la defensa de la economía del mercado; Richard Posner).
- **Movimiento Law and Society** en 1964. Exponentes: David Trubek, Austin Sarat, actualmente, Boaventura de Sousa Santos.
- **Movimiento Critical Legal Studies** fue creado en una conferencia sobre estudios críticos organizada, por David Trubek, Duncan Kennedy y Mark Tushnet. Se preocupa por 1) las contradicciones internas del pensamiento jurídico dogmático. 2) Un pensamiento de izquierda y el concepto de deconstrucción del filósofo Jacques Derrida.⁷²⁸

También recordemos, como vimos en líneas ulteriores que, el pluralismo político norteamericano se consolidó desde la fundación de los Estados Unidos. Por lo cual, todos estos movimientos jurídicos no se deben a la Ciencia Jurídica norteamericana; sino grupos de poder e intereses que han exigido en las Universidades su estudio y, posterior regulación.

Con este ejercicio comparativo, no pretendemos sugerir que migremos de la tradición del *Civil Law* al *Common Law*. El tema ha sido ya bastante discutido sobre los peligros que esto conllevaría. Por otro lado, como sostuvimos en el apartado anterior, en América Latina hemos copiado en excesos paradigmas jurídicos que no del todo

⁷²⁸ Vid., Mauricio García Villegas, *Sociología y crítica del Derecho*, Distrito Federal, Fontamara, 2010

embonan en nuestras tierras; mas no podemos negar la importancia de los estudios comparativos. No cabe duda que la intención es crear las teorías que vayan acorde al contexto y problemáticas de nuestro entorno, población y sistema jurídico.

Wolkmer anuncia la decadencia del formalismo jurídico y una de las razones de la pertinencia del pluralismo jurídico:

Al comienzo de un nuevo milenio, el modelo clásico de la legalidad positivista occidental, generado por el absolutismo de las fuentes estatales, y basado en valores-individualistas, vive un profundo agotamiento que afecta a sus propios fundamentos, su objeto y sus fuentes de producción. El agotamiento de esa legalidad lógico-formal, que ha servido para regular y legitimar –desde el siglo XVIII- los intereses de una traducción jurídica burgués-capitalista, permite la emergencia de un espacio de discusión crítica acerca de las condiciones de ruptura, así como de las posibilidades de un proyecto de liberación asentado, ya no más en idealizaciones formales y rigidez técnica, sino en presupuestos que parten de las condiciones históricas actuales y de las prácticas reales comunitarias.⁷²⁹

Las reminiscencias del positivismo jurídico las podemos rastrear desde la tradición romano-germánica⁷³⁰, pero que llegan a su cenit con la revolución francesa y el código napoleónico, con un liberalismo burgués auspiciado por la ilustración. En el cual, no obstante, aunque se concibe la Carta de los Derechos del Hombre y del Ciudadano y la defensa de los derechos humanos de invención lockeana, se prioriza la defensa de los derechos del individuo y no de la comunidad.

La mayoría de las comunidades indígenas son discriminadas, pues sus creencias, lenguas, modos de organización, rasgos físicos, usos y costumbres no son protegidos jurídicamente por los derechos humanos dentro de las naciones de las que forman parte. Se protege al individuo, pero no a la comunidad cultural a la que los individuos

⁷²⁹ Wolkmer, Antonio, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, México, Akal, 2017, p. 201.

⁷³⁰ Familia Romano germánica: es la que se ha formado sobre la base del derecho romano en el llamado *corpus iuris civile*. En el mundo anglosajón se conoce como *civil law system* a todos aquellos que proceden de Roma. René David señala que agrega el calificativo de “germano” en homenaje al esfuerzo desplegado por las universidades y los profesores alemanes –sobre todo en el siglo XIX- en el estudio, sistematización y difusión del derecho romano. El derecho latinoamericano es ubicado dentro de la familia romano-germánica o romano-civilista o simplemente romanista. (Vid., Domingo, García Belaunde, “El precedente constitucional: expresión y límites”, en Eduardo Ferrer y Rogelio Flores (Coords.), *La Constitución y sus garantías*, México, UNAM, 2017, pp. 381-382).

pertenecen. Por otro lado, en una sociedad donde lo más importante es la preservación de los derechos individuales, cada individuo tiene a preocuparse únicamente por su ámbito personal y se desentiende de los intereses comunitarios.⁷³¹

Como hemos anunciado, con anterioridad, aunque en México se hizo una reforma constitucional que modificó el artículo 2o., prescribiendo una nación con una composición pluricultural. No obstante, dicha reforma, en palabras de Contreras y Sánchez: “no constituyó una revisión del paradigma jurídico sobre el pluralismo jurídico ni de la concepción del derecho indígena. El artículo 2o. de la CPEUM continúa con el paradigma jurídico europeizante [...] En México oficialmente se ha dado por cerrado este capítulo. Los gobiernos mexicanos han considerado que la reforma de 2001, reconoce la presencia de los pueblos indígenas y atiende la problemática del pluralismo jurídico”.⁷³² Inminentemente estamos nuevamente ante una falacia naturalista, tan recurrentes en el el sistema jurídico mexicano. Ciertamente, dichas falacias, algunas de ellas son con una alta carga de perversidad y cinismo, y otras, con una absurda ingenuidad, ofensivas ante un mínimo de intelecto comprensivo.

La crisis es innegable, ya es insostenible este paradigma jurídico, en el caso mexicano. Aunque otra reforma de gran calado se llevó acabo diez años después, en junio de 2011, que permeó en su totalidad la interpretación de los derechos humanos. Ésta, entre líneas, anuncia la decadencia de este modelo. Sin embargo, los resultados de dicha reforma han sido mínimos para coadyuvar a la consolidación de un pluralismo jurídico sostenible y eficaz para estas tierras. El investigador belga Jacques Vanderlinden, citado por Wolkmer, apunta que “las dos principales causas genéricas del pluralismo se refieren a la “injusticia” y a la “ineficacia” del modelo de la “unicidad” del Derecho”.⁷³³

⁷³¹ García, Álvarez Luis, “Los límites de los derechos humanos para defender a las comunidades indígenas”, en Kande Mutsaku y Edith Gutiérrez (Comps.), *Fronteras de la memoria*, Distrito Federal, Tec. de Monterrey, 2007, p. 71.

⁷³² Contreras, Acevedo Ramiro y María Guadalupe Sánchez Trujillo, “El artículo 2o. Constitucional ¿Pluralismo jurídico en México?”, en César Astudillo y Jorge Carpizo (Coords.), *Constitucionalismo. Dos siglos de su nacimiento en América Latina*, México, UNAM, 2013, p. 624.

⁷³³ Wolkmer, Antonio, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, México, Akal, 2017, p. 206.

Por lo cual, Wolkmer, anuncia dos modelos de pluralismo jurídico: pluralismo jurídico estatal y pluralismo jurídico comunitario.

En este contexto en el que se desarrolla la dualidad entre un “pluralismo jurídico estatal” un “pluralismo jurídico comunitario”. El primero se concibe como aquel modelo reconocido, permitido y controlado por el Estado. Se admite la presencia de innumerables “campos sociales semiautónomos”, con relación a un poder político centralizador, así como de múltiples sistemas jurídicos establecidos vertical y jerárquicamente por medio de grados de eficacia, y se atribuye asimismo el orden jurídico estatal una positividad mayor. Ante esto, los derechos no estatales tienen una función residual y complementaria, y su competencia puede ser minimizada o incorporada a la legislación estatal. En lo que concierne al “pluralismo jurídico comunitario”, éste funciona en un espacio formado por fuerzas sociales y sujetos colectivos con identidad y autonomía propia, subsistiendo independientemente al control estatal.⁷³⁴

Desde la supuesta independencia de México, en los primeros ordenamientos constitucionales, creados por los mismos que defendían la creación de una nación, está implícita una exclusión de los pueblos indígenas, ante un supuesto imperio de la ley, anunciado por el liberalismo, redefiniendo lo público y lo privado y reafirmado, con posterioridad, por el positivismo legalista.

En el terreno jurídico el liberalismo impuso su visión de la vida comunitaria, marcando normas y límites en los cuales se reconocieron y configuraron los distintos actores, redefinió lo público y lo privado, constituyendo sujetos e instituciones, consagró garantías y satanizó prácticas, y consumó la producción de monopólica del derecho por parte del Estado, reduciendo a la figura de ley con la consolidación del positivismo legalista hacia finales del siglo XIX. Es así que con la desaparición del pluralismo jurídico de matriz virreinal, a consecuencia de la codificación decimonónica, no únicamente se borraron las diferencias entre las entidades objeto del derecho, sino también los cuerpos privados fueron despojados de su atributo discursivos en materia jurídica.⁷³⁵

⁷³⁴ *Ibidem.*, p. 207.

⁷³⁵ Connaughton Brian, Carlos Illades y Sofía Pérez [Introducción], *Construcción de la legitimidad política en México*, México, COLMEX-UNAM, 2008, p. 27.

Es decir, la impronta de la excepcionalidad en los propios documentos constitucionales hacia los pueblos indígenas, así lo colige, también, León-Portilla:

Ni en la Constitución de Apatzingán de 1814, ni en la [...] de 1824, se toma en cuenta la existencia de indígenas o de pueblos con lenguas y culturas diferentes. La idea de que, por ser mexicano todos los habitantes del país, no debe haber diferencia alguna en los ordenamientos jurídicos [...] trajo consigo en la práctica el total desamparo y la marginación de los pueblos indígenas que, como tales, quedaron excluidos del ámbito jurídico.⁷³⁶

Por consiguiente, los pueblos indígenas fueron excluidos del ámbito jurídico desde el mero arranque del constitucionalismo mexicano. Sufriendo una exclusión-inclusiva, como arguye Agamben, en relación a un adentro, pero a la vez un afuera de la ley. Para comprender esta aseveración en concreto,

Rodolfo Stavenhagen nos advierte de tan sólo se trata de la participación de una ciudadanía *jurídica*, mas no de la verdadera comunidad de una ciudadanía *cultural* y *social*, lo que repercute desde luego *cortocircuitando* el ejercicio indígena de la ciudadanía *constitucional*. Para la ciudadanía en común no basta el pronunciamiento de unas constituciones.⁷³⁷

En el caso de nuestro país es evidente que se pretende sostener de manera oficial un pluralismo jurídico estatal. Aunque han existido cambios en tiempos recientes ante la exclusión indigenista, no han permeado de manera eficaz. Tal vez, porque el problema es más profundo e histórico, desde el surgimiento del México independiente, al determinarse la igualdad ante la ley de toda la población, lo único que se logró fue una “zona de indeterminación” de los indios, olvidando las formas de organización, administración y comportamiento en la Nueva España. Al respecto Falcón arguye:

En las primeras décadas de existencia del joven país, se fue incorporando en el aparato legal esta concepción de igualdad ante la ley. Los estados fueron reformando sus leyes e instituciones, convencidos de que los cambios en esta esfera coadyuvarían a las profundas transformaciones sociales requeridas. En este sofisticado entramado jurídico

⁷³⁶ León Portilla en Clavero, “Multitud de Ayuntamientos: ciudadanía indígena entre la Nueva España y México, 1812-1824”, en Miguel León Portilla, *Los indígenas en la Independencia y la Revolución Mexicana*, México, UNAM, 2010, p. 433

⁷³⁷ *Ibidem.*, p. 434

e institucional la realidad de los grupos étnicos fue quedando prácticamente eliminada. Como en muchas otras naciones de América, el Derecho emanado de las nuevas instituciones soberanas fue confirmando leyes españolas y preocupándose cada vez más menos por las especificidades culturales de cada etnia y de sus sistemas jurídicos consuetudinarios. Mientras el marco legal iba poniendo en práctica los “principios de igualdad jurídica y federalismo” y conforme los “indios” ya no formaron parte del repertorio político, administrativo e ideológico de la nueva nación, los antiguos pueblos fueron perdiendo su “condición” especial que durante la Nueva España había separado a españoles, indios y castas y, hasta cierto punto, respetado su existencia, aun cuando fuese en calidad de vencido⁷³⁸

Según datos de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), la población indígena de México corresponde alrededor del 12% del país, siendo alrededor de 13 millones de personas, que conforman alrededor de 62 etnias distintas.⁷³⁹

Desde luego se han llevado a cabo acciones, iniciativas y políticas que, cuando menos en el papel, han tratado de dar solución a los problemas crónicos que padecen los indígenas. En primer lugar, existe un reconocimiento constitucional: el artículo 2 de la Constitución afirma que la nación mexicana “tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas”. En 1992, se reformó el artículo 4 constitucional, declarando a la Nación mexicana como un país pluricultural sustentado en los pueblos indígenas, donde el Estado está obligado a proteger jurídicamente el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social. En el liberalismo de corte individualista se protege al individuo, no a la colectividad. También establece que el Estado tiene la obligación de proteger jurídicamente el desarrollo de sus lenguas, culturas, usos y costumbres, recursos y formas específicas de organización social. Por otro lado, destacan también las reformas impulsadas en el

⁷³⁸ Falcón, Romana, *México descalzo*, México, Plaza y Valdés, 2000, p. 38

⁷³⁹ García, Álvarez Luis, “Los límites de los derechos humanos para defender a las comunidades indígenas”, en Kande Mutsaku y Edith Gutiérrez (Comps.), *Fronteras de la memoria*, Distrito Federal, Tec. de Monterrey, 2007, p. 63

sexenio de Vicente Fox al reformar el Código Federal de Procedimientos Penales y al de Procedimientos Civiles que establecen la obligatoriedad de que los procesados indígenas cuenten con defensores en sus propias lenguas. Asimismo, en el 2003, se promulgó la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Indígenas, la cual busca difundir las lenguas indígenas.⁷⁴⁰

Con ello podríamos sentenciar que en México existe un “pluralismo jurídico de baja intensidad”, parafraseando al jurista Garzón Valdés. Sousa Santos nos advierte de la tarea titánica a la que nos enfrentamos: “Después de dos siglos de supuesta uniformidad jurídica no será fácil para los ciudadanos, organizaciones sociales, actores políticos, servidores públicos, abogados y jueces adoptar un concepto más amplio del derecho que, al reconocer la pluralidad de órdenes jurídicos, permita desconectar parcialmente el derecho del Estado y reconectarlo con la vida y cultura de los pueblos.”⁷⁴¹

Por otro lado, como anuncia Cerda García:

El estado mexicano viene adoptando una postura ambivalente al combinar un incipiente multiculturalismo neoliberal sustentado en la retórica del reconocimiento de derechos de diversidad cultural, con el intento de impulsar un estado de seguridad nacional que avanza en detrimento de derechos civiles y políticos, a partir del cual se justifica la violencia estatal contra los movimientos que demandan dichos reconocimientos. Al descontento social generado por la intensificación del modelo económico neoliberal se responde con la represión gubernamental que provoca la pérdida de relevancia de las medidas multiculturales estatales; en consecuencia, los sujetos que reivindican el reconocimiento a la diversidad cultural optan por el uso político del lugar de “ilegalidad” en el que se pretende colocar, como una estrategia para impulsar su proyecto político y para pugnar por condiciones estructurales que den viabilidad a sus demandas.⁷⁴²

⁷⁴⁰ García, Álvarez Luis, “Los límites de los derechos humanos para defender a las comunidades indígenas”, en Kande Mutsaku y Edith Gutiérrez (Comps.), *Fronteras de la memoria*, Distrito Federal, Tec. de Monterrey, 2007, p. 71.

⁷⁴¹ Santos, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina*, México, Siglo XXI, 2010, p. 107.

⁷⁴² Cerda, García Alejandro, “Lagunas de excepción y cosmopolismo subalterno: conflicto agrario y zapatismo en Chiapas”, en María Teresa Sierra, *et. al.*, *Justicia indígena y Estado*, México, FLACSO, 2013, p. 383.

Sousa Santos nos habla de dos legalidades imperantes que se someten a una clasificación, más minuciosa que la Wolkmer, para pensar el pluralismo jurídico, y en esta misma clasificación anuncia los peligros que habrá que enfrentar:

Distingo cuatro clases de sociabilidad: violencia, coexistencia, reconciliación y convivialidad. La *violencia* es el tipo de encuentro en el que la cultura dominante reivindica un control total sobre la zona de contacto y, como tal, se siente legitimada para suprimir, marginar o incluso destruir la cultura subalterna y su derecho. La *coexistencia* es la sociabilidad típica del *apartheid* cultural, en la que se permite que las diferentes culturas jurídicas se desarrollen por separado y según una jerarquía muy rígida, y en la que los contactos, las mezclas o las hibridaciones se evitan firmemente o se prohíben por completo. La *reconciliación* es la clase de sociabilidad que se fundamenta en la clase restaurativa, en sanar los agravios del pasado en lugar de hacia el futuro. Por último, la *convivialidad* es, en cierto modo, una reconciliación orientada al futuro. Los agravios del pasado se han saldado de tal forma que se facilitan las sociabilidades que se fundamentan en intercambios tendencialmente iguales y en autoridad compartida..⁷⁴³

Si analizamos el caso mexicano, encuadra en la *legalidad demoliberal*. En la clase de sociabilidad de *violencia*. Los casos son innumerables y aunque México es el país de la región con mayor firma de Tratados Internacionales sobre protección de derechos humanos y el reconocimiento de un Estado pluricultural, en la realidad, en el acontecer fáctico, la transgresión de los usos y costumbres y autonomía normativa comunitaria es incipiente e intermitente.

Recepción legal. México forma parte de un amplio catálogo de instrumentos internacionales de derechos humanos. A pesar de esto, el país se encuentra rezagado en la armonización de su derecho interno, federal y local, con el contenido de los tratados y convenciones, sobre diversas materias, a pesar que los instrumentos jurídicos internacionales tienen fuerza legal una vez que entran en vigor, como lo manda el artículo 133 de la CPEUM. En la actualidad existen 181 instrumentos internacionales de derechos humanos, de los que 108 son vinculantes (91 son universales y 17 son regionales), es decir, que han sido aprobados por el Senado de la República y publicados en el *DOF* con sus respectivas entradas en vigor hasta el 2015.⁷⁴⁴

⁷⁴³ Santos, *Op. Cit.*, pp. 107-108.

⁷⁴⁴ Ansolabehere, Karina, *et. al.*, *El Estado y los derechos humanos*, Ciudad de México, FLACSO, 2020, p. 88.

Para De Sousa Santos la legalidad *cosmopolita* sólo hay indicios en Bolivia y Ecuador:

Cada una de esas sociabilidades es tanto productora como producto de una constelación jurídica concreta. Una constelación jurídica dominada por el demoliberalismo tiende, como máximo, a favorecer la reconciliación, y muchas veces se queda en la coexistencia o incluso en la violencia. Una constelación jurídica dominada por el cosmopolismo tiende a favorecer la convivencia. Solamente esta última respeta el principio de la plurinacionalidad. El reconocimiento oficial de esta convivencia implica cambios, tanto para el derecho ancestral, como para el derecho eurocéntrico. [...] Dentro y fuera del campo jurídico, instituciones y prácticas de intermediación surgirán, y la más importante de todas será el Tribunal Constitucional Plurinacional, en el caso de Bolivia, y la Corte Constitucional, en el caso de Ecuador.⁷⁴⁵

Lo cierto que Bolivia y Ecuador no han logrado la consolidación de una legalidad *cosmopolita*. Bolivia a través del Tribunal Constitucional Plurinacional y, Ecuador, a través de la Corte Constitucional resultan hoy día un romanticismo jurídico, dado que se sustentan en lo que sea denominado: “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano”. Éste ha recibido una infinidad de críticas por diferentes juristas y politólogos.

Para Viciano y Martínez, el movimiento del NCL comenzó con el proceso constituyente de Colombia (1990-1991), maduró con el proceso constituyente ecuatoriano de 1998, pero que sólo se perfeccionó cuando se aprobaron las primeras constituciones mediante “referéndum de ratificación popular que resulta ser el aspecto nuclear de la legitimación de la Constitución”. Por lo mismo, fue la Constitución venezolana de 1999 la primera que conjugó los elementos necesarios y suficientes para materializar el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano: una necesidad constituyente producto de una crisis social y política, un referéndum activador del proceso constituyente, un referéndum de aprobación del texto constitucional y un producto constitucional que quedaría protegido contra eventuales reformas a cargo de los poderes constituidos. La constitución del NCL – al margen de su contenido normativo– es, desde esta perspectiva, un documento político con una legitimidad fuertemente democrática y que sólo puede ser modificado de manera sustantiva por la asamblea constituyente.⁷⁴⁶

⁷⁴⁵ De Sousa Santos, *Op. Cit.*, p. 108.

⁷⁴⁶ Salazar, Ugarte Pedro, *Política y derecho. Derecho y garantías*, México, Fontamara, 2013, pp. 57-58.

Salazar nos concientiza que el nuevo constitucionalismo latinoamericano que se está gestando en Latinoamérica, principalmente en las Constituciones de Venezuela (1999), Ecuador (2008) y Bolivia (2009), el cual por su tremenda ambigüedad, complejidad y prolijidad se puede convertir en un “ornitorrinco jurídico”.

En síntesis, las constituciones del Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano rompen políticamente con la tradición constitucional predominante en Occidente y se distinguen por cuatro rasgos formales: su originalidad, su amplitud (tienen un articulado extenso); su complejidad (aunque tienen un lenguaje asequible y simbólico son técnicamente complejas); su pronunciada rigidez (para garantizar el predominio del poder constituyente soberano sobre los poderes constituidos). [...] Si miramos los principios que recogen, el catálogo de los derechos que contienen son complejas, intrincadas y contradictorias. Recogen las libertades negativas y los mecanismos judiciales de protección que maduraron en la tradición liberal occidental y los conjugan con otro catálogo amplísimo de derechos que provienen de las más diversas tradiciones (desde la democracia al indigenismo, pasando por el socialismo). Al mismo tiempo otorgan al Estado poderes amplísimos para intervenir en la vida social, política y económica de la comunidad. Desde el punto de vista de sus génesis ideológicas, se trata de constituciones ambiguas. Éste es un rasgo problemático porque conlleva aporías y contradicciones.⁷⁴⁷

El llamado “Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano” presenta varias aristas a nivel de Ciencia Jurídica, epistemológicos, Teoría Política, Axiológicos y Deontológicos, y, principalmente no tiene una teoría y filosofía de los valores que lo respalde.

Desde la perspectiva de estas líneas concluimos que el error de Bolivia y Ecuador fue solamente gestionar a nivel constitucional, es decir, solamente a través de reformas constitucionales y cambios normativos, sin crear las estructuras y las teorías necesarias que sirvieran como cimientos y guías de un “nuevo” constitucionalismo latinoamericano.

En sí, los pueblos originarios sufren dos tipos de violencia: de *iure* y de *facto*. La violencia de *iure*, estatal, que soslaya sus usos y costumbre y criminaliza, vía penal,

⁷⁴⁷ *Ibidem.*, pp. 59-60.

de manera descarada, a indígenas abusando de su ignorancia, de su desconocimiento del castellano y por su estatus de pobreza y, por consiguiente, a una defensa eficiente y expedita, sin violar sus derechos humanos y garantías procesales.

Algunos Principios Generales del Derecho adoptados por Estado liberal mexicano, bajo esta tesis, resultan perversos y discriminatorios. Por ejemplo, “El desconocimiento de la ley no exime de la responsabilidad”, cuando el Estado no ha acompañado a su población a través de un dialogo permanente para ir cambiando de manera intermitente, pero constante de un pluralismo cultural, que se permea de igual manera a las costumbres y valores de una comunidad y, también, a los cambios jurídicos, ya sea a nivel constitucional y demás normatividad secundaria. No puede anteponer un principio liberal, como “el desconocimiento de la ley no te exime de la responsabilidad, cuando vivimos con antelación que este país no se consolidó en dichos principios liberales.

No es nuevo colegir que las cárceles en México son nidos de pobreza, donde muchos indígenas están encarcelados de manera injusta por no tener para pagar un abogado eficiente y, sabemos también, que las defensorías públicas son un fracaso, y están saturadas para brindar una defensa adecuada. Que también, en muchas ocasiones, no tienen acceso a un traductor en su lengua. Y, lo más preocupante, la violencia *de facto*, que la podemos englobar por lo menos en tres postulados: la exclusión social, la exclusión económica, y la violencia del crimen organizado. La violencia de exclusión social se sintetiza en la falta de acceso a la educación, la discriminación, el poco apoyo de los programas sociales, que los hacen migrar a las metrópolis, en resumen, su *status* de ciudadano existe en el romanticismo legal pero no en la vida fáctica. La segunda violencia es la económica, donde han sido expulsados o utilizados por el neoliberalismo desbordante, donde si no entran en la vorágine capitalista son expulsados sin más; y, si son insertados, muchas veces es a través de la mercadotecnia donde se abusa, la mayor de las veces, de su trabajo artesanal.

Por último, la violencia que ejerce sobre ellos el crimen organizado, a través de extorsiones, obligados a trabajar para el crimen organizado; por el contrario, a exilios o pródromos masivos de sus lugares de origen. Ciertamente, este tipo de violencias no son exclusivas de las comunidades indígenas, sino que las padecemos una gran parte de los mexicanos. Por lo cual, la sociabilidad en la reconciliación anunciada por

De Sousa Santos se vuelve realmente utópica para México, estamos en esa espera o transición que no acaba de llegar, ni hablar de la sociabilidad de *convivialidad*.

Ajani, anuncia que el pluralismo jurídico se caracteriza por una serie de causas como:

- La fragmentación entre un grupo dominante y uno o más grupos o comunidades subordinadas: en este caso, el grupo fuerte se caracteriza por un conjunto de reglas propias, que lo distinguen de los grupos dominados;
- La búsqueda de un equilibrio entre los grupos federados sobre las bases étnicas;
- La tutela de la especificidad y de la independencia de ciertos grupos. En estos casos, no se trata de normas que encuentren su fuente en poderes distintivos. Piénsese, no obstante, en ciertos poderes disciplinarios autónomos que se reconocen a muchas profesiones, como residuo de las antiguas corporaciones;
- La adopción espontánea de Derechos de tipo occidental por parte de Estados que no pertenecen a esta tradición. Ciertamente, el pluralismo jurídico no sólo se da en países que han sufrido la colonización o en los que coexiste un Derecho de origen religioso o tradicional con el Derecho moderno. Dichas situaciones se producen, asimismo, en los ordenamientos occidentales que no han sufrido la colonización o en los que no coexisten con un Derecho de origen religioso o tradicional.⁷⁴⁸

En relación a la primera causa de pluralismo jurídico que anuncia Ajani tiene que ver con el denominado Antiguo Régimen, el cual permeó en gran parte de la Nueva España, a través de un régimen de privilegios, estamentos y corporativismo; el cual sigue latente, en gran parte de América Latina y en específico en México. Esta hipótesis la abordamos con mayor profundidad en el apartado “5.2 Premodernidad, privilegios y pluralismo de valores”.

También la causa tres de pluralismo jurídico, que anuncia Ajani, es representativa de México. Y está relacionada con la hipótesis anterior, dado que el privilegio de pertenecer a la milicia, en tiempos de la Nueva España, fue una forma de ascender de *Casta*, con la intención de tener mayores beneficios por pertenecer al estamento de la milicia. El privilegio castrense siguió vigente con la formación del Estado mexicano, con la Independencia, y pervivió hasta tiempos recientes, por lo menos legalmente.

⁷⁴⁸ *Ibidem.*, pp. 70-71.

El gobierno de Felipe Calderón fue renuente ante las exigencias de organismos internacionales de protección a los derechos fundamentales, como Amnistía Internacional, Human Rights Watch y Office on Latin America Washington (WOLA), para impulsar una reforma que juzgara las violaciones a derechos humanos por parte de militares en contra de civiles por tribunales del orden común y no militar, debido al solapamiento de violaciones a derechos humanos por parte del propio Ejército y Fuerzas Armadas. Tendría que llegar la nueva administración, encabezada por Enrique Peña Nieto, para hacer tal reforma. El 14 de junio de 2014 se publicó en el *Diario Oficial de la Federación*, las nuevas disposiciones que estipulan que los delitos del orden común o federal que sean cometidos por militares contra civiles, ya no serán abordados por la justicia castrense, sino que deberán ser remitidos a los tribunales ordinarios. Sin embargo, el cambio jurídico se quedó en la letra, por lo menos en relación a la tortura en los que participaron en varios casos el Ejército.

A pesar que se ha mostrado que el Ejército tuvo una participación en la desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa, a través del Grupo Interdisciplinario de Expertos Independientes (GIEI), de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el gobierno de Peña Nieto y López Obrador han impedido que las Fuerzas Armadas rindan cuentas ante tal hecho.⁷⁴⁹ Por lo cual, en el mundo fáctico el privilegio del Ejército sigue vigente como forma de Pluralismo jurídico excepcional en México.

Pero también, en la segunda parte de esta causa, donde en México también existió una forma de pluralismo jurídico excepcional, fue en el trato de los funcionarios públicos (hoy servidores públicos), en relación a privilegios que no tenían la mayoría de la población, como: seguridad social, créditos de vivienda, y de créditos de muebles, entre otros. No obstante, también se manifestó en las diferentes normatividades sobre los Servidores Públicos, que por mucho tiempo dependieron las sanciones a las faltas administrativas por parte del propio Poder Ejecutivo, es decir, era juez y parte, a través de lo que hoy se denomina Tribunales de Justicia Administrativa. Estos Tribunales sancionaban a los Servidores Públicos, pero hasta no hace muchos años pertenecían al Poder Ejecutivo. Hoy, todos, pertenecen a el Poder Judicial, a Tribunales Electorales

⁷⁴⁹ Cfr. Carlos Martín Beristain, Alejandro Valencia Villa, Ángela Buitrago Ruiz, Francisco Cox Vial, *Metodología de investigación, búsqueda y atención a las víctimas. Del caso Ayotzinapa a nuevos mecanismos en la lucha contra la impunidad*, Bogotá, Editorial Temis, 2017.

o se han convertido en Organismos Autónomos. Pero su independencia judicial, hasta el día de hoy, deja mucho que desear. A grado tal que la mayoría de los Magistrados que los integran sigue bajo el poder fáctico del clientelismo político por parte de los Gobernadores de los Estados y, a nivel Federal, del Presidente del país.

Estos últimos párrafos, sobre la situación de México, nos hacen recordar aquellas aseveraciones negativas de Berlin sobre este país. Los retos son mayúsculos para el país, la pregunta será si tendremos la capacidad en una primera instancia para crear un pluralismo de valores viable para nuestro país. Esto implica crear una filosofía de los valores para poder resarcir una confrontación entre valores objetivos. En un segundo, momento tenemos que crear una teoría de los valores subjetivos, para argumentar una confrontación entre valor(es) objetivo(s) y valor(es) subjetivo(s) y/o entre valores subjetivos. Por lo tanto, es una condición *sine qua non* tener construida una filosofía de los valores y una teoría de los valores, para poder pensar en un pluralismo jurídico viable y adecuado.

Sin embargo, nada de esto será posible sino reconocemos la necesidad de crear un pluralismo político, que nos permita distribuir el grado de intensidad de los diferentes grupos sociales, es decir, quitar el viejo estigma que gestionó el liberalismo en contra de los privilegios, porque en ellos se crean los valores, pero también los desvalores que permean en un Estado.

CONCLUSIONES

Lo que aseveramos de manera inmediata, desde la introducción es que Berlin defiende un iusnaturalismo empírico; sin embargo, concluimos que no logra crear una ética social que posibilite defender dicho iusnaturalismo empírico. Berlin defiende que existen ideas abstractas que sirven como “ideas núcleo”. Estas ideas núcleo son ideas abstractas que persisten a lo largo de la historia humana. Algunas de estas ideas “núcleo” podrían ser: humanidad, derechos humanos, valores objetivos; esto nos llevó a confrontarlo con Schmitt, el cual no niega que existan tales ideas. Pero, que estas ideas son solo ideas regulativas sin poder directo y en eso se encuentra su valor y su carácter indispensable. Sin embargo, la idea de “humanidad” no constituye nada, por lo cual no puede constituir una comunidad distinguible. Lo que permite que sea una comunidad distinguible es “lo político”, entendido como “el grado de intensidad de una unidad”, lo cual posibilita el grado de intensidad de las diferentes asociaciones sociales (unidades) que determinan la multiplicidad social. Por lo cual, para Schmitt no existiría tal iusnaturalismo empírico, sino la preeminencia de lo político. Es decir, en lo político es donde se construyen los conceptos que determinan el grado de intensidad de las diferentes asociaciones sociales. Anunciamos que este era nuestro primer alejamiento de la propuesta de Berlin, al darle demasiada preeminencia a las ideas abstractas lo hace caer en lo que crítica, un monismo moral. Al darle demasiado peso a las ideas y no a los conceptos, los cuales se crean en las intensidades de los diferentes grupos sociales. Con ello, concluimos que su propuesta de un iusnaturalismo empírico berliniano no logra crear una ética social empírica que repercuta en una ética aplicada ni en una solución para la defensa de los valores en la praxis jurídica. Dado que Berlin se concentra más en una historia de las ideas intelectuales de manera *per se*, y soslaya las ideas que crean en el crisol de las comunidades como hechos sociales.

También aseveramos que Berlin defiende, lo que es llamado por Palti, una historia “revisionista radical”. El pensador argentino sostiene que existen dos posturas de la historia revisionista, una que podríamos llamar “moderada”, menos antagónica; contra otra, más “radical” y antagónica como la que pretende la “historia de las ideas”, de corte berliniano. Tal revisionismo “radical” de la historia de Berlin pretende hacer una

historia de las ideas dicotómicas, partiendo de conceptos abstractos, como libertad positiva vs. libertad negativa, barbarie vs. civilización, ilustración vs. romanticismo, premodernidad vs. modernidad, continuidad vs. desviaciones, tradición vs. modernidad, etc; sustentando que existen rupturas en la historia. Por el contrario, sostuvimos que este revisionismo radical no es el adecuado para América Latina y, en específico, para México. Sino que lo adecuado es una historia revisionista “moderada”, como la defendida por Guerra. Con tal postura compartimos que las ideas modernas, como, por ejemplo: la libertad negativa, la igualdad ante la ley, el estado como el único generador de normas, etc.; se confrontaron con un arcaísmo social. Para nuestra interpretación uno de esos arcaísmos sociales sería el uso legitimado de los privilegios, lo que impediría que se cumplimentaran tales ideas abstractas de la ilustración. Tales privilegios posibilitaban una sociedad tremendamente plural donde circulaban varios discursos de poder que permitían una especie de pluralismo político que repercutía en una forma de pluralismo jurídico *sui generis* antes de la independencia. También sostuvimos que hasta la actualidad sigue persistiendo ese “arcaísmo social” y su empate con otras ideas, que han fundado conceptos legitimados en estas tierras. Y es por ello que ciertas ideas ilustradas en México han sido una quimera.

En la presente investigación se indagó las consecuencias de la metodología nombrada “Historia de las ideas”, tratando de vislumbrar sus ventajas, pero también sus limitaciones. Se hizo un estudio comparativo sobre las críticas que ha recibido esta escuela, principalmente por la “Historia de los conceptos” de Koselleck, la “Escuela de Cambridge, sobre todo en Dunn, Skinner y Pocock y, desde América Latina, las críticas de Palti. Con la intención de sopesar las críticas hechas a la escuela de la “Historia de las Ideas”, por la cual se decantaba Berlin.

La historia de las ideas pretendió homogenizar ciertas ideas a lo largo de la historia; pero también hacer rompimientos o “puntos de inflexión” entre ellas. La defensa de las ideas núcleo y, por consiguiente, los “puntos de inflexión” de éstas mismas es una de las críticas que esta investigación hace a Berlin. Porque las ideas núcleo sustentan “rupturas” radicales, negando que sean posibles las “discontinuidades”. Es decir, ideas y conceptos que vuelven a resurgir, *mutatis mutandis*, de sus diversas mutaciones,

porque permearon el comportamiento social y las mentalidades de una época histórica; no obstante, queda el resabio de continuidad en una época presente. Una de las pretensiones de este trabajo fue dar cuenta de la discontinuidad/continuidad de la idea-concepto de “privilegio” en el caso mexicano.

Mencionamos también que la distinción entre “historia de las ideas” y la “historia de los conceptos”, es siempre discutida desde los márgenes. Los valores para los griegos fue una idea; pero no un concepto; por el contrario, para los modernos la sustancia fue una idea, pero no un concepto. Sin embargo, una discusión filosófica más profunda sería colegir si las ideas determinan los conceptos, o, los conceptos determinan a las ideas, y qué papel juega la ideología en esta confrontación.

Comparamos a Berlin como un anunciador del fuego (*feuermelder*) benjaminiano o como un anunciador de la tragedia.

No obstante, concluimos que, en parte, esas críticas a la escuela de la historia de las ideas, son sustentadas y justificadas, reconociendo que es oportuna la crítica que hace la escuela de “Historia de los conceptos”, que el concepto de libertad es estructurado y conceptualizado en la modernidad. Por lo cual, hablar de un concepto de libertad en la antigüedad sería simplemente una idea intrínseca, a la concepción de tragedia y de destino en los antiguos.

Colegimos que la categoría de sustancia, de la cual forma parte el hombre y, por lo tanto, está determinado por ella. Al pertenecer a esta sustancia el hombre, los griegos no hicieron una separación entre “ser” y “deber ser”, por lo cual se daba una inmediatez entre ser y deber ser. Aunado a ello, la idea de valor, que sirve como “motivo para la acción” para construir el puente entre ser y deber ser es innecesaria. Los binomios justo y bien, verdad y bien, están dados intrínsecamente. Indagamos que el concepto de *axío*, significa “digno”. De ahí el concepto de axioma, como verdades evidentes que no se ponen en duda. Recordemos que la verdad en el mundo antiguo esta en los objetos y no en los sujetos. De ahí el concepto de *Arché* (principio) de las cosas.

En el primer capítulo analizamos la relación entre tragedia y libertad, antigua y moderna. Indagamos que una de las enseñanzas de la tragedia antigua, que olvidó, en parte, la modernidad, es que no destino estar por encima de nuestro destino, sin sufrir una serie de vejaciones y catástrofes que el ser humano jamás avizora con claridad. Al ponerse el sujeto como centro que determina y domina el todo, llámese mundo o más allá de éste, llega la investida de la tragedia e inexorablemente la barbarie y la catástrofe, ¿Qué mayor muestra que la reciente pandemia y que sigue al acecho?

La relación tragedia-sustancia era la forma de anunciar que no se había comprendido el cosmos, la sustancia misma, pero esta imposibilidad recaía en el hombre, no en la sustancia. La forma de manifestar esta imposibilidad de dar con la inmediatez entre ser y deber ser, se expresaba a través de las tragedias griegas.

Analizamos que Eurípides a través de sus tragedias quiso romper con esta dialéctica de estar por encima de la tragedia, pero para muchos fracasó, por ejemplo, para Nietzsche.

Las tragedias clásicas escenificaban situaciones aporéticas, antípodas y dilemas. La tragedia consiste en la presencia de ciertas circunstancias que, en un momento específico, impiden que podamos satisfacer al mismo tiempo dos exigencias que nos resultan igualmente válidas. La tragedia es consustancial al pensamiento de Berlin.

Lo trágico no es un valor en Scheler, sino lo trágico aparece por el conflicto de valores sobre las cosas y los seres humanos. Empero, en el mismo tenor, piensa que este conflicto entre valores no tiene solución porque el agente o el portador de valor adolece de la suficiente ignorancia o sapiencia para detectar que el valor que defiende es erróneo e insensato.

Desde la postura de Berlin la libertad antigua es la libertad positiva y la libertad moderna es la libertad negativa. Mostramos anteriormente que el concepto de libertad antigua es una idea ambigua, que ha permitido las generalizaciones o, bien, los reduccionismos. Hablamos la importancia de las ideas núcleo para la historia de las ideas y, por supuesto, para Berlin. Nuestra conclusión es que el pensador ruso parte de una falacia de petición de principio; es decir, que, si en la modernidad está

justificado y legitimado el concepto de libertad moderna o negativa porque está reconocido, por lo menos, para el mundo occidental un contexto de enunciación; por lo tanto, necesariamente también, debe justificarse que existió un concepto de libertad antigua o positiva. Ante ello, aducimos que el pensador de Riga traspola entre ideas y conceptos sin justificarlo plenamente. La historia de las ideas berliniana habla que hay una supuesta “ruptura” en la concepción de ambas libertades, cuando, tal vez, lo correcto es hablar de discontinuidades.

A este conflicto de valores como tragedia se le une, en nuestros tiempos, el “liberalismo trágico”. El liberalismo *per se* pretendió erradicar la incertidumbre, sin embargo, desde los griegos esto es una quimera. La postura de un liberalismo trágico sería aprender a convivir con la incertidumbre, no a combatirla.

También concluimos que, la libertad de los antiguos está íntimamente ligada a la concepción republicana y la libertad de los modernos a la concepción liberal. Ambas son antagónicas. La tradición republicana vindica los ideales clásicos de participación y compromiso ciudadano con el bien público presentes en los máximos propósitos de la libertad de los antiguos, es decir, el autogobierno. Por el contrario, el liberalismo ha seguido, en la mayoría de sus vertientes, la concepción moderna de la libertad como ausencia de interferencia, y con el presupuesto de que no hay nada inferentemente opresivo en el hecho de que algunos tengan poder de dominación sobre otros.

Sobre la libertad positiva y negativa atisbamos que necesariamente se justifican a sí mismas. Cualquier libertad, reconocida como libertad negativa o positiva, necesariamente es justificada desde ambas posturas. Sí la analizamos como “libertad frente a” se enaltece la libertad negativa; sí la analizamos como libertad “para” se pondera la libertad positiva. Lo cierto que, podría resultar un círculo vicioso diferenciarlas radicalmente. Tal vez, que debería ocupar nuestra reflexión sería encontrar los “mediadores evanescentes” que las interconectan para poder dirimir controversias o dilemas entre ambas, a través de argumentos que posibiliten una ponderación. Recordemos que, al final de cuentas, lo que busca esta investigación es cómo llevar a la praxis, ya sea en la esfera política como en la jurídica.

Por el contrario, mostramos que la libertad moderna o negativa su un concepto, no una idea. Si no que se buscó su sistematización, categorización y alcances en el mundo moderno.

A través de Swift nos percatamos que la supuesta diferencia de la libertad negativa y positiva, anunciada por Berlin, es una tautología según el ángulo que se le analice. Cualquier libertad, reconocida como libertad negativa o positiva, necesariamente es justificada desde ambas posturas. Sí la analizamos como “libertad frente a” se enaltece la libertad negativa; sí la analizamos como libertad “para” se pondera la libertad positiva. Swift da un ejemplo, la libertad religiosa. Se trata de una libertad negativa “frente a” la defensa de imposición del Estado que pretenda influenciarnos sobre que religión profesar y; también, una libertad positiva “para” elegir que religión practicar. Sin embargo, Swift también comete un error al limitar la libertad positiva. Podríamos exponer este error con otro ejemplo verídico de cómo si es posible que no haya interferencia en la libertad negativa; pero si interferencia en la libertad positiva. Precisamente, el ejemplo es en relación a la laicidad a nivel constitucional en México. En sí, la ambigüedad se mantuvo por muchos años, desde la promulgación de la constitución de 1917 hasta una reforma al artículo 24 constitucional el 19 de julio de 2013. En dicha reforma se modificó la redacción del primer para quedar como sigue: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado (...)”. La modificación es importante, pues anteriormente la constitución de 1917 decía, en el mismo artículo 24, primer párrafo: “Todo hombre es libre para profesar la creencia religiosa que más le agrade y para practicar las ceremonias, devociones o actos del culto respectivo, siempre que no constituya un delito o falta penados por la ley”.⁷⁵⁰

Si nos percatamos la constitución del 17 mencionaba la libertad del hombre de profesar la creencia religiosa que más lo agrade, lo que parecía sugerir que todos los seres humanos tienen una convicción religiosa, excluyendo de esta manera los ateos y agnósticos. La interferencia en la libertad positiva va más allá de elegir profesar determinada religión, como anuncia Swift. La radical interferencia va más allá, el

⁷⁵⁰Gobierno del Estado de México, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos 1917*, México, 2008, p. 70.

gobierno mexicano garantizó parcialmente la libertad “para” elegir una religión; pero negó la libertad “para” no profesar una religión. Con este ejemplo hacemos manifiesto dos errores Berlin: primero el defender la libertad negativa, soslayando la libertad positiva y; segundo, pretender separar la libertad negativa y positiva, cuando no es una sin la otra. Con mayor razón en la defensa a nivel constitucional. Este error de Berlin se debe al no haber creado ni dimensionado una propuesta práctica normativa que le permitiera percatarse de cómo coadyuvan ambas libertades.

Por lo cual, no podemos sostener a través de la historia de las ideas de Berlin que entre ambas libertades haya existido una “ruptura”; por el contrario, la libertad positiva permitió en la modernidad que la libertad negativa no se quedara como una simple abstracción, como acertadamente criticaba Hegel.

Por lo cual, se sostiene nuestra hipótesis de que libertad positiva simplemente fue una idea que no se volvió concepto. Realmente la libertad positiva se vuelve concepto en un contexto de enunciación en la modernidad y sigue persistiendo hasta nuestros días. En contraposición, la libertad negativa, se queda en un nivel de derecho abstracto, donde es todo y, a la vez, nada. Esta abstracción de la libertad negativa es expresada en las propias constituciones y demás leyes secundarias, posibilitando la desigualdad. Realmente la desigualdad es constitutiva a la libertad negativa. Ocasionando que sólo sea una idea abstracta que no logra convertirse en concepto en un contexto de enunciación. Para que efectivamente se convierta en un concepto necesariamente necesita de la libertad positiva.

En el segundo capítulo intitulado: “Libertad y Mal”, nos ayudó para analizar cómo fue comprendido el mal en la antigüedad, la modernidad y los contemporáneos. En Agustín, San Pablo, Santo Tomás y Scoto, en el mundo antiguo; en la modernidad en Schelling y De Maistre, y, en pensadores contemporáneos como Schmitt Y Arendt. Concluyendo que el mal en los antiguos seguía bajo la categoría de sustancia, sólo en la modernidad el mal se relaciona con las pluralidades de ver el mundo. De Maistre nos apercibe sobre la desmesura del liberalismo, de las masas, y del abuso de los derechos del hombre. Schmitt nos advierte sobre no tomar en serio el problema de la secularización, puede provocar la tiranía de los valores. Y, por último, Arendt, nos

advierde que la pluralidad está en la acción, y también de los peligros que lo político sea absorbido por lo social.

En relación al mal, aseveramos que, todo el misterio de la filosofía de Schelling surge ahora, en el siguiente paso. El anhelo es el primer arranque hacia la existencia de Dios o, como Schelling dice, “el escondido rayo de luz encerrado en lo oculto”. Ese anhelo que es propio del ser produce algo, tiene su efecto, en la esencia ideal de Dios. Todo sucede en el principio real tiene su efecto en el principio ideal. Así que el anhelo produce en “Dios mismo una representación reflexiva interna, por lo cual Dios mismo se contempla en su imagen.

De Schelling recuperamos su concepto de “intuición intelectual”, la cual es fundamental para el pluralismo de valores.

A través de Maistre, Schmitt y Arendt advertimos que dejar bajo el yugo de lo social al pluralismo de los valores, el mal se manifiesta. La tiranía de los valores puede venir de un líder carismático, a través del populismo, indagamos que México no es la excepción; también esta tiranía de los valores los puede determinar el mercado, a través del liberalismo.

En el cuarto capítulo analizamos porqué el concepto de valor es moderno y también la pluralidad. En consecuencia, el pluralismo de valores detona y es un problema de la modernidad hasta nuestros días, no de la antigüedad; porque era una filosofía de lo “uno”, algunos dicen que, hasta Hegel, por ejemplo, Gadamer y Reyes Mate.

A través de Taylor reconocimos la importancia de considerar en el abanico de la libertad negativa las imposibilidades de autorealización, dado que pueden interferir cuestiones de índole psicológico, sociológico, económico, social, etc. Si aceptamos que existen libertades intermedias entre los dos extremos la discusión se vuelve más rica y productiva. Sentenciamos que lo que no se atreve a decir Taylor es que crear esas libertades intermedias no es necesariamente un monopolio del Estado, a través la creación normativa e institucional como pretendió preestablecerlo con cierta ingenuidad el liberalismo; que, por cierto, ya sea dicho de paso, no logró consolidarse como concepto y; por consiguiente, cayó en una simple ideología y para algunos pensadores en un mito, por lo menos para el caso de nos interesa, México

(Abordaremos más profundamente estas aseveraciones en el último capítulo). También esas libertades intermedias primero deben surgir como “privilegios” y, segundo, que el Estado no es el único generador de normas y reglas que determinan las formas de comportamiento societal.

A través de Laclau colegimos que el problema radical de la modernidad es la separación lo descriptivo y lo normativo, el ser y el deber ser. Por lo cual, ya no se mantuvo la unión entre ambos mundos. No puede haber hechos descriptivos que no se funden en la elaboración de nuestra relación práctica con el mundo. Sabemos que en el mundo antiguo se dio porque se amparaba bajo la sustancia. En la modernidad ya es inviable el concepto de sustancia. ¿En qué otro concepto fundaríamos la conexión entre mundo descriptivo y prescriptivo? Laclau nos dice que no puede haber dos órdenes, el normativo y el descriptivo y, que hechos y valores. Ambos deben fundar una sinergia. Creemos, en estas líneas, esa sinergia la funda el concepto de privilegio. Obviamente no con la corrección del mundo antiguo; pero sí, como un grado de intensidad en los modos de ser.

Por consiguiente, se vuelve fundamental dar cuenta de que se ha comprendido por valor. En un segundo momento, se indaga algunos de los pluralismos más importantes desde el criterio de esta investigación, como: el pluralismo cultural, político, ontológico y epistemológico. Concluyendo que Berlin defiende un pluralismo ontológico dado, a través, de un iusnaturalismo ontológico, por lo cual, aclaramos que no es fundamentalista al decir que los valores son objetivos, sino un posfundacionalista por su postura ontológica. Pero, también, indagamos si Berlin defiende un pluralismo epistemológico.

Argüimos que el pluralismo de valores no es un relativismo moral, preconizamos que la viabilidad para un pluralismo de valores la vía era la interculturalidad, no la multiculturalidad. Posteriormente analizamos la justificación del liberalismo trágico de Berlin, y que, por ello se negó a crear una teoría política normativa al contrario de Rawls.

En relación al pluralismo político aseveramos que el México independiente no tiene un pluralismo político, como el de los Estado Unidos, lo cual afecta la consolidación de un pluralismo de valores que no esté subyugado solamente al Estado o al neoliberalismo.

Concluimos que para Nietzsche el *Übermensch* (Ultrahombre) busca los valores más excelsos, por lo cual, estaría en las condiciones idóneas para atemperar y minimizar su destino trágico. Por el contrario, para Scheler lo trágico no radicaría en la condena de un destino que simplemente se combate, pero nunca se vence. Lo trágico estaría en el mismo ser humano, no en su destino. Dado que lo prevalece en el mundo somos humanos débiles, superficiales; lejos de lo extraordinario. Lo trágico se manifiesta en que ese hombre “ordinario” y “común” no va a luchar por los valores más excelsos y superiores, sino que los valores inferiores vencerán y someterán a aquellos. Aquí radica lo trágico para Scheler, que los valores superiores en la historicidad humana son sometidos y destruidos por los valores inferiores. Lo trágico es que el ser humano no tiende a valores superiores, sino a valores inferiores. Dada la inmediatez y la mediocridad humana en el vivir.

Por otro lado, concluimos que Berlin es un liberal de cepa, pero también un ilustrado recalitrante. Todo aquello que no cumpla con los parámetros mínimos de la ilustración, es tremendamente sospechoso para el pensador inglés, todo ello repercutió en su punto de vista sobre su visita a México. Sustentamos que México no logró consolidarse en los principios del liberalismo: 1) la defensa de los derechos fundamentales en México sigue siendo una tarea titánica en México, por no decir, que un rotundo fracaso; 2) la igualdad ante la ley, es una quimera insostenible para la mayoría de la población y; 3) la consolidación de un Estado de derecho en sus dos etapas sigue siendo un bello ideal. Nos referimos con la primera etapa a que el surgimiento del Estado de derecho se da en los estados absolutistas, con la pretensión de protegerse el Estado de la sociedad y, no al contrario, a la sociedad del Estado. Ésta sería la segunda etapa, ya que el Estado se puede proteger de la sociedad, vendría un segundo momento, que todos y hasta el propio Estado estén bajo el yugo de la ley.

Hoy sabemos que en México no se cumplieron las dos etapas. Por un lado, el Estado mexicano es tremendamente débil que no se puede proteger así mismo. A grado tal

que para algunos el Estado mexicano es un Estado fallido. Por consiguiente, la protección de los derechos y el cumplimiento de las obligaciones bajo el cobijo de la ley de los ciudadanos y del Estado sigue siendo una idea utópica en estas tierras. Si hoy dudamos de la consolidación de los principios del liberalismo. Imaginemos este país en 1945, el cual fue el México que experimentó Berlin.

Concluimos también que ser persona no es un acto, es potencia creadora. El compromiso existencial, como arguye Gil, surge de lo que las personas humanas, los deseadores de segundo orden, quisieran ser. Determinar la autonomía de la identidad de una persona o de una colectividad no es un acto, no se da como un hecho o algo dado de antemano, como se pretende sostener en Constituciones de corte pluriculturales (como la mexicana), multiculturales, comunitaristas, plurinacional (como la ecuatoriana o boliviana). Sino una potencia creadora. La autonomía de la identidad personal o la autodeterminación es un lugar vacío. Como el vimos con el concepto de hombre en de Maistre; con el concepto de Humanidad en Schmitt; con el concepto de Nación en Agamben; con el concepto de Derechos humanos, en la tradición ilustrada liberal. Como todo concepto universal abstracto, al ser un lugar vacío lo puedes llenar con una infinidad de significantes, para bien o para mal. El problema radica que, en pos de la aceptación de la diversidad, pueden desbordarse un sin fin de significantes. Por lo cual la autonomía es autonomía si cumple con el segundo orden del deseo que sostiene Frankfurt, con un único fin, devenir mejores personas. Si no es así, siempre está al acecho la tragedia y, por consiguiente, la barbarie y la catástrofe.

Aseveramos que es necesario construir una teoría o filosofía de la valoración y de los privilegios y de los poderes fácticos. Sin embargo, no es la intención de esta investigación, por cuestiones de espacio; pero fundamentalmente por limitaciones intelectuales del que escribe. Creemos que es un trabajo para muchas cabezas, desde diferentes disciplinas, al ser un problema interdisciplinario.

Por lo tanto, no existen los pases mágicos, como analizamos anteriormente, entre la ley el orden social. Todo se juega en el “entre”. Valorar las circunstancias es darle cabida al pluralismo de valores, y ello, inexorablemente, debe repercutir en el diseño

de un Estado Constitucional, como es la pretensión en la actualidad. Es por ello, que se vuelve fundamental entender la relevancia del Estado Jurisdiccional, anterior al Estado de derecho para, posteriormente, comprender su influencia en lo que hoy se denomina la “constitucionalización del derecho” o el “Estado Constitucional”. Con ello no estamos negando la importancia del Estado de derecho, el cual es de suma importancia para este nuevo paradigma.

Nos atrevimos a atisbar del porqué Berlin no haya propuesto una teoría político-normativa. No obstante, que fue un liberal de cepa, supo distinguir las limitaciones del liberalismo. Porque el liberalismo es una idea, que sea convertido en ideología y, por consiguiente, en quimera. Que tal liberalismo, por muy bien cimentado y estructurado que se logre, nunca podrá estar por encima de la tragedia. Pero, la tragedia no es negativa y catastrófica, si somos los suficientes sabios, para atemperarla y atisbarla. El liberalismo en Berlin es trágico, precisamente, porque lo trágico es inconmensurable, desbordante; pero también el pluralismo de valores es inconmensurable, sólo podremos aminorar su potencia reconociendo un mínimo de valores objetivos. Que valen porque son reconocidos, por sí mismo no valen nada.

Ante la crítica hecha al Estado de derecho, obviamente, no proponemos abandonar el paradigma, solamente darle su verdadera dimensión. Como veremos en el siguiente apartado, el Estado no es el único generador de normas; por lo cual, una de las funciones que debe asumir el Estado de derecho, primero es el reconocimiento de tales normas fuera de su creación y, en segundo, darles una vía institucional de reconocimiento a tales manifestaciones normativas.

Sostuvimos que el relativismo moral cae en una especie de apatía y comodidad e irresponsabilidad ante el mundo, al sustentar que todo es válido y correcto, con ello, evade el conflicto y la lucha que se da entre valores contrarios. Por el contrario, el pluralismo de valores es activo, no encierra una pereza mental ante una supuesta vida ya condicionada por el entorno. Ante el pluralismo de valores no queda otra opción que el conflicto, la lucha por ponderar cierto valor en una determinada situación concreta. El pluralismo de valores busca la prudencia, la razón práctica ante el caso

concreto o la situación concreta. Por el contrario, el relativismo es imprudencia al homologar todos los valores y considerar que todos valen lo mismo.

Concluimos que la vía más adecuada es el modelo interculturalista y no el modelo multiculturalista. También concluimos que la transmodernidad, coadyuvando y haciendo sinergia con la interculturalidad podemos dar cuenta de mejor manera de los nuevos tiempos.

Con Palti, hicimos una crítica a la separación que hace la “historia de las ideas” entre tradición y modernidad, la cual resulta ficticia y manipuladora. Y, por supuesto, es una crítica a Berlin, por hacer estas separaciones de todo o nada: tradición y modernidad; libertad antigua y libertad moderna; *Antiguo Régimen* y modernidad. No hay tales rompimientos en la historia. Es más, se dan continuidades que siguen en el imaginario simbólico de la población. Es el caso de la idea de justicia, que permaneció entre la tradición y la modernidad, como idea simbólica que legitimaba como valor objetivo más allá del rompimiento entre un régimen antiguo y la modernidad. Sólo feneció ese ideal de justicia cuando ya no encontró un destinatario que le diera certeza al mismo.

El último capítulo, tratamos de indagar sobre la praxis jurídica y cómo se ha comprendido el pluralismo de valores. Concluyendo que, aunque hay aportaciones loables e importantes, estas propuestas están lejos de dar cuenta de una defensa del pluralismo jurídico eficaz y eficiente. Y que América Latina debe encontrar su horizonte de sentido por sí misma, y dejar de ser copista y trasplantar sistemas y teorías jurídicas ajenas, si realmente aspira a un pluralismo de valores sostenible.

Valorar las circunstancias es darle cabida al pluralismo de valores, y éste inexorablemente debe repercutir en el diseño de un Estado Constitucional Democrático. Es por ello, que se vuelve relevante entender la constitucionalización y materialización de la Constitución donde el Estado de derecho solo es un atributo del Estado Constitucional Democrático, pero ya no la panacea. Aunado a ello, sabemos de lo anacrónico que hoy resulta el positivismo jurídico creado por este Estado Moderno en un pos del Estado de Derecho.

Indagamos sobre el retorno de la impronta del Estado jurisdiccional en el nuevo Estado Constitucional. Atendiendo a la división de los tres Estados modernos europeos de Fioravanti: Estado jurisdiccional, Estado de Derecho y Estado Constitucional. Concluimos que fue un error del paradigma del Estado de derecho querer soslayar en su totalidad la influencia del Estado jurisdiccional creado en el *Antiguo Régimen*. Lo que nos llevó a percatarnos que algunos privilegios que fueron aceptados en el *Antiguo Régimen* continuaron bajo el cobijo del Estado moderno. Aquellos privilegios que no fueron legitimados por el nuevo paradigma mutaron como poderes fácticos, es decir, de *facto*, no de *iure*. También se crearon nuevos poderes fácticos que irradiaron a las propias instituciones. Por lo cual, hoy tenemos poderes fácticos intralegales y supralegales, pero también creados por todos aquellos que tiene la capacidad de crear normas, legítimas e ilegítimas, como la delincuencia organizada. Por consiguiente, tenemos que cambiar la percepción negativa de los privilegios, la cual fraguó la modernidad.

Con el surgimiento del México independiente, al determinarse la igualdad ante la ley de toda la población, lo único que se logró fue una “zona de indeterminación” de los indios, olvidando las formas de organización, administración y comportamiento en la Nueva España.

Por lo cual, aseveramos que los poderes fácticos y los privilegios no los pueden aniquilar, solamente atemperar y disminuir, algunos a través de la fuerza normativa y coacción del Estado; pero otros los debes combatir con la construcción de nuevos privilegios; pero también, de nuevos poderes fácticos que hagan contrapeso a los que pretenden controlar o doblegar a aquellos que no tienen otros privilegios y poderes fácticos. Por ello, creemos que es necesario crear una teoría de los privilegios y una teoría de los poderes fácticos para nuestros tiempos. Para tratar de controlar lo más posible su legitimación y su fuerza, pero también para dar cuenta cómo se crea un poder fáctico. Sentenciamos que es tremendamente ingenuo que con solo la igualdad ante la ley y las normas creadas por el Estado podemos combatir la desigualdad y la inequidad que impera en los países; pero también ante un mundo global neoliberal.

En el caso de México concluimos que la pluriculturalidad sostenida en el artículo segundo, primer párrafo, de nuestra Constitución es en realidad un asimilacionismo disfrazado y multicultural, donde el Estado ha sido superado, y generalmente el control de tal multiculturalismo lo controla el neoliberalismo y la fuerza del capital; lo cual, poco abona a la diversidad cultural y a un pluralismo de valores viable y eficaz.

Colegimos que ante la propuesta principalista de Dworkin es necesario una teoría de los valores, para atemperar las críticas que se le ha hecho a la discrecionalidad de la ponderación de principios. Los principios se ponderan, los valores dan proporcionalidad, reciprocidad. Sin los valores no se puede llegar a los principios, Los valores son los motivos para la acción de los principios.

Tratamos de fundamentar lo que llamamos la quimera del republicanismo liberal mexicano y su fracaso, y porqué Berlin tuvo esa interpretación tan negativa de México.

Sentenciamos que en México existe un “pluralismo jurídico de baja intensidad”. A través de Sousa Santos reconocimos que la tarea a la que nos enfrentamos es titánica. Después de dos siglos de supuesta uniformidad jurídica no será fácil para los ciudadanos, organizaciones sociales, actores políticos, servidores públicos, abogados y jueces adoptar un concepto más amplio del derecho.

Por otro lado, la violencia *de facto*, la englobamos en tres postulados: la exclusión social, la exclusión económica, y la violencia del crimen organizado. La violencia de exclusión social se sintetiza en la falta de acceso a la educación, la discriminación, el poco apoyo de los programas sociales, que los hacen migrar a las metrópolis, en resumen, su *status* de ciudadano existe en el romanticismo legal pero no en la vida fáctica. La segunda violencia es la económica, donde han sido expulsados o utilizados por el neoliberalismo desbordante, donde si no entran en la vorágine capitalista son expulsados sin más; y, si son insertados, muchas veces es a través de la mercadotecnia donde se abusa, la mayor de las veces, de su trabajo artesanal.

Por último, la violencia que ejerce sobre ellos el crimen organizado, a través de extorsiones, obligados a trabajar para el crimen organizado; por el contrario, a exilios

o pródromos masivos de sus lugares de origen. Ciertamente, este tipo de violencias no son exclusivas de las comunidades indígenas, sino que las padecemos una gran parte de los mexicanos. Por lo cual, la sociabilidad en la reconciliación anunciada por De Sousa Santos se vuelve realmente utópica para México, estamos en esa espera o transición que no acaba de llegar.

El pluralismo jurídico es una buena iniciativa, pero con lo indagado en esta investigación enfrenta muchos problemas, no tiene un pluralismo epistemológico que determina su practicidad, no hay una teoría de los valores, que le sirva de guía y de horizonte de sentido. América Latina adolece de un pluralismo político que realmente es el que posibilita un pluralismo cultural y social viable.

Concluimos que el Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano es un “ornitorrinco jurídico”, como lo nombrara Salazar. Realmente, dudamos que tal nuevo constitucionalismo para estas tierras llegue a buen puerto. Por consiguiente, no creemos que sea la vía para consolidar al pluralismo de valores que necesita América Latina.

Desde la perspectiva de estas líneas concluimos que el error de Bolivia y Ecuador fue solamente gestionar a nivel constitucional, es decir, solamente a través de reformas constitucionales y cambios normativos, sin crear las estructuras y las teorías necesarias que sirvieran como cimientos y guías de un “nuevo” constitucionalismo latinoamericano.

Esto implica crear una filosofía de los valores para poder resarcir una confrontación entre valores objetivos. En un segundo momento tenemos que crear una teoría de los valores subjetivos, para argumentar una confrontación entre valor(es) objetivo(s) y valor(es) subjetivo(s) y/o entre valores subjetivos. Por lo tanto, es una condición *sine qua non* tener construida una filosofía de los valores y una teoría de los valores, para poder pensar en un pluralismo jurídico viable y adecuado.

Sin embargo, nada de esto será posible sino reconocemos la necesidad de crear un pluralismo político, que nos permita distribuir el grado de intensidad de los diferentes grupos sociales, es decir, quitar el viejo estigma que gestionó el liberalismo en contra

de los privilegios, porque en ellos se crean los valores, pero también los desvalores que permean en un Estado.

Es fundamental repartir privilegios como formas de contrapeso a los poderes fácticos. Pero, por otro lado, también debemos reconocer que los poderes fácticos no pueden desaparecer dentro de un Estado nacional y un Estado global, porque sabemos que ante cualquier vacío de poder este puede ser llenado por otro significativo, y este significativo puede ser un poder fáctico. Lo único que se podemos hacer es atemperar los poderes fácticos a través de un reconocimiento de privilegios de otras entidades sociales, que sirvan como contrapeso. Por ello, también es necesario construir una teoría de los poderes fácticos para comprender cómo surgen, cómo logran su autooiesis (autoreproducción), cómo podemos disminuirla; no obstante, también legalizarlos y legitimarlos para que puedan convertirse en un privilegio, si así se exige. Como analizamos los poderes fácticos son extralegales, intralegales e ilegales, los cuales crean también crean valores y desvalores como los privilegios. Por lo tanto, la única función de los Estado nacionales y un Estado global desde sus tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial) es ser un árbitro imparcial que gestiona, evalúa, reconoce o desacredita esa lucha de privilegios y poderes fácticos y su repercusión en los derechos de las personas. Paradójicamente, como sustentara Schmitt, el Estado al reconocer estas fuerzas de poder no lo debilitan, más bien lo fortalecen.

A manera de ejemplo, un tema de la mayor importancia para México, la delincuencia organizada. La atemperación de ésta como poder fáctico, no se logrará a través de la simple fuerza del Estado, la cual es una fuerza de poder dentro de muchas otras dentro del Estado, sino a través del reconocimiento de otros poderes fácticos y el reconocimiento de otros privilegios que atemperen su poder. El fracaso de las llamadas “autodefensas” se debió precisamente a no tener construida una teoría de los privilegios y una teoría de los poderes fácticos que sirviera como guía en un primer momento del pluralismo político y que este repercutiera en el pluralismo social y el pluralismo cultural, con sus respectivas filosofía y teoría de los valores, para realmente pensar en la construcción de un pluralismo jurídico.

La tarea es ardua para filósofos, historiadores, juristas y demás disciplinas sociales en México, la pregunta es, ¿si tendremos la capacidad de dar cuenta de nuestro “sentido de la realidad?”

Referencias Bibliográficas:

Obras de Isaiah Berlin:

- Berlin, Isaiah, *Lo singular y lo plural. Conversaciones con Steven Lukes*, Barcelona, Página Indómita, 2018.
- Berlin, Isaiah, *Las ideas políticas en la era romántica*, México, FCE, 2014.
- Berlin, Isaiah, “Mensaje al Siglo XXI”, en *Letras Libres*, Diciembre, 2014.
- Berlin, Isaiah, *Las ideas románticas*, México, FCE, 2010.
- Berlin, Isaiah, *El estudio adecuado de la humanidad*, México, FCE, 2009.
- Berlin, Isaiah, *Sobre la Libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Berlin, Isaiah, “Dos cartas sobre México”, *Letras Libres*, Núm. 108, Diciembre, 2008, pp. 68-74.
- Berlin, Isaiah, “¿Qué es la libertad política?”, *Letras Libres*, Núm. 91, Julio, 2006, pp. 15-20.
- Berlin, Isaiah, *La traición de la libertad*, México, FCE, 2004.
- Berlin, Isaiah, *Karl Marx*, Madrid, Alianza, 2003.
- Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad*, Bogotá, Taurús, 2000.
- Berlin, Isaiah, *Vico y Herder*, Madrid, Cátedra, 2000.
- Berlin, Isaiah, *El erizo y la zorra*, México, Oceano, 2000.
- Berlin, Isaiah, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, México, FCE, 1998.
- Berlin, Isaiah, *Contra la corriente*, México, FCE, 1998.
- Berlin, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1995.
- Berlin, Isaiah, “Nacionalismo bueno y malo” en *Vuelta*, Núm. 183, febrero, 1992.
- Berlin, Isaiah, “Decadencia de las ideas utópicas en Occidente”, en *Vuelta*, Núm. 112, Marzo, 1986, pp.16-20.
- Berlin, Isaiah, *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Bibliografía general:

- Abensour, Miguel, *Para una filosofía política crítica*, México, Anthropos, 2007.
- Abellán, Joaquín, “En torno al objeto de la «historia de los conceptos» de Reinhart Kosselleck”, en Enrique Bocardo (Ed.), *El giro contextual*, Madrid, Tecnos, 2007, pp. 215-248.
- Agamben, Giorgio, *El reino y la gloria*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editores, 2008.
- Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 2006.
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Barcelona, 2008.
- Aguilar, José Antonio, *La espada y la pluma. Libertad y liberalismo en México 1821-2005*, México, FCE, 2011.

- Aguilar, Rivera José Antonio, *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico*, México, FCE/CIDE, 2000.
- Aguilar, José Antonio, *El sonido y la furia*, México, Taurus, 2004.
- Ajani, Giammaria, *Sistemas jurídicos comparados*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2010.
- Annino, Antonio, *Cuerpo político y pluralidad de derechos*[Presentación], México, CIDE, 2007.
- Alsina, Miguel Rodrigo, *La comunicación intercultural*, Madrid, Anthropos, 2012.
- Ansuátegui, Roig Francisco, *Filosofía del derecho y constitucionalismo*, Bogotá, Universidad Autónoma de Occidente, 2011.
- Ansolabehere, Karina, Francisco Valdés y Daniel Vázquez, *El Estado y los derechos humanos. México, Ecuador y Uruguay*, Ciudad de México, FLACSO, 2020.
- Antaki, Ikram, *El pueblo que no quería crecer*, México, Editorial Planeta, 2012.
- Aquino, Tomás, *Summa Teológica [Textos selectos]*, Madrid, Gredos, 2012.
- Aranguren, José Luis, *Ética*, Madrid, Alianza, 2001.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, Hannah, *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, DeBolsillo, 2010
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, México, Taurus, 2006.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1998.
- Arquíloco, *Fragmentos*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, 2011.
- Arregui, Jorge, *La pluralidad de la razón*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.
- Badillo, Pablo, *Fundamentos de Filosofía Política*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Barberis, Mauro, *Ética para juristas*, Madrid, Trotta, 2006.
- Berlin en Mauro Barberis, *Libertad*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2002.
- Bernstein, Richard, *¿Por qué leer a Hannah Arendt hoy?*, Ciudad de México, Gedisa, 2018.
- Berman, Harold, *La formación de la tradición jurídica en occidente*, México, FCE, 1996.
- Bernstein, Richard, *El mal radical*, México, Editorial Fineo, 2006.
- ¹ Beuchot, Mauricio, *Republicanism, hermenéutica y virtud*, México, UNAM, 2017.
- Bobbio, Norberto, *Locke y el derecho natural*, Valencia, Tirant Humanidades, 2017.
- Böckenförde, Ernst W., *Estudios sobre el Estado de Derecho y la democracia*, Madrid, Trotta, 2000.
- Bolaños, Bernardo, “Relaciones entre la ética normativa y la epistemología jurídica”, en Rodolfo Vázquez (Ed.), *Normas, razones y derechos*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 197-218.

- Bonorino, Pablo, *El imperio de la Interpretación. Los fundamentos hermenéuticos de la Teoría de Dworkin*. Madrid, Dykinson, 2000.
- Botul, Jean-Baptistel, *La vida sexual de Immanuel Kant*, Ciudad de México, UNAM, 2004.
- Braz, Adelino, “Derecho público y derecho privado en Kant: ¿una relación de fundación o de condición?”, en Ignacio Abello (Comp.), *Hacer visible lo invisible. Lo privado y lo público*. Colombia, Universidad de los Andes, 2005, pp. 141-154.
- Brunkhorst, Hauke, *Introducción a la historia de las ideas políticas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.
- Bunge, Mario, *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 2013.
- Burke, Peter, *Formas de hacer historia*, Madrid, Alianza, 2003.
- de Abad, Francisco, “Un análisis en torno al “San Pablo” de Alain Badiou”, en Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.), Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 105-114.
- Calasso, Roberto, *La ruina de Kasch*, Madrid, Anagrama, 2000.
- Cacciari, Massimo y Paolo Prodi, *Occidente sin utopías*, Buenos Aires, Amorrortu, 2019.
- Campoy, Ignacio, *En defensa del Estado de Derecho*, Madrid, Dykinson, 2017.
- Capdevielle, Pauline, Alma Frías y Pamela Rodríguez, *Laicidad, multiculturalidad y derechos humanos*, UNAM/IIJ, 2019.
- Cerutti, Guldborg Horacio y Mario Magallón, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida?* México, Casa Juan Pablos, 2003.
- Chignola, Sandro, “Temporalizar la historia”, en Sandro Chignola y Guisepe Duso, *Historia de los conceptos y Filosofía Política*, Barcelona, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 279-302.
- Colliot-Thélène, Catherine, *Democracia sin demos*, Barcelona, Herder, 2020.
- Colom, González Francisco, *Tristes patrias*, Madrid, Anthropos, 2019.
- Colom, González Francisco, “Tras las huellas de la modernidad iberoamericana”, en Josetxo Beriain, Celso Sánchez y Javier Gil-Gimeno (Eds.), *Modernidades y desafíos múltiples*, Madrid, Anthropos, 2018, pp. 199-224.
- Colom, Francisco, “Narrar la nación”, en Gustavo Leyva (Coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM, 2003.
- Conde, Francisco J., *Teoría y sistemas de las formas políticas*, Granada, Comares, 2006.
- Constant, Benjamin, *De la libertad de los antiguos y de los modernos*, México, PRI, 2005.
- Cortina, Adela, *Ética*, Madrid, Akal, 2019.
- Cortina, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Costa, Pietro, “Derechos”, en Mauricio Fioravanti (Ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*. Madrid, Trotta, 2004, p. 45-64.
- Connaughton Brian, Carlos Illades y Sofía Pérez, *Construcción de la legitimidad política en México*, México, COLMEX-UNAM, 2008.

- Cragolini, Mónica, *El conflicto entre Derecho y Justicia. Apuntes deconstruccionistas*, Argentina, UCEyS, 2009.
- Critchley, Simon, *La tragedia, los griegos y nosotros*, México, Turner, 2020.
- de Julios-Campuzano, Alonso, *En las encrucijadas de la modernidad*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000.
- Crowder, George, *The problem of value Pluralism. Isaiah Berlin and Beyond*, New York, Routledge, 2020.
- Curcó, Cobos Felipe, "Derechos, constitucionalismo y democracia", en Paulette Dieterlen (Comp.), *Los derechos económicos y sociales. Una mirada desde la filosofía*, México, UNAM/IIJ, 2010, pp. 61-91.
- Del Aguilar, Rafael y Sandra Chaparro, *La república de Maquiavelo*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Deleuze, Gilles y Michel Foucault, *Un dialogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 2000.
- De Giorgi, Raffael, *Los derechos fundamentales en la sociedad moderna*, México, 2015.
- de la Torre, Carlos, *La recepción de la filosofía de los valores en la filosofía del derecho*, México, UNAM/IIJ, 2005.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Los dioses llegaron tarde a Filadelfia*, México, UNAM, 2015.
- de Maistre, Joseph, *Sobre la soberanía popular*, Madrid, Escolar y Mayo Ediciones, 2014.
- de Zan, Julio, *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009.
- Donoso Cortés Juan, *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Editorial Difusión, 1859.
- Dotti, Jorge, "Pensamiento político moderno", en Ezequiel de Olaso (Ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 65-82.
- Duso, Giuseppe, "La historia de la filosofía política: entre historia conceptual y filosofía", en Giuseppe Duso y Sandro Chignola, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, pp. 323-275.
- Duso, Guiseppe, *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, México, Siglo XXI, 2005.
- Dussel, Enrique, *Filosofía del Sur*, Ciudad de México, Akal, 2021.
- Dussel, Enrique, *Filosofía del Sur*, Ciudad de México, Akal, 2020.
- Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Caracas, Declée, 2001.
- Esposito, Roberto, "Mal", en *Diez pensamientos acerca de la política*, Buenos Aires, FCE, 2012, pp. 219-244.
- Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*, Distrito Federal, 2014.
- Dworkin, Ronald, "Entran en conflicto la libertad y la igualdad?", en Paul Barker (Comp.), *Vivir como iguales. Apología de la justicia social*, Madrid, Paidós, 2000, pp. 65-80.

- Dworkin, Ronald, “Entran en conflicto la libertad y la igualdad?”, en Paul Barker (Comp.), *Vivir como iguales. Apología de la justicia social*, Madrid, Paidós, 2000, pp. 68-84.
- Escámez, Sebastián, *El pensamiento liberal contemporáneo sobre la tolerancia*. México, UNAM-IIJ, 2014.
- Esposito, Dos. *La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015.
- Esposito Roberto, *Dispositivo persona*, Buenos Aires, Amorrortu, 2010.
- Esposito, Roberto, *Categorías de lo impolítico*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 94.
- Esposito, Roberto, *El origen de la política ¿Arendt o Weil?*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Esquivel, Javier, *Racionalidad jurídica, Moral y Política*, México, Fontamara, 2001.
- Fabelo, José Ramón, *Los valores y sus desafíos actuales*, Buenos Aires, LibrosEnRed, 2004.
- Falcón, Romana, *México descalzo*, México, Plaza y Valdés, 2000.
- Fernández, Miguel Ángel, *Normas, virtudes y valores epistémicos* [Introducción], México, UNAM, 2011.
- Fernández, Sebastián Javier, “Continuidad y ruptura en historia intelectual”, en Faustino Oncina (Ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 51-74.
- Ferrajoli, Luigi, *Iura paria. Los fundamentos de la democracia constitucional*, Madrid, Trotta, 2020.
- Ferrajoli, Luigi, *Democracia y garantismo*, Madrid, Trotta, 2008.
- Ferrara, Alessandro, “La autenticidad: ¿una noción moral o un horizonte filosófico?”, en Gustavo Leyva (Coord.), *Política, identidad y narración*, México, UAM, 2003.
- Fiovaranti, Maurizio, *Constitución. De la antigüedad a nuestros días*, Madrid, Trotta, 2011.
- Fiss, Owen, *El derecho como razón pública*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Fonet-Betancourt, Rail, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana*, Madrid, Trotta, 2004.
- Fort, Liliana, “El liberalismo kantiano y el neoliberalismo”, en José Hernández Prado, *Heterodoxias liberales*, México, UAM, 2007, pp. 152-180.
- Frankfurt, Harry, “La libertad de la voluntad y el concepto de persona”, en *La importancia de lo que nos preocupa*, Buenos Aires, Katz, 2006.
- Fullat, Octavi, *El pasmo de ser hombre*, Estado de México, Instituto Superior de Ciencias de la Educación del Estado de México, 2008.
- Gadamer, Hans-Georg, *La dialéctica de Hegel*, Madrid, Cátedra, 2011.
- Gadamer Hans-Georg, *El último dios. Lecciones del siglo XX*, Barcelona, Anthropos/UAM, 2010.
- Galindo, Alfonso y Enrique Ujaldón, *La cultura política liberal*, Madrid, Tecnos, Madrid, 2014.

- Galli, Carlo, *La mirada de Jano*, Buenos Aires, FCE, 2011.
- Garcia Amado, Juan Antonio, *El derecho y sus circunstancias*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 2010.
- Gargarella, Roberto y Christian Courtis, *El nuevo constitucionalismo latinoamericano: promesas e interrogantes*, Santiago de Chile, CEPAL-Naciones Unidas, 2009.
- Garrido, Antonio, Ma. Antonieta Martínez y Francisco Parra, *Accountability, democracia y reforma política en México*. México, Siglo XXI, 2011.
- Gayol, Víctor, “La desigualdad social y los usos de la legalidad (La Nueva España, 1780-1810)”, en Leticia Reina y Ricardo Pérez Montfort (Coords.), *Fin de Siglos. ¿Fin de ciclos? 1810, 1910, 2010*, México, Siglo XXI, pp. 263-272.
- Gentili, Carlo y Gianluca Garelli, *Lo trágico*, Madrid, La basa de la medusa, 2015.
- Gill, Machael, *Humean Moral Pluralism*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Gil, Tomás, “Efectos negativos de innovaciones conceptuales”, en Faustino Oncina (Ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 75-82.
- Gil, Tomás, *Acciones, normatividad, historia*, Barcelona, Herder, 2010.
- Gómez-Heras, José Ma., *Bioética y ecología*, Madrid, Editorial Síntesis, 2012.
- Gómez-Heras, José Ma., *Teorías de la moralidad*, Madrid, Editorial, Síntesis, 2003.
- González, García José M., *Metáforas del poder*, Madrid, Alianza, 1998.
- González, Salazar Mónica, *Pluralismo epistemológico, interdisciplinar y diversidad cultural, Homenaje a León Olivé [Introducción]*, Ciudad de México, UNAM, 2019.
- Granados, Aimer y Álvaro Matute, *Temas y tendencias de la historia intelectual en América Latina*, México, UNAM, 2010.
- Granados, Aimer y Carlos Marichal (Comps.), *Construcción de las identidades latinoamericanas*, México, COLMEX, 2009.
- Gray, John, *El alma de las marionetas*, México, Sexto Piso, 2015.
- Gray, John, Isaiah Berlin. Una biografía, Madrid, Taurus, 1996.
- Greppi, Andrea, *El campo de juego*, México, Ediciones Fontamara, 2017.
- Grueso, Delfín, *La filosofía y la política en el pluralismo. La metafísica del último Rawls*, Cali, Siglo del Hombre Editores, 2008.
- Heidegger, Martin, *Schelling y la libertad humana*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1996.
- Grossi. Paolo, *De la codificación a la globalización del derecho*, Navarra, Editorial Aranzadi, 2010.
- Grossi, Paolo, “Propiedad y contrato”, en Mauricio Fioravanti (Ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*. Madrid, Trotta, 2004, 127-136.
- Guastini, Ricardo, *La sintaxis del derecho*, Madrid, Marcial Pons, 2016.
- Harel, Alon, *Por qué el Derecho importa*, Madrid, Marcial Pons, 2018.
- Hobbes, Thomas, *Leviatan*, México, FCE, 1987.

- Gutiérrez, Carlos, *Ensayos hermenéuticos*, México, Siglo XXI, 2008.
- Herrera, Alejandro, *Constitucionalismo y democracia* [Estudio introductorio], Ciudad de México, FCE, 2017.
- Holmes, Stephen, “Las reglas mordaza o la política de omisión”, en John Elster y Rune Slagstad (Comps.), *Constitucionalismo y democracia*, México, FCE, 2017, pp. 49-88.
- Holmes, Stephen, *Los antiliberales, Anatomía del antiliberalismo*, Madrid, Alianza, 1999.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, México, Porrúa, 2004.
- Ignatieff, Michael, *Isaiah Berlin. Su vida*. Madrid, Taurus, 2018.
- Illades, Carlos, *Sociología histórica*, en Enrique de la Garza (Coord.), *Tratado latinoamericano de Sociología*, Madrid, Anthropos, 2007, pp. 75-85.
- Inglehart, Ronald, *Modernización y posmodernización*, Madrid, Siglo XXI, 2001.
- Jiménez, Segado Carmelo, *Contrarrevolución o resistencia*, Madrid, Tecnos, 2009.
- Jonas, Hans, “Actuar, conocer, pensar. La obra filosófica de Hannah Arendt”, en Fina Birules, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 23-40.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Anagrama, 2004.
- Kierkegaard, Sören, *Apuntes sobre la filosofía de la revelación de F. W. j. Schelling (1941-1942)* [Fernando Pérez et. al., Estudio preliminar], Madrid, Trotta, 2014.
- Kierkegaard, Sören, *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2006.
- Koselleck, Reinhart, *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta, 2007.
- Kozlarek, Oliver, *Crítica, acción y modernidad*, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2004.
- Kramer, Larry, *Constitucionalismo popular y control de constitucionalidad*, Madrid, Marcial Pons, 2011.
- Krauze, Enrique, *Personas e ideas*, México, Debate, 2015.
- Laclau, Ernesto, *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, FCE, 2014.
- Lanceros, Patxi, *La herida trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Lamo de Espinosa, José María González y Cristóbal Torres, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 2010.
- Lariguet, Guillermo, *Problemas del conocimiento jurídico*, Buenos Aires, EDIAR, 2008.
- Lewkowicz, Ignacio, *Sucesos Argentinos. Cacerolazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires, 2002.
- Leyva, Gustavo, “Desde la libertad de la voluntad hacia la inacabada institucionalización de la libertad”, en Miguel Giusti (Ed.), *Dimensiones de la libertad*, Madrid, Anthropos, 2014, pp. 161-182.
- Lilla, Mark, *Pensadores temerarios*, Madrid, Debate, 2004.

- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación*, Buenos Aires, 2007.
- Löwith, Michael, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006.
- Medina, Torres Luis Eduardo, "Montesquieu o de la libertad política", en Julieta Marcone, Sergio Ortiz (Coords.), *Los vértigos de la política. Una revisión desde la modernidad*, México, Ediciones Coyoacán, 2012, pp. 103-117.
- Magalhaes, Pedro, *The legitimacy of modern democracy. A study on the Political Thought of Max Weber, Carl Schmitt y Hans Kelsen*, New York, Routledge, 2021.
- Madrazo, Alejandro. *Revelación y creación. Los fundamentos teológicos de la dogmática jurídica*, México, FCE, 2016.
- Marcone, Julieta, "¿Rousseau republicano?", en Julieta Espinosa, *Rousseau, la mirada de las disciplinas*. México, Ediciones mínimas, 2008, pp. 79-95.
- Meyer, Lorenzo, *La segunda muerte de la Revolución Mexicana*, México, Ediciones cal y arena, 2010.
- Migdal, Joel, *Estados débiles, Estados fuertes*, México, FCE, 2011.
- Morton, Adam David, *Revolución y Estado en el México moderno*, México, Siglo XXI, 2017.
- Lukács, György, *Táctica y ética. Escritos tempranos (1919-1929)*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2005.
- Marchart, Oliver, *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, FCE, 2009.
- Marmor, Andrei, *Interpretación y teoría del derecho*, Barcelona, Gedisa editores, 2000.
- Massini-Correas, Carlos, *Facticidad y razón en el Derecho*, Buenos Aires, Marcial Pons, 2014.
- Mate, Reyes Manuel "Retrasar o acelerar el final. Occidente y sus teologías políticas", en Reyes Mate y José A. Zamora (Eds.), *Nuevas teologías políticas*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 27-64.
- Mate, Reyes Manuel, *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos, 2011.
- Medici, Alejandro, *La constitución horizontal. Teoría Constitucional y giro decolonial*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí, 2012.
- Mejía Quintana, Oscar, *Teoría política, democracia radical y filosofía del derecho*, Bogotá, Temis, 2005.
- Mires, Fernando, *Civilidad. Teoría política de la postmodernidad*, Madrid, Trotta, 2004.
- Montesquieu, Barón de, *Del espíritu de las Leyes* [Introducción], Madrid, Técnos, 2010.
- Mudrovic, María Inés, *Historia, narración y memoria*, Madrid, Akal, 2005.
- Murray, Gilbert, *Eurípides y su tiempo*, Distrito Federal, FCE, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *El pensamiento trágico de los griegos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

- Niels Offenberger, *La prehistoria de la lógica polivalente en la antigüedad clásica*, Argentina, Korn, 1990.
- Niemeyer, Gerhart, *El precio de la verdad en tiempos de ideologías*, Buenos Aires, Marcial Pons, 2016.
- Nino, Carlos, *Ocho lecciones sobre la ética y derecho*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- Novella, Jorge, *El pensamiento reaccionario español (1812-1975)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Nussbaum, Martha, *Sin fines de lucro*, Madrid, Katz, 2010.
- Oakeshott, Michael, *El Estado moderno europeo*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Oncina, Faustino, *Historia conceptual, Ilustración y Modernidad*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- Ortiz, Leroux Sergio, *En defensa de la República*, México, Ediciones Coyoacán, 2014.
- Palti, Elías, *Una arqueología de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2018.
- Palti, Elías J, *La invención de una legitimidad*, México, FCE, 2005.
- Palti, Elías “¿De la tradición a la modernidad? Revisionismo e historia político-conceptual de la revolución de independencia”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, *et. al.*, *Independencia y Revolución: pasado presente y futuro*, México, FCE, 2010, pp. 174-190.
- Panikkar, Raimon, *El espíritu de la política*, Barcelona, Ediciones Península, 1999.
- Platón, *La república*, Madrid, Alianza, 1999.
- Paz, Octavio, *Tiempo nublado*, México, FCE, 1986.
- Pemberty, Pedro Luis, *Génesis y fundamento del pensamiento político conservador*, Medellín, 2011.
- Peña, Carlos, *Globalización y enseñanza del Derecho*, México, Fontamara, 2017.
- Pérez, Daniel Gustavo, “Rousseau en México: reflexiones sobre el pensamiento rousseauiano y su influencia en México”, en Roberto Sánchez Benítez y Víctor Manuel Hernández (Coords.), *La multiplicidad de Rousseau*, México, Anthropos, 2026, p. 212.
- Pettit, Philip, *Republicanism*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Pía, Lara María, “La constitución mexicana como proyecto normativo”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, *et. al.*, (Coords.), *Independencia y revolución: pasado, presente y futuro*, México, FCE/UAM, 2010, p. 643-663.
- Pía, Lara María, *Narrar el mal*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- Pizzolo, Calogero, *Sociedad, Poder y Política*, Buenos Aires Ediar, 2004.
- Pocock, John, *El momento maquiavélico*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Portillo, Valdés José M., *Fuero indio México*, COLMEX, 2015.
- Prodi, Paolo, “Profecía, utopía y democracia”, en Massimo Cacciari y Paolo Prodi, *Occidente sin utopía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2019, pp. 13-67.
- Quesada, Julio, *La Filosofía y el Mal*, Madrid, Editorial Síntesis, 2004.

- Putnam, Hilary, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Madrid, Paidós, 2004.
- Puyol, Ángel, *El discurso de la igualdad*, Barcelona, Critica, 2001.
- Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. Un espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM-IIF, 2011.
- Ramírez, Mario Teodoro, *De la razón a la praxis. México: Siglo XXI*, 2003.
- Rawls, John, *Teoría de la justicia*, México, FCE, 2002.
- Reding, Blase Sofía, *Ética e interculturalidad en América Latina*, México, UNAM, 2012.
- Requejo, Ferran, *Federalismo plurinacional y pluralismo de valores*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.
- Rizo-Patrón, Rosemary, *La agonía de la razón*, Madrid, Anthropos, 2015.
- Rescher, Nicholas, *Razón y valores en la Era científico-tecnológica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- Rojas, Rafael, *Las repúblicas del Aire*, México, Taurus, 2009.
- Rodríguez, Jaime, *La independencia de la América española*, México, FCE/COLMEX, 2016.
- Ross, W. David, *Lo correcto y lo bueno*, Salamanca, Editorial Sígueme, 2001.
- Rousseau, *Obras completas*, Vol. III, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1998.
- Roudinesco, Elisabeth, *La familia en desorden*, México, FCE, 2006.
- Rueff, Martin, *Radical, separado*, Buenos Aires, UNIPE: Editorial Universitaria, 2014.
- Ruiz Miguel, Alfonso, *Democracia y relativismo*, México, Fontamara, 2011.
- Ruíz, Soroa José María, *El esencialismo democrático*, Madrid, Trotta, 2010.
- Ruiz-Tagle, Pablo y José Luis Martí, *La concepción republicana de la propiedad*, México, Fontamara, 2016.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, México, Tusquets, 2009.
- Safranski, Rudiger, *Un maestro de Alemania*, México, Tusquets, 2009.
- Safranski, Rüdiger, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Safranski, Rüdiger, *Nietzsche*, México, 2001.
- Salazar, Ugarte Pedro, *Política y derecho. Derecho y garantías*, México, Fontamara, 2013.
- Sánchez, Consuelo, *Construir comunidad. El Estado plurinacional en América Latina*, Ciudad de México, Siglo XXI, 2019.
- Sánchez, Meca Diego, *La Historia de la Filosofía como Hermenéutica*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1998.
- Santos, Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina*, México, Siglo XXI, 2010.
- Scheler, Max, *Gramática de los sentimientos*, Barcelona, Crítica, 2002.
- Schelling, Friedrich, *Del Yo como principio de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2002.

- Schmitt, Carl, “Ética de Estado y Estado pluralista”, en Chantal Mouffe (Comp.), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 283-301.
- Schmitt, Carl, *Romanticismo político*, Bogotá, Universidad Nacional de Quilmes, 2001.
- Schmitt, Carl, *Teología política I*, en Héctor Orestes Aguilar (Selecc.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, FCE, 2001, p. 402.
- Schmitt, Carl, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 30.
- Schmitt, Carl, *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid, Editorial Rialp, 1963, p. 66.
- Schmider, Falko, “Formas de pensar la temporalización y su transformación histórica. Una discusión con Reinhart Koselleck”, en Faustino Oncina (Ed.), *Tradición e innovación en la historia intelectual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2013, pp. 81-94.
- Schneewind, J. B., *La invención de la autonomía*, México, FCE, 2009.
- Schofield, Malcolm, *The stoic Ideal of the City*, London, The University Chicago Press, 1999.
- Scodel, Ruth, *La tragedia griega*, Distrito Federal, FCE, 2014.
- Serrano, Enrique, *Consenso y Conflicto*, Distrito Federal, CEPACOM, 1998.
- Serrano, Marín Vicente, *Soñando Monstruos. Terror y delirio en la modernidad*, México, Plaza y Valdés Editores, 2010.
- Simon, René, *Moral*, Barcelona, Herder, 1998.
- Siperman, Arnoldo, *La ley romana y el mundo moderno*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2008.
- Skinner, Quentin, *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- Sieyès, Emmanuel, *¿Qué es el Tercer Estado?*, Madrid, Oikos tau, 1989.
- Siperman, Arnoldo, *Una apuesta por la libertad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2000.
- Skinner, Quentin, “La idea de libertad negativa: perspectivas filosóficas e históricas”, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 227-260.
- Sloterdijk, Peter, *Estrés y Libertad*, Buenos Aires, Ediciones Godot, 2018.
- Snell, Bruno, *El descubrimiento del espíritu*, Barcelona, Acantilado, 2007.
- Solari, Gioele, “La concepción liberal del Estado”, en Gerardo Ávalos Tenorio y María Dolores Paris (Coords.), *Política y Estado en el pensamiento moderno*, México, UAM, 2010.
- Steiner, George, *Antígonas*, Barcelona, Gedisa, 2013.
- Strayer, Joseph, *Sobre los orígenes medievales del Estado Moderno*, Barcelona, Ariel, 1981.
- Strauss, Leo, *Sin ciudades no hay filósofos*, Madrid, Tecnos, 2014.
- Strauss, Leo, “¿Qué es filosofía política?”, en Ambrosio Velasco Gómez, *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX*, México, UNAM, 1999, pp. 99-152.

- Swift, Adam, *¿Qué es y para qué sirve la filosofía política: guía para estudiantes y políticos?*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.
- Taylor, Charles, *Hegel*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- Taylor, Charles, *¿Cuál es el problema de la libertad negativa?*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Torres, Nafarrete Javier, “El amor como pasión: Niklas Luhmann”, en Laura A. Moya y Margarita Olvera (Coords.), *Teoría e Historia de la Sociología en México. Nuevos enfoques y pragmáticas*, México, UAM, 2015, pp. 335-354.
- Todorov, Tzvetan, *Las morales de la historia*, Madrid, Paidós, 1993.
- Unzué, Martín, *Democracia clásica, ciudadanía y polis*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2004.
- Valadés, Diego (Coord.), *Constitucionalismo Contemporáneo*, México, UNAM, 2013.
- ¹ Valdés, Erick, “El nacimiento del bioderecho”, en Erick Valdés y Ingrid Brena (Eds.), *Bioderecho y derechos humanos*, Ciudad de México, UNAM/IIJ, 2020, pp. 3-39.
- Valls, Ramón, “Razón y sinrazón de la tragedia”, en Eugenio Fernández (Ed), *Nietzsche y lo trágico*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 37-50.
- Vázquez, Rodolfo, *Teoría contemporánea de la justicia*, Ciudad de México, ITAM/UNAM, 2019.
- Valdecantos, Antonio, *En contra del relativismo*, Barcelona, Visor, 1999.
- Velasco, Gómez Ambrosio, *Republicanismo y multiculturalismo*, México, Siglo XXI, 2006.
- Velasco, Gómez Ambrosio, *Teoría política: Filosofía e historia*, México, UNAM, 1999.
- Velasco, Gómez Ambrosio, *Teoría Política: filosofía e historia*, México, UNAM, 1996.
- Velasco, Gómez Ambrosio, *Resurgimiento de la Teoría Política en el siglo XX: Filosofía, Historia y Tradición* [Introducción], México, UNAM, 1990.
- Villar Borda, Luis, *Donoso Cortés y Carl Schmitt*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006.
- Velázquez, Becerril César, *Nihilismo y políticas de jovialidad. Lecturas de Nietzsche*, México, UAM, 2013.
- Villacañas, José Luis, “De la tragedia a lo trágico”, en Eugenio Fernández García (Ed.), *Nietzsche y lo trágico* Madrid, Trotta, 2012, pp. 51-64.
- Villacañas, José Luis, *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Villacañas, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán* [Tomo II], Editorial Síntesis, 2001.
- Villacañas, José Luis, *Crítica de la teología política en los filósofos y la política*, México, FCE, 1999, p. 117.
- Vommaro, Gabriel y Helène Cobes, *Clientelismo político*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2016.

- von Beyme, Klaus, *Teorías políticas del siglo XX. De la modernidad a la postmodernidad*, Madrid, Alianza, 1994.
- Von Kutschera, Franz, *Fundamentos de Ética*, Madrid, Cátedra, 1989.
- Von Wright, Georg, *La diversidad de la bueno*, Barcelona, Marcial Pons, 2010.
- Waldron, Jeremy, *Political Political Theory*, Massachussets, Harvard University Press, 2016.
- Weil, Simone, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, México, La nave de los locos, 1980.
- Weil, Simone, *Echar raíces*, Madrid, Trotta, 1996.
- Williams, Bernard, *La fortuna moral*, México, UNAM, 1993.
- Wolkmer, Antonio, *Teoría crítica del derecho desde América Latina*, México, Akal, 2017.
- Wolkmer, Antonio, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*, Buenos Aires, Dykinson, 2017.
- Wuest, Tania, “El liberalismo de Amartya Sen”, en José Hernández Prado (Coord), *Heterodoxias liberales*, México, UAM, 2007, pp. 237-257.
- Zagal, Héctor, “La filosofía moral de Tomás de Aquino”, en Miriam de Madureira y Maximiliano Martínez (coords.), *Lecciones de filosofía moral*, México, UAM, 2014, pp. 56-79.
- Zagrebelsky, Gustavo, *La ley y la justicia*, Madrid, Trotta, 2014.
- Zagrebelsky, Gustavo, *El derecho dúctil*, Madrid, Trotta, 2009.
- Žižek, Slavoj, “Teme a tu prójimo como a ti mismo”, en *Los otros entre nosotros*, Madrid, Circulo de Bellas Artes, 2009.
- Žižek, Slavoj, *Visión paralaje*, Buenos Aires, FCE, 2006.

Revistas:

- de Benoist, Alain, “On Politics”, *Telos*, Number 125, Fall, New York, 2002, pp. 28-42.
- Restrepo, Tamayo John F., “Escuelas jurídicas del siglo XIX”, en Andrés Botero Bernal, *Filosofía del Derecho*, Medellín, Universidad de Medellín, 2012, pp. 160-175
- Ulmen, Gary, “Carl Schmitt and Donoso Cortés”, *Telos*, Number 125, Fall, New York, 2002, pp. 52-64.

Leyes y legislación:

- Gobierno del Estado de México, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos 1917*, México, 2008.
- Legislación Electoral Federal, *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, Toluca, IEEM, 2017.