

## REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

### ***EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA EN EL HOMBRE***

**Autor: ERIK GARCÍA JIMÉNEZ**

**Tesis presentada para obtener el título de:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Nombre del asesor:  
LICENCIADO JUAN CARLOS GONZÁLEZ OROZCO**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar, organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación "Dr. Silvio Zavala" que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo "Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada", se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





# **UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA**

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

---

---

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

TÍTULO:

**EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA EN EL  
HOMBRE**

# **TESIS**

Para obtener el título de:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

Presenta:  
**ERIK GARCÍA JIMÉNEZ**

ASESOR DE TESIS:  
**LICENCIADO JUAN CARLOS GONZÁLEZ OROZCO**



**MORELIA, MICH., SEPTIEMBRE 2014**

## CONTENIDO

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	5
<b>MARCO TEÓRICO</b> .....	8
<b>CAPÍTULO I LA VIOLENCIA COMO NECESIDAD</b> .....	14
1.1 Thomas Hobbes y su teoría del hombre .....	16
1.1.1 Impulsos y aversiones según Hobbes.....	18
1.1.2 La búsqueda del poder para alcanzar felicidad .....	21
1.1.3 La igualdad de capacidades como causa de la discordia .....	23
1.2 Nietzsche y el dominio del superhombre .....	26
1.2.1 La deformación de la realidad .....	31
1.2.2 El hombre decadente .....	33
1.3 Sigmund Freud y los severos conflictos psicológicos .....	36
1.3.1 El hombre movido por los impulsos.....	38
1.3.2 La necesidad de la violencia en el hombre .....	40
<b>CAPÍTULO II EL RELATIVISMO Y LA MUTACIÓN DE LOS VALORES COMO CAMINO A LA VIOLENCIA</b> .....	46
2.1 La caída de un solo absoluto ante una moral provisional .....	48
2.2 El relativismo como fin de la ética.....	54
2.3 Una ética basada en el interés personal.....	58
2.4 La caída de la metafísica y la moral religiosa .....	63
<b>CAPÍTULO III LA INFLUENCIA DE LA SOCIEDAD EN EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA</b> .....	69
3.1 Erich Fromm, el hombre bueno o malo.....	70
3.1.1 Tipos de violencia según Fromm.....	74

---

3.1.2 El amor a la vida y a la muerte .....	80
3.2 Marx y la estructura económica como reguladora del comportamiento .....	86
3.3 Una ética basada en la praxis.....	90
3.4 Michel Foucault, una filosofía sobre el poder.....	93
3.5 El poder como control social.....	97
<b>CAPÍTULO IV POSIBILIDAD DE CORRECCIÓN DEL FENÓMENO DE LA VIOLENCIA.....</b>	<b>101</b>
4.1 La libertad .....	102
4.1.1 ¿Qué es la libertad? .....	103
4.1.2 La negación del determinismo.....	106
4.1.3 La corrección de la violencia desde una perspectiva evolutiva y estructural del desarrollo moral.....	112
4.2 Normas y justicia constructores de una sociedad pacífica.....	119
4.2.1 Las normas de convivencia y sus clases .....	119
4.2.2 La justicia como camino al respeto entre los hombres.....	121
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>128</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>134</b>
<b>GLOSARIO .....</b>	<b>136</b>

## INTRODUCCIÓN

El hombre a lo largo de todos los tiempos ha tenido interrogantes, ¿de dónde venimos? ¿A dónde vamos? ¿Cuál es nuestro origen? ¿Cuál es nuestro fin? ¿De dónde viene y a dónde va todo lo que existe? Estas cuestiones acerca del origen y otras, son de gran importancia para la vida, ya que le dan sentido e influyen en el obrar del hombre. Pero si existen interrogantes que realmente marcan el vivir de la persona, son aquellas que tocan lo más profundo de su existencia. En este campo, aquellas experiencias límite y el fenómeno de la violencia no son ajenos a esta realidad.

A pesar de gozar de grandes avances en la ciencia y en la tecnología, la humanidad, no ha podido solucionar de forma definitiva muchos de los graves problemas que le aquejan, piénsese por ejemplo, en la pobreza extrema y en la violencia de diferentes tipos. Ésta última es un fenómeno que tenemos que afrontar de una manera u otra en nuestra vida cotidiana: algunos la evaden y se salvaguardan de ella fácilmente (téngase en cuenta a aquellos que poseen los medios suficientes para proveerse de medidas de seguridad eficientes y con los cuales se hallan a salvo, o al menos gozando de una aparente tranquilidad); otros, comienzan a experimentar en su existencia los efectos de una vida que se mueve bajo los efectos del miedo mediático generado, intencionadamente o no, por los TIC a través de la difusión de noticias, imágenes y contenidos que de una manera u otra nos indican el grado de violencia que nos rodea y que influye notoriamente en la percepción que la población posee acerca de la seguridad a su alrededor; algunos más, a quienes caracterizamos como víctimas, la sufren como parte ineludible de su diario existir. La violencia se define como «toda acción u omisión con la cual se causa un daño o un perjuicio de manera intencionada»<sup>1</sup>, y se concretiza, entre otras

---

<sup>1</sup> ÁLVAREZ-GARCÍA, D., RODRÍGUEZ, C., GONZÁLEZ-CASTRO, P., NÚÑEZ, J. C. y ÁLVAREZ, L. (2010), *La formación de los futuros docentes frente a la violencia escolar*, en *Revista de Psicodidáctica*, año 15(1), pp. 35-56, [www.ehu.es/revista-psicodidactica](http://www.ehu.es/revista-psicodidactica).

acciones, en guerras, asesinatos, asaltos, atropellos a los derechos humanos, atentados contra la voluntad y la integridad física y emocional de las personas, etc.

No es raro pues hablar de nuestra sociedad en términos de crisis, una crisis que incluye a estructuras, ideologías y cosmovisiones en las que el hombre pierde el sentido y experimenta una insatisfacción en la que se rompe con las normas del límite y que evidencia la anomía y la pérdida de la mismidad, es decir, del valor de la persona humana. Se proyecta así un nuevo sentido del ser que busca una acumulación de poder. Para ello se transforma el marco ético y se establecen nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás y con el Trascendente, lo que manifiesta realmente una crisis en el ideal de hombre y del tipo de sociedad<sup>2</sup>.

La violencia pues, ¿manifiesta crisis en el hombre o un hombre en crisis? En la presente tesis, se hace un acercamiento en el primer capítulo a la postura de pensadores que sostienen una percepción negativa del hombre. Para estos filósofos, el hombre, por naturaleza, es malo, ya sea porque es inherente a su esencia, o porque debe ser una actitud tomada para superarse y alcanzar sus objetivos y metas en la relación entre otros hombres. Siendo así, el hombre siempre dirigiría sus actos a la ejecución de la destrucción, a la guerra, a la discordia, y a la muerte de todo aquello con lo que él no está de acuerdo o que interfiere en la consecución de sus fines. Esta postura constituye al hombre como un ser está obligado a obedecer sus instintos, por tanto, en esta consideración del hombre como tal, revisaremos las aportaciones de pensadores como Tomas Hobbes, Friedrich Nietzsche, y Sigmund Freud.

En el segundo capítulo, daremos espacio a algunos pensamientos y corrientes filosóficas que afirman que el hombre en su naturaleza es bueno, dotándolo de una libertad exagerada haciéndolo caer en un relativismo ético. Estas posturas sostienen que el hombre es el ser más perfecto, y la garantía más importante es la razón. Esta particularidad que lo diferencia de los animales u otros

---

<sup>2</sup> Cfr. MIFSUD, Tony, *Libres para amar. Moral de Discernimiento*, Tomo I, San Pablo, Santiago de Chile, 1994, pp. 117- 119.

seres, es la que lo lleva a actuar según sus convicciones, poniendo en duda toda referencia a un absoluto.

Estas ideas revisten importancia para nuestro estudio, porque fomentan una postura que se fundamenta en la idea de que el hombre debe actuar según lo que le dicten los principios y valores éticos y morales reconocidos por cada persona, y que tales actos, están justificados en virtud de la jerarquía de valores que cada individuo posee según sus conveniencias. Para mostrar la influencia de esas teorías, hemos querido tomar pensadores como René Descartes, Protágoras, Arthur Schopenhauer, Montesquieu, así como el utilitarismo y algunas teorías antimetafísicas.

En el tercer capítulo, nos encontraremos con la postura de pensadores que señalan que el hombre siempre actúa influenciado por la sociedad, de tal modo que, ésta condiciona al hombre para que reaccione con violencia. Encontraremos que la educación, la economía, los medios de comunicación, o grupos que tienen peso social, son factores que van determinando el actuar del hombre. Confrontaremos las teorías de la violencia y la solución que dan a este fenómeno los siguientes autores: Erich Fromm, Karl Marx, y Michel Foucault.

En el cuarto capítulo, pretendemos rescatar al hombre del determinismo, resaltando la capacidad de elección que tiene, y señalando algunos deberes que le corresponden seguir para poder vivir en comunidad. Nos enfocaremos a comprender y a hacer conciencia de la libertad de la cual el hombre es poseedor y capaz de integrarla con las normas jurídicas y morales. Trataremos con mucha insistencia de la necesidad que tiene un santo sentido de justicia en el hombre, ya que, sin ella las relaciones sociales serían un fracaso. La justicia es una actitud que llevándola a la práctica sería un buen contenedor de la violencia.

No lucharemos entre la maldad o bondad del hombre, sino que buscamos definir si el hombre es ético y moralmente neutro, o dicho en otras palabras, el hombre no es bueno ni malo, porque tiene una razón que le permite realizar una distinción entre el bien y el mal, y goza de una libertad que le permite elegir siempre buscando su propia felicidad y bienestar de los demás.

## MARCO TEÓRICO

Siendo la violencia un fenómeno casi obligadamente presente en la cotidianidad del hombre, ¿éste debe ajustar su modo de vida a ésta? Si en Mc 7,15 Jesús afirma «nada hay fuera del hombre que, entrando en él, pueda contaminarle; sino lo que sale del hombre, eso es lo que contamina al hombre», entonces, ¿la violencia es inherente a la naturaleza humana? Si esto fuera así, ¿cómo explicar que algunos sectores de la población la ejercen y otros no? ¿Cuáles son las causas de la violencia? ¿Cuáles sus efectos? ¿Será posible considerarla como un mecanismo válido para ejercer derechos? ¿Es justificable como una medida de coacción para alcanzar determinados objetivos? Las preguntas pueden ser muchas, sin embargo, la cuestión que guía la presente reflexión es aquella que busca descubrir cuál es su causa. Es por eso que deseo adentrarme en la búsqueda del origen de la violencia en el hombre, considerando las posibilidades que tiene para realizar sus actos y asumir las consecuencias derivadas de ellos. ¿Será posible afirmar que el hombre se encuentra determinado por nuestra sociedad para comportarse de manera agresiva e injusta hacia los demás? De ser así, ¿es posible sostener que posee la capacidad para una correcta distinción entre el bien y el mal?

Algunas razones para explicar el fenómeno de la crisis de valores que enmarca el fenómeno de la violencia en la sociedad actual se pueden aglutinar en «tres ejes explicativos: la desmoralización de la sociedad contemporáneo suele atribuirse a la inmoralidad, a la permisividad, o a la amoralidad»<sup>3</sup>. La primera interpretación es de tipo cuantitativo y se refiere a la consideración del aumento de una inmoralidad en el hombre. Ciertamente la capacidad humana para dañar ha aumentado, pero también es cierto que la capacidad para el bien evoluciona. Sin embargo, un aumento del mal no explica el por qué, pues es una explicación descriptiva que no va a las causas<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 124.

<sup>4</sup> *Cfr. Ibid*, p. 124.

El segundo eje, la permisividad, es de tipo sociológico. Sostiene que el pluralismo moderno de la sociedad actual ha dado paso a una tolerancia social que ha conducido a una permisividad desmoralizante, la cual ha traído un costo ético en nombre de esta convivencia plural, lo que ha ocasionado una permisividad social en la que los valores han sufrido una degeneración en nombre de esta tolerancia y en la que de manera paulatina se confunde lo permitido con lo bueno, de manera que lo primero configura el sistema ético. Sin embargo, esta explicación tampoco es suficiente. Aunque significa un gran aporte, se detiene en el efecto que las circunstancias ambientales y sociales ejercen sobre la persona<sup>5</sup>.

El tercer eje explicativo, el de la amoralidad, es antropológico. Afirma que la raíz de la crisis de valores en la sociedad se halla en la cultura de consumo que ha propiciado, entre otros efectos, la consideración del hombre-masa, la desintegración de las relaciones humanas y la violencia como una forma de relacionarse entre los hombres. Es necesario especificar que por cultura de consumo se entiende «una sociedad cuya finalidad es el consumo, y, por tanto, privilegia el tener sobre el ser, la posesión sobre el compartir, el individualismo competitivo sobre la solidaridad comunitaria»<sup>6</sup>.

¿Por qué abordo la violencia en el hombre? Lo hago porque este fenómeno ha repercutido no sólo por su capacidad de generar una experiencia pasiva en la que el hombre, como sujeto destinatario del actuar violento, experimenta dolor o sufrimiento, sino que ha ido más allá, al punto de influir en el concepto antropológico. Un vistazo breve a la historia del pensamiento filosófico y científico nos permite identificar la evolución de las concepciones antropológicas, desde el dualismo platónico que consideraba el cuerpo como cárcel del alma, pasando por Aristóteles y su concepción del hombre como unión substancial. Más tarde, otros pensadores seguirán las líneas antropológicas marcadas por Platón y Aristóteles respectivamente, ellos son Agustín de Hipona y Santo Tomás.

---

<sup>5</sup> Cfr. *Ibid*, p. 125.

<sup>6</sup> *Ibid*, pp. 125-126.

Después de varios siglos de un paradigma cristiano que dominaba con su antropología creacionista y que prevaleció sobre las concepciones helenísticas y las míticas, se llegó al Renacimiento y a la Modernidad, que con la noción de progreso, y de un universo en expansión, colocarán al centro de toda reflexión científica al hombre.

Pero en esta sucinta revisión de las concepciones antropológicas, será el pesimismo de Maquiavelo la que de alguna manera se acercará al papel que la violencia puede ejercer como parte esencial de la naturaleza humana. Sin embargo, para objeto de mi estudio, es el mecanicismo y dualismo cartesianos un punto determinante en el que el concepto de hombre se verá afectado propiciando una fragmentación en la manera de concebir y acercarse a la experiencia humana.

Otras concepciones sobre el hombre enfatizarán de cierta manera, ya sea como un desarrollo ulterior del dualismo cartesiano o como una respuesta al mismo, otras nociones sobre el hombre, tal es el caso del hombre-máquina de *La Mettrie* y las implicaciones antropológicas del panteísmo de Spinoza, entre otros. El hombre sigue siendo objeto de estudio de la reflexión filosófica, así lo demuestra Hume con su Tratado de la naturaleza humana. Pero será Nietzsche quien, con su noción de superhombre intentará romper de raíz con toda influencia que el cristianismo pudiera seguir ejerciendo en la manera de ver, pensar y acercarse al hombre.

Echando una mirada a la historia humana, se encuentra que el proclamado triunfo de la «diosa razón» en la época moderna, en la que el hombre se puso al servicio de la razón y no la razón al servicio del hombre, degeneró en una tragedia que se escribió bajo los horrores de dos guerras mundiales desprestigiando de este modo el supuesto progreso que se pretendía alcanzar, ¿es válido preguntarse entonces, acerca de una posible derrota de la razón bajo el poder de la violencia como si se tratase de una capacidad netamente humana y no reconocida como tal?

Los tiempos modernos impulsaron la tendencia al desarraigo del hombre de su sentido espiritual llevándolo a una actitud pesimista sobre su condición humana y quitándole toda esperanza y respuestas trascendentes, donde lo que vale en materia moral y ético es lo políticamente correcto que no siempre es lo razonadamente verdadero. Esto ha propiciado que el mundo contemporáneo se vea

sumido en una creciente deshumanización donde los valores humanos esenciales se han disgregado progresivamente hasta caer en un relativismo moral.

El relativismo de la época actual ha promovido en el hombre un desprendimiento de una fe que trasciende y lo ha formado para creer sólo en aquello que puede ser empíricamente comprobado: su fe ya no busca lo trascendente, sino lo inmanente, sólo lo que es objeto de estudio de la ciencia, de la tecnología o de la estadística, que paradójicamente convierten al mismo hombre en objeto y sujeto de las mismas.

En estos paradigmas de pensamiento dominados por la ciencia y la tecnología, los esquemas de comprensión humana no tienen espacio para una reflexión y análisis profundo de las necesidades trascendentes humanas, limitándose sólo a las que materialmente pueden ser atendidas y satisfechas. Por eso el hombre moderno sólo cree en lo que él mismo ha inventado y se niega a sí mismo la posibilidad de reflexionar profundamente sobre su condición como ser creado.

¿Será derrota del pensamiento filosófico que erró en el concepto antropológico que domina actualmente? En la época actual en la que parece predominar un pensamiento postmoderno y una tendencia humana a establecerse en el relativismo, surge un nuevo modo de individualismo que se refleja en la tendencia del hombre a olvidarse del prójimo. ¿Por qué el hombre se olvida del prójimo? ¿Será porque carece de la capacidad para salir de sí y caminar al encuentro y conocimiento del otro? Claro está que no se debe a la carencia de herramientas epistemológicas, sino a la falta de una concepción antropológica integral capaz de arrancarlo de la consideración errónea de una vida que se reduce a un mecanicismo, a un materialismo o a un consumismo en el que se haya anclado, concepción antropológica necesaria para iluminar su experiencia de vida, su trascendencia humana y su realidad espiritual. Filosóficamente hablando, la gran ventaja es que el hombre puede reflexionar en torno a sí y comprenderse como un ser trascendente que quiere y que debe buscar sinceramente la verdad que objetiva y lo coloca frente a la única realidad de la condición humana: la esencia misma del hombre, un ente que goza de razón y de libertad, que se cuestiona y busca

respuestas dentro y fuera de sí, que se descubre como una creatura trascendental cuya vida busca y tiene un sentido, y que para lograrlo debe husmear en su propia razón.

En la presente investigación de tipo documental, siguiendo el método analítico- sintético, pretendo ahondar en la naturaleza de la violencia en el hombre. Partiendo de un interés personal sobre el tema, procedí a delimitarlo con la ayuda de bibliografía que se encontró acerca de este fenómeno después de realizar un trabajo exploratorio sobre algunas obras filosóficas con la intención de medir la dimensión y alcance del tema, su aspecto formal y su complejidad.

Posteriormente, procedí a la búsqueda de obras directas y algunos manuales con la intención de localizar datos y analizar sus contenidos. Para ello se seleccionaron 10 teóricos que fueron clasificados de la siguiente manera: teóricos que sostienen una naturaleza humana que tiende a la violencia (capítulo I); los que afirman por el contrario, una condición buena y los que enfatizan por su parte en el hombre una situación de influencias socioculturales en la conducta (capítulos II y III respectivamente), con el fin de facilitar en el cuarto capítulo posibilidades de corrección en el actuar del ser humano. Estos filósofos fueron conocidos en clases de las diferentes materias filosóficas, especialmente las de Ética Filosófica, Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, y su selección fue en base a la aportación teórica que realizan sobre la naturaleza de la violencia en el hombre.

Ya que tuvimos una visión concreta del problema, procedimos a la formación del escrito ayudados por la asesoría del Lic. Juan Carlos González, proporcionándonos alternativas de corrección de manera periódica para el desarrollo correcto del contenido y la redacción de la presente investigación. La secretaría de estudios por su parte, tuvo a bien ofrecernos las normas metodológicas que ayudaron a formalizar el cuerpo del trabajo y unificar la forma de citar en los trabajos de esta facultad de Filosofía.

Con las herramientas facilitadas y la información recabada se inició la redacción del trabajo final. De los productos obtenidos se presentó al asesor y al lector un borrador que contenía una primera exposición de las ideas del trabajo. De las sugerencias y comentarios hechos se procedió a corregir y redactar el trabajo

final con el objeto de comunicar con la mayor claridad y coherencia posibles los resultados y reflexiones logradas a través de todo el proceso de la investigación.

## CAPÍTULO

### I

## LA VIOLENCIA COMO NECESIDAD

Si en algo se puede caracterizar la administración federal de Felipe Calderón Hinojosa (2007-2012), es en materia de seguridad. Este fenómeno, sobre todo el relacionado con la violencia del narcotráfico, llevó a cabo una escalada expansiva que afectó a todos los estratos sociales. Las acciones emprendidas por el Gobierno Federal encabezado por Felipe Calderón Hinojosa en materia de seguridad generó, gracias también al papel que jugaron las TIC, en la mayoría de la población, la percepción de una creciente desigualdad social y una pérdida de cohesión social que arrojaron como resultado una violencia multidimensional que afectó a gran parte de la población, la cual vivió con la impresión de una disminución en la seguridad de sus personas y de sus comunidades. Acertadas o no, las acciones llevadas a cabo para mitigar esta situación social llevó a la implantación de una especie de estado policiaco-militar, acciones que generaron un elevado costo humano de sufrimiento, violencia, impunidad, muerte, desapariciones y violaciones de los derechos humanos. La violencia resultante de esta estrategia militar contra el narcotráfico, dejó como herencia miles de mexicanos muertos, algunos inocentes otros no tanto<sup>7</sup>. ¿Es la violencia una realidad, por lo menos en nuestro país, a la que se debe acostumbrar la población? ¿Los crecientes índices de violencia experimentados durante el sexenio de FCH demuestran que la violencia es característica de la esencia del hombre? De ser así, ¿qué factores desencadenaron su aparición y evolución?

En este capítulo pretendemos abordar la concepción de la violencia como una necesidad. Es la postura que algunos pensadores sostienen al postular una concepción de la naturaleza del hombre como negativa. Así pues, la violencia sería

---

<sup>7</sup> Cfr. MARTÍN DEL CAMPO, Alberto Montoya; INTRODUCCION, en *Sexenio en perspectiva*, Universidad Iberoamericana, Diciembre 2012, pp. 5-12, [http://www.ibero.mx/prensa/archivos/sexenio\\_en\\_perspectiva\\_2012.pdf](http://www.ibero.mx/prensa/archivos/sexenio_en_perspectiva_2012.pdf)

necesaria porque el hombre tiene la ambición de poder, o porque es un ser con motivaciones internas que siempre tratará de manifestar su dominio sobre los demás para conseguir sus fines. El hombre, según estas posturas, está condenado a buscar la violencia para saciar sus deseos con el fin de ser plenamente feliz y, así se afirma que el origen de la violencia se encuentra en la misma naturaleza del hombre.

Comenzaremos ocupándonos del concepto de hombre de Thomas Hobbes, quien presenta una teoría que tiene como objetivo motivar a los hombres a defender sus deseos y lograr complacerlos. Desde su naturaleza, el hombre es movido interiormente al egoísmo, y por consiguiente se torna antisocial y se vuelve un defensor acérrimo de sus bienes, deseoso de obtener más y más poder utilizando todos los medios posibles para lograrlo, no importando por tanto, que genere sufrimiento en otro hombre o incluso, de ser necesario, su aniquilamiento. Según la teoría propuesta por Hobbes, los hombres están uno contra todos, y todos contra uno, ya que todos ellos poseen las mismas capacidades para dominar<sup>8</sup>. El hombre así concebido, es un ser que por naturaleza utiliza a los demás para alcanzar el bien que desea.

Luego abordaremos el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Su teoría es la búsqueda total de la superación del hombre a través de la instauración de una nueva raza, que por ser la más audaz y capaz, se mantiene en una autosuficiencia, dando lugar al superhombre<sup>9</sup>. El único medio para alcanzar el dominio es la fuerza. El rechazo a la moral hace que el superhombre de Nietzsche sea un ser antropocéntrico, pues hay un incremento desmedido del amor al propio hombre, dejando en el margen a la religión y a las normas sociales<sup>10</sup>. El actuar del superhombre es cruel y despiadado, especialmente contra todo aquel que sea débil. Los débiles son aquellos que tienen miedo de atender a la naturaleza de su ser: los instintos. Según Nietzsche la compasión es la ideología que mantiene al hombre en

---

<sup>8</sup> Cfr. HOBBS, T., *Leviatán 1 (Cap. XIII)*, Altamira, Madrid, 1984, p. 138.

<sup>9</sup> Cfr. NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, Terramar, Buenos Aires, 2008, p. 28.

<sup>10</sup> Cfr. IDEM, *El Anticristo*, Fontamara, México, 2005, p. 30.

la obscuridad de su fuerza y su capacidad de dominar a los demás, el concepto de compasión sólo fomenta la debilidad.

Nuestro último pensador es Sigmund Freud. En su propuesta basada en el método del psicoanálisis, hace referencia a que el hombre está regido por impulsos sexuales o impulsos primitivos, los cuales se encargan de la conservación de la especie y de traer placer al hombre. La forma en que actúa el hombre generalmente está regida por la sociedad, pero siempre tiende a actuar conforme el impulso le motiva. Los impulsos no tienen un carácter bueno o malo, siempre tendrán como propósito experimentar placer al hombre<sup>11</sup>. En este sentido, si el hombre actúa violentamente es porque los impulsos lo disponen a la delectación.

Estas teorías tienen una gran influencia en nuestra sociedad y sirven como justificante para aquellas personas que buscan el poder, pues lo presentan como una norma de nuestra naturaleza. Más aún, para aquellos que buscan la violencia como un estado del hombre, donde lo único que importa es la propia sobrevivencia y su propio progreso, y para quienes la sociedad y sus semejantes no le interesen en absoluto, solamente cuando les sirven para alcanzar sus metas.

### **1.1 Thomas Hobbes y su teoría del hombre**

Thomas Hobbes nació en Malmesbury, Wiltshire, Inglaterra, en 1588. Su meditación acerca del absolutismo hunde sus raíces sobre todo en el terror ante las guerras que ensangrentaron su época. Aprendió con gran corrección, y con mucha rapidez, el latín y el griego, hasta el punto de que antes de cumplir los quince años ya era capaz de traducir *Medea* de Eurípides, del original griego a versos latinos. Este amor por las lenguas clásicas fue una constante en él. Ejercieron un notable influjo sobre Hobbes el racionalismo cartesiano, con los temas correspondientes a la revolución científica, y Bacon, con su concepción utilitarista del saber. Sin embargo, quizás el influjo más poderoso fue el que ejerció Galileo con su física,

---

<sup>11</sup> Cfr. FREUD, S., *Los instintos y su destino*, en *Obras Completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 2040.

hasta el punto de que en diversos momentos de la obra de Hobbes se pone de manifiesto su intento de convertirse en el Galileo de la filosofía y en particular, el Galileo de la ciencia política. Hemos mencionado antes el notable conocimiento de lenguas clásicas que poseía Hobbes. Sin embargo, éstas sólo le sirvieron para aproximarse a los poetas y a los historiadores, pero no para replantearse y volver a pensar la filosofía antigua.

Se mostró decididamente contrario a Aristóteles y más aún a la filosofía escolástica, que entonces se interpretaba de un modo por completo inadecuado. En cambio, le entusiasmaron, dado su riguroso aparato deductivo, los *Elementos* de Euclides, que él consideró como un método modélico para la filosofía. Los últimos años de su vida se vieron amargados por las polémicas que suscitó su pensamiento tan audaz y, sobre todo, por las acusaciones de ateísmo y herejía, de las que tuvo que defenderse, dedicándose a profundos estudios en materia de jurisprudencia inglesa relativa a los delitos de herejía. Murió a los 91 años, en diciembre de 1679<sup>12</sup>.

Nos encontramos ante un pensador materialista<sup>13</sup>, muy lejos de las concepciones metafísicas, pero dispuesto para analizar el ser del hombre y la sociedad desde los presupuestos de la naturaleza. El análisis que Hobbes hace acerca de la vida social y de la política, se encuentran profundamente marcados por la idea de que la sociedad es una agrupación de seres individuales conducidos por sus pasiones, llegando a un individualismo profundamente egoísta<sup>14</sup>.

El estado natural antes de toda sociedad, es un estado pobre, brutal y solitario<sup>15</sup>, donde todo hombre tiene la libertad de utilizar el poder para mantener su conservación, pues en este estado los hombres se encuentran en una situación de guerra donde se enfrentan todos contra todos<sup>16</sup>. Cuando el hombre se da cuenta de que no puede desarrollar su existencia en un estado continuo de guerra, se

---

<sup>12</sup> Cfr. REALE, G., - ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico II*, Herder, Barcelona, 1989, p. 413.

<sup>13</sup> El materialismo mecanicista, es una corriente que afirma la existencia de un cuerpo, pero que niega la existencia del alma. Cfr. BRUGGER, W., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, 142000, p. 355.

<sup>14</sup> Cfr. CAMPBELL, T., *Siete Teorías de la sociedad*, Cátedra, Madrid 21988, p. 91.

<sup>15</sup> Cfr. HOBBS, T., *op. cit. (Cap. XIII)*, p. 136.

<sup>16</sup> Cfr. CAMPBELL, T., *op. cit.*, p. 92.

subordina a un gobernante que procure el bien de todos los súbditos y de él mismo, garantizando así su conservación ante otros hombres. De esta manera, el hombre le otorga el poder al Estado civil, el cual le proporcionará paz. Esto es lo que Hobbes llama contrato social, mismo que surge por la conveniencia de supervivencia.

### **1.1.1 Impulsos y aversiones según Hobbes**

Abordaremos ahora las motivaciones internas que Hobbes concibe en el hombre. Comenzaremos por decir que el hombre es un ser que está aferrado a su yo<sup>17</sup>, es un ser egocentrista cuyo único objetivo es alcanzar fines, por lo tanto, el hombre es egoísta. El hombre posee una cualidad que los demás animales no tienen. Esta cualidad es la razón. Ella es la que ayuda al hombre para adaptarse a la sociedad, es el instrumento más poderoso que el hombre goza para conseguir sus fines, es el motivo convencional que ocasiona la relación entre un hombre con otro hombre. Hobbes concibe también al hombre como una máquina antisocial por naturaleza<sup>18</sup>, al interior de esta máquina se dirigen unas entradas que proceden del entorno y que pasan a través de los cinco sentidos. Estas entradas producen unos movimientos físicos internos, los cuales consisten en un movimiento vital que se corresponde con los deseos. Si los movimientos internos se dirigen hacia la causa de la sensación se denominan «apetitos», en cambio, si son movimientos que se alejan, entonces se denominan «aversiones»<sup>19</sup>. Estas dos reacciones pueden resultar de una actividad física manifiesta, o lo que es igual, a un movimiento voluntario, que es la salida de la máquina humana.

Cuando compiten estos estímulos se producirá un proceso de toma de decisión que provoca una oscilación entre el apetito y la aversión, hasta que uno de los dos apetitos o aversiones demuestre ser lo suficientemente fuerte como para producir o impedir una acción. La voluntad en el hombre de Hobbes podría definirse como el apetito último, o la aversión que es anterior a la acción o la inacción:

---

<sup>17</sup> Cfr. *Ibid*, p. 96.

<sup>18</sup> Cfr. *Ibid*, p. 95.

<sup>19</sup> Cfr. HOBBS, T., *op. cit.* (Cap. VI), p. 68. Las palabras apetito y aversión provienen del latín, y su significado es el mismo, mociones, pero una provoca un acercamiento (apetito) y la otra aleja (aversión).

«Voluntad es el último en la deliberación»<sup>20</sup>. Las acciones voluntarias no son solamente aquellas que tienen su comienzo en un apetito empleado en la codicia, en la ambición, o en el deseo, sino también todas aquellas que se inician en la aversión o en el temor de las consecuencias que seducen a la no acción<sup>21</sup>. Así, la voluntad sería «el último apetito, deliberante», es decir, un instinto cuyo objeto le vendría determinado por la razón; lo querido por la voluntad sería, siempre, el placer máximo, una vez ponderados por la razón los placeres alternativos. En este sentido podemos decir que el hombre se encuentra bajo la esclavitud de los apetitos, y por tanto la voluntad es solamente una reacción de la acción que presenta un apetito y una aversión. Pretender asignar la voluntad de esa manera a todos los hombres, es ponerlos en un plano sin libertad y todos los hombres tendrían las mismas acciones. Pues la única opción que Hobbes propone ante la voluntad es cumplir lo que los movimientos internos (aversión y apetito) indiquen en la búsqueda del placer máximo, pues aunque exista cierta diversidad en los deseos de los hombres, hay algo en lo que todos coinciden: en el ansia de poder, pues éste es el único medio para disfrutar y asegurar el placer querido por la voluntad. Además, el ansia de poder de todo hombre es insaciable, pues este es la garantía para la continuidad del placer.

Dado que para Hobbes no existen condicionantes éticos, todo el poder debe quedar en manos del Estado, incluido el de definir el bien y el mal. En este sentido los términos malo y bueno toman su carácter y Hobbes relativiza estos términos: «lo que de algún modo es objeto de cualquier apetito o deseo humano es lo que con respecto a él se llama bueno. Y el objeto de su odio o aversión, malo»<sup>22</sup>. Estos términos de bueno o malo siempre se usan en relación con la persona que los utiliza. No son siempre y absolutamente tales, ni ninguna regla de bien y de mal puede tomarse de la naturaleza de los objetos, por lo tanto, estos conceptos serán cambiantes en cada individuo. Cuando el hombre se ve beneficiado por un deseo

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, (Cap. VI), p. 76.

<sup>21</sup> El dominio del apetito o la aversión no siempre tiene su fin en la acción, ya que el hombre puede resistirse a consentir un apetito, pero en el fondo está consintiendo una aversión que por temor a las consecuencias está dominando sobre él.

<sup>22</sup> HOBBS, T., *op. cit.*, (Cap. VI), p. 69.

que le provee placer, el carácter de lo bueno tendrá un sentido muy significativo para él, entonces no le importará el camino que utilice para lograrlo, ni se interesará por los demás, y aunque para alguien sea considerado como malo, para él será algo bueno. En cambio, ese hombre percibirá la maldad en cuanto las cosas le sean una amenaza para la realización y consecución del placer. Así los deseos del individuo se relacionan con la búsqueda de bienestar y la moralidad se reduce al cálculo racional que hace el individuo de aquello que satisface sus deseos.

Dado que Hobbes parte de una concepción psicológica, mecanicista del hombre, todos los deseos se relacionan con la necesidad de mantener el cuerpo humano en movimiento y evitar así la muerte, pues todo hombre es sólo materia en movimiento que se mueve por la ley de la causalidad. Esta ley, en el hombre, asume la forma de un impulso irresistible hacia la felicidad que para Hobbes consiste en la maximización del placer y la minimización del dolor. Por tanto Hobbes, exhorta a un estado permanente de alerta y de lucha por aquello que se pretende: «el éxito continuo en la obtención de aquellas cosas que un hombre desea de tiempo en tiempo, es decir su perseverancia continua»<sup>23</sup>.

Esta afirmación puede parecer animadora y al mismo tiempo egoísta, pues en la cotidianeidad de nuestra vida palpamos que no todas las pasiones que tiene el hombre llevan a un buen fin. Si el hombre se aferra a mantener sus apetitos de riqueza y poder, es posible que la primer lucha y la única con la que tenga que enfrentarse será con él mismo al tener que deliberar lo querido por la voluntad y verse «determinado» a elegir siempre el placer máximo una vez ponderados por la razón los placeres alternativos. Cada pasión que analiza es un apetito egoísta o una aversión, y el fin de todas éstas es obtener algo, pero no siempre el hombre obtiene aquello que se manifestó como agradable y que por ese motivo deseaba, sino que también alcanza aquello que nunca deseó. En último término, lo que el hombre persigue es conservar e incrementar su vitalidad (principio de conservación), reaccionando con el deseo o la aversión a los estímulos que la impactan positivamente (generando placer) o negativamente (ocasionando dolor).

---

<sup>23</sup> *Ibid*, p. 78.

### 1.1.2 La búsqueda del poder para alcanzar felicidad

En la parte anterior hemos considerado la concepción del hombre para Hobbes como un ser egoísta por naturaleza. Internamente se mantiene en una lucha entre los impulsos y las aversiones, y estos van a generar deseos, los cuales mantendrán al hombre ocupado buscando que se satisfagan. Ahora veremos cómo ese egoísmo tiene su medio y su fin. El egoísmo sólo tiene un fin: obtener el poder, y éste a su vez es el medio para alcanzar la felicidad. Hobbes distingue dos clases de poder, el cual puede ser «original o natural y el instrumental»<sup>24</sup>, este poder es la adquisición de un bien presente para obtener un futuro.

Por su parte, el poder natural es aquel que está en la inteligencia o el cuerpo, y está conformado por las siguientes cualidades: la elocuencia, la aptitud, la prudencia, la belleza, la fuerza, la liberalidad o nobleza extraordinarias<sup>25</sup>. El poder instrumental son todos los que se llegan a obtener por el uso o la práctica de los otros antes dichos y su fin es conseguir más riqueza, así como merecer mayor reputación y obtener amigos. Hobbes advierte que el poder más grande no es el de un hombre, sino el de varios hombres unidos, y el Estado es ejemplo de ello<sup>26</sup>. Así que tener esclavos es poder, tener amigos es poder, porque la unidad es poder, son intereses personales que al unirse, convergen en una fuerza que es más poderosa y eficaz.

Si un hombre desea obtener mayor poder es necesario que haga la unión de la riqueza y la liberalidad<sup>27</sup>. Estas dos armas unidas podrán proporcionar amigos y siervos. Si el hombre solamente está dotado de riqueza y no de liberalidad, se verá desprotegido, y sólo estará envuelto en las acechanzas de la envidia de otros hombres que, con liberalidad pueden presionar para obtener el poder deseado. El

---

<sup>24</sup> *Ibid*, (Cap. X), p. 99.

<sup>25</sup> La liberalidad en este apartado es tomada como una decisión asumida con astucia, pero no se olvidará del todo del apetito, y el único fin de la liberalidad es el de alcanzar un bien meramente propio.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibid*, p. 99.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibid*, p. 99.

hombre que es amado o temido debe aprovechar estas cualidades para obtener el poder. Puede utilizar una faceta de bondad para obtener sutilmente cosas que sean propicias para obtener un bien común, pero en definitiva eso le proporcionará un bien mayor a él porque le traerá prestigio y la aceptación de todos. Si la cualidad es de maldad según la percepción de los demás, u ocasionó un gran temor, tal cualidad debe aprovecharse porque el poder que él busca no será negado por nadie, pues el hombre que es temido sabe que todos los medios para alcanzar su fin son válidos.

Ante esta situación, el hombre nunca llega a saciar su poder, siempre anhela más y más poder; es lo que Hobbes llama «inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder»<sup>28</sup>, a este afán de poder, es lo que Hobbes considera como felicidad, pues para él no hay propósitos finales o un bien supremo<sup>29</sup>, la felicidad se alcanza por la obtención de un bien que garantice poder, y éste a su vez será útil para alcanzar otro. Es como una cadena que entre más eslabones tenga sirve como evidencia de que ha alcanzado muchos bienes. Tal vez esta felicidad basada en el principio de poder que radica en el hombre se pueda relacionar con los animales. Esta relación consistiría en que la felicidad puede ser un apetito natural de aquello que satisfaga sus necesidades, que en el caso del hombre, no son sólo primarias, pues también puede proyectarse hacia el futuro a diferencia de los animales. Es tal vez por esta razón que Hobbes afirma que entre todos los animales el hombre es el peor.

Este es el pilar que nosotros vemos tambaleante: la felicidad es una actitud que el hombre busca con tranquilidad y duración constante. Pero optar por el concepto de felicidad que Hobbes propone solamente lleva al hombre a vivir intranquilo y en una actitud de constante vigilia y temor por la aparente amenaza de que otro le arrebatase lo que obtuvo para ser feliz. Aquí se puede hallar el origen de la violencia: el hombre al pretender obtener poder mediante placeres, riquezas, honores u otras formas de dominio comienza a competir, se inclina a la lucha, a la enemistad, a la guerra. Y el medio que tiene para alcanzar la meta es la muerte,

---

<sup>28</sup> *Ibid*, (Cap. XI), p. 110.

<sup>29</sup> Cfr. *Ibid*, p. 109. Hobbes ataca a los filósofos moralistas afirmando que no existe un *finis ultimus* ni *summum bonum*.

como lo dice en el Leviatán: «el medio que un competidor utiliza para la consecución de sus deseos es matar o sojuzgar, suplantar o repeler al otro»<sup>30</sup>. Este es el camino que se hace evidente en la propuesta Hobbes: una concepción que tiene por ley natural el aniquilamiento de aquello que puede estorbar al hombre en la consecución de sus deseos. Pero privar de la vida a otra persona, pisotear sus derechos o manipular la justicia contra otros hombres, no se justifica con el simple hecho de que un hombre alcance sus cometidos.

### **1.1.3 La igualdad de capacidades como causa de la discordia**

Para Hobbes la naturaleza de los hombres son facultades idénticas. Todos los hombres poseen las mismas facultades corporales e incluso las facultades del espíritu. La diferencia de esta igualdad es la finalidad, pues se pueden desarrollar según sea el objetivo que se persiga. Corporalmente el débil puede matar al que posee una fuerza mayor, o inversamente, el fuerte puede matar al más débil. Esto depende de la habilidad con la que procedan. La igualdad en las facultades intelectuales procede de la prudencia. La prudencia es la experiencia y está a la disposición de todos por igual. Pero de esta igualdad procede la desconfianza, de ella misma, «en cuanto a la capacidad se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros bienes»<sup>31</sup>, y de la misma proviene la enemistad, porque puede que dos hombres desean y anhelan la misma cosa y si tal cosa no puede ser disfrutada por ambos comenzará la batalla, surgirá una enemistad profunda que tendrá lugar en el aniquilamiento del uno para con el otro<sup>32</sup>. El mayor temor de un hombre es que otro hombre con poder único venga y lo despoje de eso que con un anhelo inmenso ha conseguido. Es la ley del más fuerte, donde dos individuos desean lo mismo pero sólo el más astuto lo alcanza y vence, sólo el que tenga mayor adaptación y sagacidad gana, y «dada esta situación de desconfianza

---

<sup>30</sup> *Ibid*, p. 110.

<sup>31</sup> *Ibid*, (Cap. XIII), p. 134.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibid*, p. 134.

ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo»<sup>33</sup>.

La igualdad que está a la base de la naturaleza de los hombres no es un camino que lleve a una sociedad justa y armonizada, sino que destaca las desigualdades que los hombres pueden aprovechar para obtener poder, y así lograr dominio audaz sobre los demás. Ante esta realidad percibida por Hobbes de un hombre con apetito de poder, con deseos que pueden ser punto de partida de la discordia cuando coincide con los mismos fines en otro hombre, se hacen presentes tres características que son causas de la violencia en la naturaleza del hombre y son inevitables: «la primera es la competencia; la segunda, la desconfianza; la tercera, la gloria»<sup>34</sup>.

La competencia es la que el hombre tiene como impulso para atacar y ganar el bien querido<sup>35</sup>, esta hace uso de la violencia cuando el hombre se quiere apropiarse de todo, hasta de las riquezas ajenas. Entonces los hombres se atacan y se aniquilan. Aunque las personas y las cosas tienen el mismo valor, lo único que realmente vale es el deseo de obtener un fin que ayude al hombre a ser más que los demás. La segunda característica, la desconfianza, va en ayuda de la competencia y lleva a los hombres a enfrentarse para defenderse<sup>36</sup>. Con ésta el hombre alcanza seguridad, le protege porque condiciona a los otros, sólo se tiene que tender el plan simulado de la ayuda a los demás. Esta ayuda será provisional y condicional, pues si un hombre ayuda a otro a conseguir sus bienes, éste le será agradecido y lo recompensará, pero sólo le prestará atención mientras no quiera obtener el poder que ayudó a conseguir en beneficio del que está creciendo en poder.

Cuando estas dos características, competencia y desconfianza, están en su esplendor sale otra a su encuentro, que es la gloria. Ésta ayuda a ganar reputación por motivos insignificantes que en su apariencia buscan ser buenos para los demás,

---

<sup>33</sup> *Ibid*, p. 134.

<sup>34</sup> *Ibid*, p. 135.

<sup>35</sup> Cfr. *Ibid*, p. 135.

<sup>36</sup> Cfr. *Ibid*, p. 135.

cuando en realidad buscan que las personas tengan una buena apariencia de buen hombre y con este cumplido se alcanzará más poder y el bien deseado. La gloria es digna de respeto y temor, y a su vez es inspiración de confianza para los que se cobijan bajo su protección en vistas de obtener mejores fines.

Pero todo esto lleva al hombre a saberse y sentirse su único protector, a defenderse con sus propias fuerzas, porque es la ley de los hombres declararse guerra los unos contra los otros, un hombre para con todos los demás. Si el hombre no adquiere su seguridad estará obligado a las asechanzas de la guerra. La guerra no es simplemente la batalla donde se pierde y se gana, y donde miles de armas combaten entre sí, sino que también por la guerra «existe un continuo temor y peligro de muerte violenta»<sup>37</sup>, es ahí donde la vida del hombre se torna solitaria triste y embrutecida por la inseguridad que se tiene ante los planes de los poderosos. Y esta actitud de autodefensa es la que genera en los hombres el deseo de destruirse unos a otros.

Hobbes analiza los actos, pasiones y los deseos del hombre y los comprende positivos, pues no condena ninguno:

«Los deseos y otras pasiones del hombre no son pecados, en sí mismos; tampoco lo son los actos que de las pasiones proceden hasta que consta que una ley las prohíbe: que los hombres no pueden conocer las leyes antes de que sean hechas, ni pueden hacerse una ley hasta que los hombres se pongan de acuerdo a la persona que debe promulgarla»<sup>38</sup>.

Por lo tanto Hobbes sustrae cualquier connotación ética a la ley natural, la cual consiste para él en una regla que es descubierta por la razón y mediante la cual el hombre debe hacer lo que favorece a su vida y evitar aquello que va en su disminución. Así, en la guerra en la que están todos contra todos no hay un parámetro que ayude a medir lo que es justo e injusto, todo es válido. La eficacia y la estafa son las características que acompañarán a la guerra donde cualquier medio es aceptado con tal de conquistar el fin futuro<sup>39</sup>. La justicia y la injusticia no son facultades que se encuentren en el hombre, dice Hobbes, pues si lo fueran, no

---

<sup>37</sup> *Ibid*, p. 136.

<sup>38</sup> *Ibid*, p. 137.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid*, p. 138.

existiría en ningún hombre el sentimiento de propiedad privada ni de dominio, los hombres marcharían unidos y en consecuencia la superación la alcanzarían todos juntos. Pero donde no hay ley, no hay justicia, por tanto surge el contrato como una necesidad. Así se formaría un Estado civil en donde las leyes regularán el comportamiento de la sociedad y donde se procurará asegurar la paz.

Pero el hombre puede cambiar su comportamiento violento por uno pacifista. El medio para ello son las pasiones. Dice Hobbes: «las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo»<sup>40</sup>; ante momentos críticos que el hombre experimenta, la razón le establece criterios que le ayudarán a fundamentar su sobrevivencia ante otros hombres más poderosos que él. El hombre busca la existencia de su ser, la estabilidad de su fuerza, el incremento de su poder, el camino que debe recorrer deberá ser escalonar contratos que le aseguren permanecer vivo, y en consecuencia seguir luchando por aquellos fines que se desean alcanzar para la superación del hombre.

Mantener esta idea de un estado creado por miedo, comprende que también se dé una carencia de poder, pues ningún hombre querrá aceptar ser líder de tan glorioso poder, pues será blanco perfecto de asechanza por parte de los demás hombres. La ley no puede quedarse en el plano de obligación y conveniencia, sino que debe trascender a un plano del deber. El hombre de Hobbes debe salir al encuentro del respeto, para dejar de ser violento con él mismo y así alcanzar el cometido principal que es la felicidad.

## 1.2 Nietzsche y el dominio del superhombre

En este apartado veremos el pensamiento del filósofo, poeta y filólogo alemán Friedrich Nietzsche, nacido el 15 de octubre de 1844, en Rocken, cerca de Lützen. Estudió filología clásica en Bonn y en Leipzig. Ahí leyó *El mundo como*

---

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 138.

*voluntad y como representación*, de Schopenhauer, y esta lectura dejó una huella decisiva en su pensamiento. En 1869, cuando sólo contaba con 24 años, Nietzsche fue llamado a ocupar la cátedra de filología clásica en la universidad de Basilea. Allí entabló amistad con el famoso historiador Jakob Burckhardt, y el músico compositor Richard Wagner.

En 1879, Nietzsche por razones de salud pero también por motivos más profundos, abandona la enseñanza y comienza su inquieto peregrinaje de pensión en pensión, entre Suiza e Italia y el sur de Francia. En 1881 publica *Aurora*, donde ya se configuran las tesis fundamentales de Nietzsche. *La gaya ciencia*, en la que el filósofo promete un nuevo destino a la humanidad, es de 1882. El 3 de enero de 1889 sufre un ataque de locura, tirándose al cuello de un caballo, cuyo dueño estaba apaleando ante su residencia de Turín. Primero fue confiado a la custodia de su madre y, al morir ésta, a la de su hermana. Murió en Weimar, envuelto en las tinieblas de la locura, el 25 de agosto de 1900<sup>41</sup>.

Nietzsche sostiene que todo hombre debe buscar el dominio, un dominio donde reine el poder para que el hombre pueda realizarse. El concepto de naturaleza que posee del hombre es negativo. Él invita a cada hombre a que descubra en su interior el valor de la violencia, o la voluntad de poder, el cual le ayudará a superar el estado débil que algunos círculos de la sociedad, como la religión, se han encargado de difundir y propagar entre los hombres. Aparte de esta visión del hombre que posee Nietzsche, es necesario tener en cuenta que la religión no tiene ningún valor para él, es una institución inventada que tiene por fin limitar al hombre<sup>42</sup>. Justamente esta limitación se promueve en los hombres sosteniendo que hay un Dios, éste es el anzuelo para que la religión obtenga el poder.

La idea de Dios lleva a reconocer a un ser totalmente poderoso, pero ésta es una afirmación carente de sentido para el hombre. Por lo tanto, Nietzsche asume una postura en la que afirma que el hombre no tiene necesidad de un ser poderoso. Hace caer en la cuenta a través de estas afirmaciones que no existe moral alguna

---

<sup>41</sup> Cfr. REALE, G., - ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, Herder, Barcelona, 1992, p. 381.

<sup>42</sup> Cfr. NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, p. 21.

que pueda regular los actos de los hombres. En consecuencia, abre un camino para que el hombre viva en un libertinaje, o lo que es lo mismo: un desenfreno de sus deseos. Es por esto que los valores tradicionales pierden su sentido y deben aniquilarse, porque lo único que hacen es truncar al hombre.

Comenzaremos buscando la creatura que este pensador considera como dominador, el superhombre. Encontramos que Nietzsche tiene un sentido diferente del concepto de progreso: «el progreso no es más que una idea moderna; esto es, una idea falsa»<sup>43</sup>; lo que se llama progreso en el hombre no lo es, ya que el progreso se encuentra en la animalidad del hombre, no en su racionalidad. Aun cuando los filósofos afirman que toda realidad es explicable por ideas claras y distintas, como ya lo planteaba Descartes, la razón es aparente, y el instinto es real<sup>44</sup>. Nietzsche atacará la fe ilustrada en la posibilidad de la razón como instrumento de evolución y progreso, para él, Platón y posteriormente los cristianos, edificaron un mundo ultramundano que sujetaba este mundo, pero con la muerte de Dios ha desaparecido el «mundo de las ideas» y con éste, desaparece también el orden de certezas de nuestro mundo: el bien, el mal, lo verdadero y lo falso quedan confundidos.

Con la desaparición del orden de certezas, es necesario un nuevo orden de valores que afirmen la vida que el cristianismo ha negado. Aquí encontramos el primer pilar sobre el que descansa su teoría del superhombre, quien creará los nuevos valores, que engendra lo dionisiaco y que es manifestado como una explosión de vitalidad salvaje en la que desaparecen incluso los límites de la individualidad, donde lo bueno ya no consiste en lo racional, sino en lo instintivo; «¿Qué es bueno? Todo lo que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo»<sup>45</sup>. ¿Podemos encontrar en Nietzsche un indicio de la afirmación o justificación de la violencia? Lo que sí es cierto, es que Nietzsche lleva a cabo una afirmación de la vida frente a la razón y propone que los hombres encuentren su pleno ser en el poder, en todo aquello que lo eleve a un sentimiento

---

<sup>43</sup> *Ibid*, p. 20.

<sup>44</sup> Cfr. ESCOBAR VALENZUELA, G., *Filosofía 1*, Mc Graw Hill, México, 2005, p. 110.

<sup>45</sup> NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, p. 19.

superior ante los demás hombres, aunque es necesario aclarar que este sentimiento superior no debe de entenderse como una voluntad de dominio.

Para Nietzsche, el hombre no puede llegar a su fin, que en este sentido será ser el superhombre, todo porque así lo ha marcado la educación «moral aristocrática» que se ha difundido<sup>46</sup>: ser conformista y vivir de las migajas que otros hombres tiran, porque rige la compasión. El hombre se debe destacar por su valor, debe buscar el mayor valor posible para someter su poder y vivir más digno, y así asegurar su porvenir. Una equivocada interpretación y una lectura literal de la obra de Nietzsche han llevado a justificar situaciones de injusticia cometidas contra la humanidad, piénsese por ejemplo en el uso que hizo de él el nazismo para defender sus tesis racistas<sup>47</sup>. Sin embargo, si Nietzsche viviera en nuestros tiempos, ¿qué reflexión elaboraría a partir de la realidad que se vive, por ejemplo en nuestro país? ¿Disfrutaría en demasía las riñas que se originan entre tantos grupos que operan ilegal y clandestinamente en favor del crimen organizado, que en definitiva sólo desean expandir sus terrenos de dominio? Si a esto le sumamos tantas injusticias cometidas con toda alevosía y ventaja por aquellos que se creen superiores a los demás, de aquellos que se aprovechan de su cargo político o social sólo porque hay personas menos preparadas, y por lo tanto, les resulta fácil sacar provecho a sus intereses, ¿Nietzsche seguiría sosteniendo la necesidad de una transmutación de valores? ¿Seguiría siendo un promotor de un nuevo orden moral?

Lo cierto es que más allá de cien años de la muerte de Nietzsche, existen personas que se amparan bajo su pensamiento para justificar algunas de sus acciones contra el orden establecido, ya sea porque tienen alguna noción del pensamiento de Nietzsche, o porque durante la vida así se les ha enseñado y como consecuencia siguen una «ley» social en la que el hombre sólo tiene un fin: dominar a los demás y obedecer lo que sus instintos les ordenen, no importa cómo lo consigan, aun apoyándose en la fuerza. Este es el evolucionismo que propone Nietzsche, que el hombre retorne a su estado natal, que es el superhombre, un

---

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid*, p. 19.

<sup>47</sup> Por ejemplo el uso que se hizo de las tesis expresadas en *La Genealogía de la moral* y *El Anticristo*.

hombre rico en poder y arrogado plenamente a sus instintos. «Nietzsche, hace depender toda la vida humana de los instintos»<sup>48</sup>, ésta es la única garantía real que tiene el superhombre. Tal garantía la poseen los hombres selectos. «Semejantes casos afortunados de gran éxito fueron siempre posibles, y acaso serán siempre posibles. También generaciones enteras, razas, pueblos, pueden en ciertas circunstancias constituir un efecto afortunado de esta especie»<sup>49</sup>. ¿Podemos encontrar en esta afirmación una invitación para que algunos pueblos, sectores, o naciones se mantengan en la búsqueda de la legitimación de la raza perfecta?

El superhombre según lo afirma Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, es el estado más perfecto, pues la máxima gradualidad de perfección es el que tiene la supremacía. Para él, el hombre es un estado intermedio entre el animal y el superhombre:

«El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda tendida sobre un abismo. Un peligroso cruzar, un peligroso caminar, un peligroso caminar hacia atrás, un peligroso estremecerse y detener el paso. Lo que tiene de grande el hombre es ser puente y no fin; lo que puede amarse en el hombre es el ser tránsito y hundimiento»<sup>50</sup>.

El hombre que no tenga como fin llegar a su estado natural, que es el superhombre y que renuncie a la pretensión buscada mediante la voluntad de poder, será un ser digno de vivir en el anonimato<sup>51</sup>, es un ser sin valor que ha estado viviendo mediocrementemente refugiándose en el temor de la moral y no en la plenitud que otorgan los instintos.

<sup>48</sup> XIRAU, R., *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 112007, p. 387.

<sup>49</sup> NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, p. 19. Podemos ver en la historia la existencia de sociedades que se han sentido selectos, como los Nazis, que se consideraban ser la raza perfecta, los hombres escogidos. En este punto, sobre todos los Nazis, hicieron una mala interpretación, pues Nietzsche no pensó que los nazis fueran una raza superior, ni que fueran ellos los escogidos.

<sup>50</sup> IDEM, *Así habló Zaratustra*, p. 28.

<sup>51</sup> Cfr. *Ibid*, p. 29.

### 1.2.1 La deformación de la realidad

En el punto anterior veíamos la concepción de Nietzsche acerca del estado natural del hombre, que es el superhombre. Ahora hablaremos acerca de lo que Nietzsche contempla de lo que ha sido una deformación de la realidad. Será un punto clave para nosotros, porque desde esta postura veremos que invierte todos los valores, y de hecho invierte los sentidos que se tienen de los conceptos bueno y malo. Hace una ética inversa, lo bueno para él es lo que la sociedad tiene para mal, y lo malo es todo aquello que la sociedad tiene como benéfico. Para él, el principio de esta deformación es la racionalidad. Es en el pensamiento occidental (que ejerció una gran influencia en todo el mundo, ya que fue un punto de referencia en cuanto a cultura y pensamiento), donde la realidad sufre una deformación<sup>52</sup>. Tal deformación proviene en parte de Platón y otra parte del cristianismo.

Desde Platón se comenzó a deformar la realidad en cuanto consideró que la razón podía explicarla. En este sentido Nietzsche concibe a todos aquellos que se creen amantes de la sabiduría como falsos: «los filósofos proceden hipócritamente porque sus verdaderos intereses no están en las ideas sino en la familia acaso, o en hacer dinero o en la política»<sup>53</sup>; estos son los hombres que mediante la racionalización han proporcionado a los hombres, en especial a los europeos, un daño severamente incurable a su mentalidad. Se ha hecho caer en una profunda perversión a los hombres, en cuanto a los valores racionalizados que han presentado y que en definitiva no ayudan ni benefician al hombre.

«Todas las cosas de las cuales se enorgullece nuestra época, las considero opuestas a ese tipo, peligrosas para él. Citaré algunas como el famoso “objetivismo”; “la compasión por todo lo que sufre”; “el sentido histórico”, sometido al gusto extranjero; su vulgaridad ante las cosas pequeñas; “el espíritu científico»<sup>54</sup>.

En este sentido, Nietzsche se promueve como un antipositivista que hecha a tierra la razón y manifiesta su desconfianza a la ciencia. La propuesta puede sonar como una representación del materialismo y del vitalismo. Esta irracionalidad que

<sup>52</sup> Cfr. IDEM, *El Anticristo*, p. 20.

<sup>53</sup> IDEM, *Más allá del bien y del mal*, Tarramar, Buenos Aires, 2008, p. 6.

<sup>54</sup> IDEM, *Ecce Homo*, Editores mexicanos, México, 41986, p. 129.

presenta Nietzsche, es la que hace al hombre poderoso, pues por medio de la irracionalidad se presentará el medio para alcanzar dicho poder, el único medio posible es el instinto. Y es que en este mismo instinto se posee el sentimiento de egoísmo contra el otro hombre. En el libro de *La Gaya Ciencia*, nos presenta cómo es que la conciencia intelectual es un punto de partida del odio, porque ésta se definirá por la educación moral que cada hombre haya tenido, y cuando se presenta una idea nueva y que es diferente a las que ya se tienen establecidas, causa una serie de críticas, en las cuales los conceptos de bueno y malo toman su carácter<sup>55</sup>. La conciencia intelectual es aquella que nos hace ver que el hombre es un ser arrojado a sus instintos, a la codicia, a la búsqueda del poder.

Nietzsche comenta que la gran mayoría de los hombres tienen buenas habilidades para alcanzar este sentimiento de poder, pero su razón los entorpece, pues están basados en algo que no tiene fundamento: «qué importan el buen corazón, la sagacidad y el genio cuando el hombre que las posee se conforma con la tibieza de sentimientos respecto a la fe y el juicio»<sup>56</sup>. El hombre que tiene una conciencia intelectual, rechazará a la razón. Nietzsche ha visto hombres piadosos que desprecian la razón y han mostrado un odio, esto es una clara afirmación para que el hombre comprenda que existe una conciencia intelectual, la cual nos señala que no debemos confiar en la razón.

El riesgo salta a la vista: atender a los llamados de guerra que Nietzsche hace descontextualizándolos. Hacerlo así podría llevar al hombre a firmar un contrato de brutalidad sólo por alcanzar la felicidad, porque así entiende que afirma el pensamiento de Nietzsche: «no la paz, sino la guerra, no virtud sino habilidad»<sup>57</sup>. Extraer estas afirmaciones de su contexto equivaldría a hacer de nuestras sociedades escuelas de la violencia, y no sólo de violencia física, porque antes entraría la batalla violenta entre razón e instinto. No se trata de una defensa de las concepciones de Nietzsche, pero tampoco pretendemos realizar aquí un análisis

---

<sup>55</sup> Cfr. IDEM, *La Gaya Ciencia*, SARPE, Madrid, 1989, p. 34.

<sup>56</sup> *Ibid*, p. 34.

<sup>57</sup> IDEM, *El Anticristo*, p. 19.

exhaustivo del uso que él hace del término «guerra» y menos desde una perspectiva política.

Y aunque predomine el instinto sobre el hombre, siempre someterá éste a juicio para deliberar si es bueno o malo, y en segunda instancia, si es bueno o malo para el que está a su alrededor. En el hombre, aunque tenga esta idea arraigada y marcada con letras de oro dentro de sí, siempre se dará este juego razonado en cuanto al bienestar de los demás. Es verdad que muchas veces nuestra razón nos hace olvidar nuestra vida, pero de esto a negar el valor de la razón humana hay un paso insalvable. Difícilmente se pueden encontrar justificaciones para algunos planteamientos que atentan contra la dignidad humana y favorecen lo inhumano. Después de esto debemos estar atentos a que nuestra razón sea razonable.

### **1.2.2 El hombre decadente**

Hemos visto en el apartado anterior la importancia que da Nietzsche al instinto sobre la razón, es la única manera en la que el hombre puede llegar a ser el futuro superhombre y lograr obtener el poder, ya que todo hombre tiene esa voluntad de dominio y tiene que acrecentarla con el instinto, pues pareciera que esta voluntad antes de ser un hecho, es un deber. Ahora abordaremos aquello que Nietzsche percibe como portador de un mal o decadencia para el hombre.

Según Nietzsche, el mal tiene una escuela que se ha encargado de que el hombre sea un derrotado, que viva una moral de esclavos. Esta escuela es el cristianismo. Tal escuela ofrece una acción llamada compasión: «¿Qué es lo más perjudicial a cualquier vicio? La acción compasiva de todos los fracasados y los débiles: el cristianismo»<sup>58</sup>. En definitiva, hacer caso a la compasión hace que la teoría de la voluntad de poder se derrumbe. Si se concibe una regla que indique al hombre ser bondadoso con los otros hombres, el superhombre nunca tendrá lugar ni dominio. Es por eso que al igual que la razón, el cristianismo instauró una guerra

---

<sup>58</sup> *Ibid*, p. 20.

a los hombres superiores, hizo lo más cruel con la propia naturaleza del hombre: desterrar todos sus instintos fundamentales. El hombre malo extrajo y destiló el mal, y etiquetó al hombre que tenía poder, fuerza y astucia, y lo sometió al juicio y lo condenó<sup>59</sup>.

«El cristianismo tomó partido por todo lo que es débil, humilde, fracasado; hizo un ideal de la contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte, estropeó la razón misma de los temperamentos espiritualmente más fuertes, enseñó a considerar pecaminosos, extraviados, tentadores, los supremos valores de la intelectualidad»<sup>60</sup>.

La compasión produce un efecto depresivo, está en contra de todas aquellas emociones que elevan la energía del sentimiento vital. Con la compasión se acrecienta y se multiplica la pérdida de fuerzas que en sí el sufrimiento ya aporta a la vida. Tanto es el mal que trae consigo la compasión que, hasta el sufrimiento se hace contagioso. Con la compasión se puede llegar a la pérdida de una vida feliz y de energía vital. Esto nos lleva a considerar que tal compasión hacia los hombres aniquila la ley de supervivencia, y dificultaría la evolución, que a su vez, es la misma que la ley de la selección:

«La compasión es la práctica del nihilismo. [...] este instinto depresivo y contagioso dificulta a aquellos instintos que tienden a la conservación y al aumento de valor de la vida: tanto en cantidad de multiplicador de la miseria, cuanto en calidad de conservador de todos los miserables en un instrumento capital para el incremento de la decadencia; la compasión nos encariña con la nada»<sup>61</sup>.

Tal postura nos lleva a afirmar que el hombre no tiene la necesidad de la moral, porque ésta ha sido instaurada por hombres necios que se hacen llamar teólogos. De hecho, para Nietzsche, el hombre no tiene necesidad alguna de Dios. Estas dos afirmaciones sirven de base para demostrar que sólo se están formando hombres débiles, porque enaltecen el predominio de los sentimientos, los del desplacer sobre los placenteros y es la causa de aquella moral y aquella religión ficticia, este predominio es el que está haciendo posible la decadencia.

---

<sup>59</sup> Cfr. *Ibid*, p. 21.

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>61</sup> *Ibid*, p. 23.

Para Nietzsche, los teólogos son un producto dañino para el hombre, pues su influencia en el juicio de valor queda invertido, porque lo verdadero y lo falso no son juicios que han enseñado a los hombres a juzgar de una forma contraria, pues lo más nocivo a la vida lo llaman verdadero, y todo aquello que la eleva, la justifica y la hace triunfar, se llama falso<sup>62</sup>.

Por eso es necesario que ante tal propuesta, el hombre sea colocado entre los animales, que se aleje de toda moralidad que repercuta en el hombre con acciones buenas, porque el hombre debe ser el más fuerte, y además es el más astuto. Y de seguir con la postura que tienen los teólogos, el hombre se torna en una creatura igual que las demás y en un sentido relativo, el hombre es el animal peor logrado porque se oponen con desprecio al intelecto, los sentidos, los honores, el vivir bien, la ciencia, y tales cosas por debajo de sí como fuerzas dañinas de las cuales el espíritu se libera existiendo solamente para sí. Como si la humildad, la castidad, la pobreza, o la santidad, no hayan hecho hasta ahora un mal a la vida infinitamente mayor a cualquier vicio u otra cosa terrible.

Aquí entra en juego la segunda afirmación de Nietzsche, que fundamenta la debilidad y pone de manifiesto al superhombre. Aceptar que existen conceptos que ayuden al hombre a liberarse tal como lo es la compasión, o moralidad, es aceptar que hay un ser mayor que el hombre al cual se le llama Dios gobernador de todo y que es innecesario. El superhombre es aquel ser que con sus capacidades puede hacer lo que quiera y plazca, y no está atado a gobiernos celestiales inexistentes «no se dice la nada [...] se dice el más allá, o Dios, o la verdadera vida»<sup>63</sup>. Por lo tanto, tener este pensamiento de un Ser Supremo que nadie ha tenido pruebas de él, sería quitarle el valor a la plenitud, a la evolución más perfecta que es el superhombre, porque nosotros mismos somos espíritus libres, somos ya una transmutación de todos los valores, una declaración viva de guerra y de victoria sobre todas las viejas ideas de verdadero y no verdadero.

---

<sup>62</sup> Cfr. *Ibid*, p. 25.

<sup>63</sup> *Ibid*, p. 20.

### 1.3 Sigmund Freud y los severos conflictos psicológicos

Otro autor que privilegia el instinto sobre la razón es Sigmund Freud. Nació en 1856 en Friburgo, Moravia. En su juventud, Freud fue un estudiante aplicado. Sus padres lo alentaron en sus estudios dándole privilegios especiales y esperando que los otros hijos hicieran sacrificios a favor de su hermano mayor. Freud era un estudiante natural, entró al bachillerato un año antes de lo normal y permaneció en la cabeza de su clase la mayor parte de los días que pasó en el Instituto Sperl. Era sobresaliente en idiomas y un lector ávido.

Comenzó sus estudios de medicina en la Universidad de Viena en 1873 y se graduó ocho años más tarde. Nunca intentó practicar la medicina, y su interés se dirigió a la investigación fisiológica. Estableció un consultorio como neurólogo clínico en 1881. Más tarde, su atención se centró en el problema y estudio de la neurosis, el objetivo de Freud era obtener una teoría completa de la humanidad, esperaba que su estudio de la neurosis al final le proporcionara una clave para el análisis de los procesos psicológicos en general. Murió en Londres en 1939 a la edad de 83 años, después de muchos años de sufrir de un cáncer en el maxilar, gracias a una práctica que actualmente sería considerada como un suicidio asistido por un médico<sup>64</sup>.

Freud describe la naturaleza humana como el resultado de un conflicto entre pulsiones sexuales violentas que tiene gran fuerza en el hombre. Este conflicto tiene su escenario dentro y fuera de la conciencia humana. Si es dentro, provocan sentimientos de culpabilidad, y si es fuera, sufriendo represiones y censuras de la sociedad. La violencia que ejercen el gobierno y las sociedades es física, y la ejercida por la privación sobre las vivencias del inconsciente es psicológica. Este conflicto que sufre el inconsciente es el reflejo del que se da entre la sociedad y el individuo.

---

<sup>64</sup> Cfr. ENGLER, B., *Teorías de la Personalidad*, Mac Graw Hill, México, 41996, p. 31.

Para comprender su teoría nos adentraremos, siguiendo a Feldman, en la explicación de su teoría sobre la personalidad, de la que gran parte se establece en el inconsciente. «El inconsciente porta pulsiones instintivas: anhelos infantiles, deseos, demandas y necesidades que están ocultos de la conciencia, debido a los conflictos y el dolor que causarían si fueran parte de nuestra vida»<sup>65</sup>. Muchas de las experiencias son dolorosas en la vida y el inconsciente ofrece un refugio seguro para tratar de evadir o ignorar tales sucesos. Hay tres componentes esenciales en esta estructura de la personalidad según Freud. Estos componentes son la parte operante de la persona y ofrecen la motivación al hombre para que actúe, ya sea inconsciente o conscientemente.

El primero de estos componentes es el Ello. Si la personalidad sólo consistiera en deseos e instintos primitivos tendría privilegiado el Ello por encima de todo. De hecho esta es la parte innata que no tiene organización. Según lo describe Feldman, el Ello es la parte primitiva, y que está en bastante desorganización, también está con la persona desde su nacimiento. La única finalidad que tiene es reducir las tensiones que se crean por las pulsiones primitivas, relacionadas con el hambre, lo sexual, la agresión y todos los impulsos que son irracionales, la gran parte de esta característica se sitúa en el inconsciente<sup>66</sup>. Estas pulsiones tienen una energía, a la cual Freud llamó libido, pero sobre esto iremos más adelante.

Ante los motivos para actuar que nos presenta el Ello, que de alguna manera es el portador de atender todos los instintos y deseos, Freud ve la necesidad que se establezca el Yo. Éste es el que ayuda a ponerse en contacto con la realidad, «el yo actúa en función del principio de realidad»<sup>67</sup>; por lo tanto la función que desempeña este componente, es restringir la energía instintiva con el fin de conservar la energía del individuo para ayudarlo a integrarse a la sociedad. De la misma manera, le proporciona ayuda para tomar decisiones y encontrar solución a los problemas por medio de la racionalización.

---

<sup>65</sup> FELDMAN, R. S., *Psicología*, McGraw Hill, México, 42002, p. 457.

<sup>66</sup> Cfr. *Ibid*, p. 458.

<sup>67</sup> *Ibid*, p. 458.

El tercero y último componente es el del Superyó, este componente a diferencia de los otros dos es el que sirve como árbitro en los actos de los hombres, es el que muestra lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer dentro de la sociedad<sup>68</sup>:

«De acuerdo con Freud, la estructura de la personalidad que es la última en desarrollarse y que representa lo que la sociedad considera bueno y malo tal como lo transmiten los padres, maestros y otras figuras importantes para la persona»<sup>69</sup>.

Ahora bien, atendiendo a estas características de la personalidad, el hombre mantendrá su actuar según la tendencia que predomine hacia alguna de éstas tres. Ya sea operando instintivamente por el ello, actuando en contraposición del ello que sería el yo, o simplemente actuando en la búsqueda de estar en relación con la sociedad.

### 1.3.1 El hombre movido por los impulsos

Habiéndonos adentrado en la teoría de Freud en la cual el hombre está influenciado a los impulsos sexuales, ahondaremos en la base de esa postura qué son los instintos o impulsos. ¿Qué son para Freud los instintos y los impulsos? ¿Cuál es su finalidad? Freud propone un término *Trieb*<sup>70</sup>, el cual muchos lo han traducido como impulso o instinto. La distinción entre estos dos será que el instinto hace referencia a un patrón innato automático de actividad característico de los animales más que de los humanos, y la palabra de impulso es más apropiada tal vez para la intención de Freud.

De cualquier manera, Freud mantiene la esencia del impulso que está en un principio interior del organismo: «Encontramos, pues, la esencia del instinto primeramente en sus caracteres principales, su origen de fuentes de estímulo

---

<sup>68</sup> Cfr. *Ibid*, p. 458.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 458.

<sup>70</sup> FREUD, S., *Los instintos y su destino*, p. 2040.

situadas en el interior del organismo y su aparición como fuerza constante»<sup>71</sup>. El hombre según esta postura, tiene la necesidad de atender a los impulsos, los cuales nunca desaparecen y siempre están latentes con la misma intensidad. Los impulsos se adhieren a los estímulos para ponerse en acción, la diferencia que hay entre un estímulo y un impulso es que, mientras en el estímulo la fuerza es pasajera, en el del impulso es constante<sup>72</sup>.

Los instintos tienen sus componentes que son: a) por fuente: hace referencia al estímulo o necesidad corporal; b) el propósito: se refiere a su objetivo e intención; c) objeto; es la persona o el ambiente por medio del cual el propósito puede ser satisfecho; d) ímpetu: es la cantidad de energía o intensidad de la necesidad<sup>73</sup>. La importancia de que los instintos o impulsos tengan estas cuatro características, hace referencia a que si sólo se mantienen dos características como fuente e ímpetu, el hombre se arrojaría plenamente a la animalidad, es por eso que Freud mantiene la importancia de los cuatro, para otorgarle más intención racional a su teoría.

Cabe decir que Freud hace la separación de dichos impulsos primitivos: «los instintos del yo o instintos de conservación y el de los instintos sexuales»<sup>74</sup>; esta diferencia consta en que los instintos de conservación son los que el hombre necesita para la supervivencia de la especie. Son aquellos que las ciencias biológicas nos han enseñado a mantener en atención a la procreación para que la especie se mantenga en vida. Ahora bien, este impulso no es porque las ciencias biológicas nos lo enseñaron, sino que es parte fundamental de la personalidad primitiva del hombre. Los instintos sexuales los diferenciaremos porque no tienen una finalidad de conservación, sino más bien de placer. Son muy numerosos, proceden de múltiples y diversas fuentes orgánicas, actúan al principio independientemente unos de otros y sólo después quedan reunidos en una síntesis más o menos perfecta: «el fin al que cada uno de ellos tiende es la consecución del placer de un órgano, y sólo después de su síntesis entran al servicio de la

---

<sup>71</sup> *Ibid*, p. 2041.

<sup>72</sup> Cfr. *Ibid*, p. 2041.

<sup>73</sup> Cfr. *Ibid*, p. 2041.

<sup>74</sup> *Ibid*, p. 2043.

procreación, con los cuales se evidencian entonces, generalmente, como instintos sexuales»<sup>75</sup>. Por lo tanto, para Freud, todo acto lleva inconscientemente un impulso sexual y el hombre está obligado a satisfacer el impulso, para obtener un placer que será el máximo bien para él.

A estos impulsos se les reconoce con el término de libido: «libido es un término de la teoría de los instintos destinados a la designación de la manifestación dinámica de la sexualidad»<sup>76</sup>, la importancia que tiene este término para él es imprescindible ya que si se dejan desapercibidos estos impulsos, los hombres tienen un tipo de neurosis obsesiva. Esta neurosis tiene como objeto principal el poner las reglas que rigen al yo, es decir, todas aquellas que son contrarias a las del ello, o aquellas que van en contra de los impulsos. Ahora bien, cuando un hombre rechaza o reprime estos impulsos la libido del hombre se torna violento contra sí mismo quedando en un momento de lucha interna que en lugar de acercarlo más y más a la realidad y al encuentro con los otros, será en cambio rechazado<sup>77</sup>.

### **1.3.2 La necesidad de la violencia en el hombre**

Tomando de base la teoría de los impulsos de Freud, podemos acercarnos a la necesidad de la violencia. Podemos constatar por medio de esta teoría que cuando un hombre se decide a actuar de una u otra forma es porque en su interior hay muchas motivaciones que lo animan a actuar, ya sea ayudado por el ello, el yo o el superyó. A lo largo de la historia hemos conocido muchas guerras que a nivel mundial o nacional han tomado como principio la individualidad de los hombres para consentir sus impulsos, como el odio, que se crea para instaurar la dominación de la raza, justificándose por otras diferencias como el color de piel o actitudes que no son como la sociedad lo señala.

---

<sup>75</sup> *Ibid*, p. 2044.

<sup>76</sup> IDEM, *Teoría de la Libido*, en *Obras Completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996, p. 2674.

<sup>77</sup> Cfr. *Ibid*, p. 2676.

El primer caso de batalla o violencia se da cuando se establecen normas morales que marcan una pauta de comportamiento para todos, es aquí cuando el hombre se siente agredido porque habrá normas que no le serán aptas para llevar a cabo el consentimiento de los impulsos para obtener placer:

«Se habían prescrito al individuo elevadas normas morales, a las cuales debería ajustar su conducta si quería participar en la comunidad [...] Tales preceptos rigurosísimos a veces, le planteaban complicadas exigencias, una amplia autolimitación, y una acentuada renuncia a la satisfacción de sus instintos»<sup>78</sup>.

Tales normas hacen que el individuo se comporte bien y mal, que son los conceptos que la sociedad ha otorgado para clasificar los actos humanos. Es preciso decir que el hombre siempre va a contener consigo los instintos. Esto es, que el hombre aunque haya sido educado por los mejores grupos sociales con una moralidad intachable siempre va a atender a sus impulsos, el hombre es bueno sólo desde la cuna. El hombre actuará benéficamente porque así se le ha enseñado, pero no está ajeno a que en un tiempo futuro haga caso a complacer sus impulsos y llegue a realizar actos que están etiquetados como malos: «las malas inclinaciones en el hombre son desarraigadas, bajo el influjo de la educación [...] en el hombre así educado vuelve a manifestarse tan eficientemente el mal»<sup>79</sup>. Para Freud, en realidad nunca hay un verdadero y eficiente exterminio del mal, pues las investigaciones que se han hecho con la psicoanalítica demuestran que la esencia más profunda en el hombre consiste en los impulsos, y estos impulsos son iguales y tienden a ciertas necesidades primitivas, estos impulsos no son buenos ni malos en sí mismos, son diferenciados según las necesidades de la comunidad social.

Los hombres cuando aprenden a clasificar sus instintos según se les ha enseñado, sufren de una ambivalencia de sentimientos. Esta ambivalencia hace que el hombre cambie sus sentimientos a los impulsos según los ha clasificado. Así pues, el hombre que es un severo protector de animales, pudo en su infancia haber ido de cacería todas las tardes; y el hombre que es un astuto villano, pudo ser de

---

<sup>78</sup> IDEM, *Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte*, en *Obras Completas II*, p. 2102.

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 2105.

pequeño un infante que no provocó nunca un mal a nadie. Estos resultados hacen ver que para definir a un hombre entre bueno o malo será muy difícil, y Freud afirma que «el hombre en rara vez es completamente bueno o malo; por lo general, es bueno en unas circunstancias y malo en otras»<sup>80</sup>. Para que se pueda dar esta clasificación es necesario hacer uso del intelecto. Con esto no nos referimos a que el individuo racionalice sus pasiones, sino a que el individuo se va a servir de la ambivalencia para poder adaptarse a la sociedad.

Habiéndonos acercado a la necesidad de la violencia en el hombre, ahora nos acercaremos al por qué de la guerra. Todo tiene su comienzo en la búsqueda del derecho y del poder, es una ley que está inscrita en lo más íntimo del hombre. Todos los hombres reaccionan de la misma forma ante un conflicto donde se desea instaurar el poder: «los conflictos de interés entre los hombres son solucionados mediante el recurso de la fuerza»<sup>81</sup>. Esta reacción, es la misma que utilizan los animales, es el medio que utiliza el reino animal. El hombre en todas las épocas ha querido instaurar su dominio haciendo uso de sus impulsos primitivos. Cuando el hombre desea instaurar su poder, trata de complacer dos impulsos que son el egoísmo y el odio. Estos dos impulsos son los que han llevado a los hombres a que hagan un progreso de su poder.

En los primeros tiempos se instauró la fuerza muscular, esto hacía que los hombres que tenían el mayor dominio sobre los otros era evidentemente, el que tenía mayor fuerza física. Cabe destacar que en aquellos tiempos las guerras eran hombre contra hombre, frente a frente, y tenían como fin de defender la supervivencia de cada clan o la supervivencia del propio hombre. El egoísmo y el odio nunca tuvieron fin, en cambio, cada vez parecía que el complacer estos impulsos incitaba al hombre a buscar el poder con más fuerza. Esto hizo que la fuerza muscular fuera reemplazada por herramientas, las cuales hacían que los instintos de odio y egoísmo se instauraran más rápidamente, y en consecuencia el poder se obtenía eficazmente porque triunfaba aquel hombre que tuviera las

---

<sup>80</sup> *Ibid*, p. 2105.

<sup>81</sup> IDEM, *El porqué de la guerra*, en *Obras Completas* III, p. 3208.

mejores armas o las sabía emplear con mayor facilidad<sup>82</sup>, esto tenía como finalidad obtener mayores terrenos de dominio y no se conformaba con defender la raza, sino que ya en este giro de la fuerza dominaban intereses económicos y políticos.

Intelectualmente la fuerza volvió a mutar, esto logró un beneficio mejor para los hombres que complacían tales impulsos. Cuando se vencía a un enemigo el hombre se comenzó a dar cuenta que tal hecho le ayudaba a protegerse de los enemigos, porque la derrota servía de escarmiento para los demás. Sabía que cuando se alcanzaba la derrota de un enemigo era difícil que otra vez quisiera conseguir la revancha, y los demás tomarían su distancia para con él. Esto hacía más claro y eficaz el poder por el cual se pretendía dominar. El consentir los impulsos no termina aquí, cabe mencionar que el ver a un enemigo aniquilado proporciona un inmenso placer, ya que el hombre se ve libre de aquella amenaza representaba tal enemigo<sup>83</sup>.

Ahora bien, Freud hace referencia a una sociedad libre de toda violencia, una sociedad donde la justicia y el respeto es la base de los hombres, donde «la violencia es vencida por la unión; el poderío de los unidos representa ahora el derecho, en oposición a la fuerza del individuo aislado»<sup>84</sup>. El derecho es el poderío de una comunidad, donde sus reglas van dirigidas al individuo que esté en contra de los acuerdos tomados por la comunidad. Si este logro fuera posible, tendría que ser algo duradero y estable, esto nunca se ha visto, y es imposible lograrlo. Tal sociedad donde el hombre se esfuerce por aniquilar sus impulsos y cumplir leyes marcadas por una comunidad, no existe. Esto siempre caería en un círculo vicioso, porque cuando un hombre logre estar en un cargo donde se le facilite obtener el poder, es predecible que la satisfacción de sus impulsos lo animará para conseguir la dominación de los demás «el primero que se sintiera más fuerte trataría nuevamente de dominar mediante su fuerza, y el juego se repetiría sin cesar»<sup>85</sup>. Teóricamente es una buena solución, pero en la realidad nunca se podrá lograr,

---

<sup>82</sup> Cfr. *Ibid*, p. 3208.

<sup>83</sup> Cfr. *Ibid*, p. 3208.

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 3209.

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 3209.

porque la comunidad no está compuesta de forma igual en la fuerza, siempre hay una condición dispar, entre hombres y mujeres, hijos y padres, vencedores y vencidos. Esto trae como consecuencia que la distribución del poder sea desigual, por lo tanto las leyes serán hechas por y para los dominantes<sup>86</sup>.

Ahora bien, si para Freud el hombre y sus instintos no son buenos ni malos, y es la sociedad la que establece los términos de bueno y malo a su conducta ¿cómo explica la violencia en el hombre? Para dar respuesta a esta pregunta es necesario reconocer lo que anteriormente se señaló en relación con las tres categorías psíquicas: el ello, el yo y el superyó. Hay que tener en cuenta, que para Freud, las primeras experiencias de la vida son muy significativas, y es precisamente en los primeros años de la infancia que el superyó se va formando, así podemos seguir la relación del origen de la violencia: la primera, que en el principio de la violencia hubo una ausencia de instancias externas al sujeto capaces de formar de manera eficiente la instancia del superyó, es decir, que faltaron normas, valores y reglas capaces de regular el comportamiento del individuo, o lo que es lo mismo, se tiene un superyó debilitado frente al ello.

Una segunda explicación podría ser que, en lugar de una ausencia de instancias formadoras del superyó, estas hubieran ejercido una fuerte presencia en el sujeto, de tal manera que las normas reguladoras de la conducta están fuertemente introyectadas ejerciendo una represión capaz de someter las fuerzas instintivas del ello, creando en el individuo una sensación de opresión. En este caso, la violencia ejercida se podría explicar como una reacción inconsciente de rebeldía contra aquellas figuras de autoridad (padres, maestros, instituciones religiosas, etc.) que se hallan representadas en esas normas reguladoras de comportamiento y hacia la que el sujeto proyecta inconscientemente un rechazo encubierto con el fin de liberarse de esa opresión.

La tercera explicación que proponemos, es que la violencia puede ser el resultado del ejercicio del instinto de conservación. En este caso, la violencia puede entenderse como un mecanismo de defensa que busca preservar la conservación

---

<sup>86</sup> Cfr. *Ibid*, p. 3209.

de la especie y la propia. En cualquiera de los casos, habrá que acudir a aquellas experiencias infantiles que pudieran ocasionar algún trauma psíquico o la insatisfacción de impulsos y deseos, pero sobre todo, a los antecedentes sociales y familiares del individuo, pues son precisamente estos los que, como figuras de autoridad contribuyen profundamente en la formación del superyó.

# **CAPÍTULO**

## **II**

### **EL RELATIVISMO Y LA MUTACIÓN DE LOS VALORES COMO CAMINO A LA VIOLENCIA**

En este segundo capítulo encontraremos el camino del relativismo que el hombre se ha forjado para justificar sus actos. La violencia estará justificada y por lo tanto, cada hombre podrá comportarse de la manera que desee. La pérdida de fundamentos absolutos será una de las raíces para que el hombre comience a establecer sus propias reglas morales individuales.

Por medio del antropocentrismo el mismo hombre ha abierto un sendero para fundamentar sólidamente en la razón todo cuanto acontece, así, todo conocimiento estará sostenido sólo y nada más por la razón. El hombre al apropiarse de la razón, comienza a sentirse dueño de sí mismo, y concibe la idea que con su solo raciocinio puede optar por el bien propio y el de sus semejantes. De esta manera, el hombre moderno coloca a un lado los principios propuestos en la etapa medieval y rechaza los fundamentos absolutos que se habían tenido. Al no existir un referente absoluto en que fundamentar una ética universal, el hombre ya no se verá sujeto a una moral religiosa, sino a una moral relativa y hecha a su medida.

La desvalorización de estos fundamentos hace que el hombre muestre un rechazo ante cualquier norma o prescripción que le indique una forma de actuar. Si señalamos que el relativismo surgió como rechazo de un absoluto, entonces es erróneo afirmar que existe una verdad, pues si la razón del hombre es el fundamento para cualquier verdad, esta puede ser diversificada. Ahora bien, si esto es posible, entonces la violencia, las injusticias, los abusos, las guerras quedan justificadas, ya que el hombre posee las razones que las validan, y al no existir un absoluto ético o moral como referente, tendrán que ser aceptadas por los demás hombres también como válidas.

Comenzaremos este capítulo exponiendo el pensamiento de René Descartes, ya que a partir del método de la duda metódica, el hombre se sintió libre al desafiar los supuestos éticos y morales sostenidos por la tradición, haciendo del pensamiento o la razón el único camino para encontrar un absoluto válido para él, y por lo tanto, cada hombre también puede someter a juicio los principios tradicionales y optar por los que más le hayan convencido.

Encontraremos después los principios del relativismo propuestos por el sofista Protágoras. Su pensamiento encamina al hombre a presentarse como el fundamento de la realidad, siendo el único supuesto para interpretarla. Posteriormente, el pensamiento de Schopenhauer pone de manifiesto que el hombre actúa siempre en función de su representación. Debido a esto, cada hombre tiene una representación diferente, ya que la realidad nunca se podrá captar tal cual es. El hombre que hace conciencia de que su representación no es la concepción verdadera de la realidad, notará que su existencia está apegada a la voluntad del mundo la cual es dolorosa y conflictiva<sup>87</sup>. El supuesto de la representación de cada hombre justifica su manera de actuar, y por consecuencia no se alcanza ninguna virtud o fundamento capaz de normar al hombre.

Montesquieu afirma la necesidad de constituir un estado en el cual se fijen leyes que ayuden a los hombres para regirse justamente. Él concibe en el hombre un sinfín de maneras de actuar, donde los conceptos «bueno» y «malo» pueden cambiar según cada persona, y por lo tanto, es preciso que un estado determine el sumo bien de los hombres. Esto se alcanza en un sistema democrático donde cada hombre cede sus derechos al estado y así, este a su vez, defiende los derechos de cada hombre, ya que en sí mismo éste no es capaz de ser justo para con los demás.

También existe la propuesta de una ética utilitarista que decide un bien elegido por la mayoría y que a la vez sea capaz de desempeñar la mayor utilidad ante la comunidad. Evidentemente, esta postura afirma un concepto antropológico muy distante al sostenido por la metafísica, la cual llegará a su fin gracias a los movimientos filosóficos, culturales y científicos surgidos durante los siglos XIX y XX.

---

<sup>87</sup> Cfr. SCHOPENHAUER, A., *El amor y otras pasiones*, Diana, Madrid, 2001, p. 104.

El antropocentrismo llega a su mayor expresión, el pensamiento ateuista rechaza una moral religiosa y el antropocentrismo establece una moral cultural que se contrapone con la búsqueda de una ética universal y un bien absoluto.

## **2.1 La caída de un solo absoluto ante una moral provisional**

En la época actual se gesta una diversidad de opiniones que ponen en tela de juicio la posibilidad de establecer un principio sólido donde el hombre pueda optar por una ética universal capaz de regular a todos por igual. A lo largo de la historia se ha preferido por varios principios base, el más conocido es el principio de la metafísica. Ésta fue la disciplina más relevante en la escolástica, mientras que la religión cristiana proponía las normas morales a seguir en mundo predominantemente cristiano. Dicha moral estaba en relación con el concepto que se tenía del mundo y que se basa en la revelación bíblica, ya que «los cristianos descubren la fe como principal dimensión humana»<sup>88</sup>. Dicho de otro modo, en un mundo cuya visión cultural, filosófica y religiosa se impregnaba de la doctrina cristiana, el fundamento último de todo es el Ser que al mismo tiempo es el Creador de todo cuanto existe. Este Ser posee las cualidades de perfección en plenitud y es este mismo Ser el punto de referencia fundamental para regular los actos humanos.

En la época moderna y contemporánea se cuestionará la idea de Dios y la religión como fundamento ético y moral llegando a considerarlo no válido como tal. Se desecha la teoría de que existe algo Divino o Eterno que sea capaz de dar fundamento a todas las cosas y, en consecuencia, se derriba la ética fundamentada en la idea de Dios. Anteriormente, en la Edad Media la naturaleza humana se fundamentó en los principios de las Sagradas Escrituras, donde se afirma el creacionismo por parte de un Dios que ha creado a los seres humanos a su imagen y semejanza (Gn 1, 27). Al atender a las Escrituras en un mundo cultural y religioso de sello cristiano, se siguió en consecuencia el establecimiento de una ética

---

<sup>88</sup> Cfr. ESCOBAR VALENZUELA, G., *Curso de filosofía*, McGraw Hill, México, 2005, p. 15.

universal reguladora de los actos de todos los hombres que salvaguarda el bien para el propio hombre y para los que lo rodean. Esta propuesta ética enfatiza el comportamiento bondadoso con los demás y tiene como modelo la revelación en Jesucristo.

En la Edad Media surgió el debate sobre la distinción y orden de jerarquías entre la metafísica y la teología, en especial en la escolástica. En esta época se buscó una conciliación entre la filosofía antigua y la doctrina religiosa, de esta manera, tomando a Dios como el fundamento absoluto del mundo, sus atributos constituyeron el principio de la ética entre los hombres asumiendo elementos de las doctrinas clásicas de la felicidad y uniéndolos a la revelación cristiana, especialmente según la normativa recogida en los mandamientos.

Pero en la Edad Moderna este sistema ético sufrirá un cambio al elaborar los filósofos éticos modernos una propuesta ética basados principalmente en el mundo antiguo y con algunos elementos heredados de la Escolástica medieval, convirtiendo al hombre por su razón en el ser más perfecto y capaz para regirse. Uno de los exponentes de este nuevo sistema ético es Descartes, quien en su obra *Discurso del método* da la primacía al pensar y luego al existir<sup>89</sup>. Celebre es su frase «*cogito ergo sum*» o lo que sería igual «yo pienso, luego existo»<sup>90</sup>.

René Descartes nació en Haye, el 31 de marzo de 1596, era de familia noble. Fue muy pronto enviado al colegio jesuita de *La Flèche*, en Anjou, ahí recibió una sólida formación filosófica y científica que abarcaba seis años de estudios humanísticos y tres de matemáticas y de teología. Aquella enseñanza estuvo inspirada en los principios de la filosofía escolástica. Sin embargo, Descartes abandonó desorientado el colegio de *La Flèche* ante una crisis entre el saber o no saber verdaderos, entre ciencia o religión. Después continuó sus estudios en la universidad de Poitiers donde obtuvo el bachillerato y licenciatura en derecho. Debido a que continuó con una gran confusión espiritual y cultural, decidió dedicarse a la carrera de las armas. Participó durante la Guerra de los Treinta Años, en la

---

<sup>89</sup> Cfr. GONZÁLEZ FRANCO, A., *Filosofía Moderna* (Apuntes de clase), Seminario de San Juan de los Lagos, 2010.

<sup>90</sup> DESCARTES, R., *Discurso del Método*, Porrúa, México, 2006, p. 24.

batalla contra España en la lucha de la libertad de los Países Bajos. Sin embargo, nada impedía a Descartes seguir escribiendo y reflexionando a pesar de las numerosas polémicas que suscitaban sus escritos de metafísica y de temas científicos. Descartes murió el 10 de Febrero de 1650, después de una semana durante la que estuvo enfermo de pulmonía<sup>91</sup>.

Descartes desarrolló un método filosófico y científico con el cual poder buscar un principio sólido que proporcione seguridad y poder así fundamentar la realidad. En su *Discurso del método*, donde rompió claramente con la escolástica que se enseñaba en las universidades, propone la duda metódica, la cual consiste en dudar decididamente de todo con el fin de encontrar verdades totalmente ciertas sobre las cuales no sea posible dudar en absoluto. Estas verdades deberán ser tan evidentes que permitan fundamentar el edificio del conocimiento con completa garantía. En este método Descartes rechazó todo aquello que se ofrecía como verdadero: «quería rechazar lo que me ofreciera la más pequeña duda para ver si había encontrado algo indubitable»<sup>92</sup>, y empezando por dudar de los sentidos, llegó a crear un primer principio que le otorgara la firmeza deseada para su nueva filosofía: «pienso, luego existo», a partir del cual establece también la existencia de Dios. No afirma con esto que el pensamiento sea la causa del ser, sino que el hecho de pensar me revela que existo. El pensar es la cualidad universal que puede experimentar cualquier hombre. Al pensar comprobamos nuestra existencia, pero no podemos fundamentar la existencia de ningún otro ser irracional, pues con este principio sólo se puede mantener el propio ser y existencia del hombre que razona pero no de aquel ser que es irracional<sup>93</sup>.

Es difícil construir una metafísica basada en los supuestos que Descartes escogió para fundamentar las respuestas de su duda metódica. De hecho, en el *Discurso del método*, realiza una rotunda crítica de las ciencias y de la filosofía escolástica de su tiempo. En la segunda parte de esta obra, es donde Descartes estableció la duda metódica para llegar a la verdad, pero explica en la tercera parte

---

<sup>91</sup> Cfr. REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico II*, pp. 308-311.

<sup>92</sup> DESCARTES, R., *Discurso del Método*, p. 23.

<sup>93</sup> Cfr. GONZÁLEZ FRANCO, A., *Filosofía Moderna*.

que mientras se dedica a dudar de todo, tiene que crear una moral provisional que rijan su vida. La primera norma de esta moral provisional consiste en obedecer las costumbres y las leyes del país<sup>94</sup>; la segunda consiste en conseguir evidencias para elegir aquellas opiniones que son dudosas y así poder optar por la que sea cierta<sup>95</sup>; la tercera es confiar más en nuestro entendimiento que en nuestros deseos, pues es más probable que el deseo nos engañe mostrándonos una bondad errónea, pero el entendimiento siempre nos mostrará lo certero de algo con evidencias; y la cuarta norma consiste en optar por la única misión que tiene el hombre, que es cultivar la razón<sup>96</sup>.

Es aquí donde la metafísica alcanza el dualismo cartesiano. Descartes asume que el hombre a través de la «res extensa» tiene percepciones y sentimientos. Por su parte, la «res cogitans» piensa, reflexiona, razona e imagina, pero necesita de un cuerpo para que el alma pueda interactuar con el mundo exterior. Por consiguiente, la realidad a la que tiene que ajustarse para orientarse ya no es la naturaleza, sino la conciencia. La más firme realidad es sólo pensamiento y, sólo en él, encontrará la verdad más firme que ya no está en las cosas, ya que su conocimiento es dudoso, sino en la conciencia, que es la única realidad que aprobó la duda al presentarse con claridad y distinción. Así el hombre puede comprobar su existencia pensando, pues ésta es la única afirmación certera que Descartes reconoce como fundamento evidente. Pero además del pensamiento que realiza el yo, el hombre encuentra ideas, que son el objeto del pensamiento: «Dios nos dio una luz natural para distinguir de lo verdadero o de lo falso»<sup>97</sup>.

Ahora bien, si Dios nos ha dado una luz para distinguir entre lo verdadero y lo falso, ¿por qué el mismo Descartes construye una moral provisional para juzgar la tradición? ¿Se puede suponer que con la ayuda de esa idea, que Dios pone en los hombres, será posible llegar a la verdad? Lo cierto es que si se atiene a la teoría que propone Descartes se puede caer en el relativismo, pues en el racionalismo

---

<sup>94</sup> Cfr. DESCARTES, R., *op. cit.*, p. 19.

<sup>95</sup> Cfr. *Ibid*, p. 20.

<sup>96</sup> Cfr. *Ibid*, p. 21.

<sup>97</sup> *Ibid*, p. 21.

cartesiano el pensamiento recae sobre las ideas que son representaciones de la realidad y no sobre las cosas, como sostenían los filósofos anteriores.

Aunque Descartes distingue en su meditación tres clases de ideas (adventicias, facticias e innatas), únicamente las innatas pueden servir como fundamento de otras realidades, pero ¿cómo se puede tener la certeza de que existe algo aparte de mi pensamiento, otras realidades extramentales sobre las cuales poder fundamentar la moral? ¿Cómo asegurar que todos los hombres poseen la misma idea innata sobre la cual poder basar la misma moral? Ahora bien, si no existe una realidad extramental sobre la cual poder justificar la moral, el hombre podrá instaurar la moral que más le convenga en la realización de sus actos. De hecho, si Descartes se basa en una moral provisional, ¿quién o qué garantiza que esta moral provisional le sirvan como base sólida para encontrar el verdadero presupuesto de una realidad firme? La razón, o lo que es lo mismo en el sistema cartesiano, el yo como fundamento de la realidad, abre la posibilidad de que los conceptos de bondad o maldad cambien de sentido, pues así el hombre en la búsqueda de lo verdadero puede establecer los supuestos de la moral que le ayuden a identificarse con la verdad que desea.

Los fundamentos que propone Descartes para encontrar la realidad son dos: la razón o pensar, y Dios. Ya se ha mencionado a Descartes como el crítico de la metafísica, pero al pretender encontrar un fundamento firme derivó su pensamiento en un dualismo de la realidad. Ahora bien, Descartes al avanzar hacia una nueva concepción -moderna- de la subjetividad, dejó una ética frágil que abre una perspectiva científica y moral que señala un nuevo sujeto autorresponsable que no coincide con los viejos esquemas donde existía una base universal sólida. Al centrar la realidad en la subjetividad, es posible encontrar cada uno, al margen de dogmas y fundamentos únicos, su propio camino moral en la vida. El individuo se convierte así en el sujeto de la moral.

La pieza clave del sistema cartesiano es la demostración de la existencia de Dios. El fundamento del pensar que sostiene al ser, sólo se funda en Dios, y Dios sólo se entiende por el pensar o la razón:

«Quise saber dónde había aprendido a pensar en algo más perfecto que yo y conocí con toda evidencia que ésta era la obra de una naturaleza o esencia más perfecta que la mía [...] La única solución posible era aquella idea hubiera sido puesta en mi pensamiento por una esencia más perfecta que yo y que encerrara en sí todas las perfecciones de que yo tenía conocimiento»<sup>98</sup>.

Tener dos fundamentos que den validez a la realidad y que de una u otra manera se fundamentan entre sí es no tener ningún fundamento porque caemos en un círculo vicioso: la existencia Dios se fundamenta con las ideas innatas, y éstas a su vez se fundamentan en la existencia de Dios. Descartes ha realizado una petición de principio.

Cuando Descartes desarrolla su pensamiento bajo la tutela de la moral provisional acaba con el dogmatismo y rehabilita el juicio personal y la libertad interior. De este modo, los otros hombres pueden hacer lo mismo y así, la misma ética que regula el comportamiento de los humanos puede ser establecida provisionalmente, pues con el giro subjetivista que inaugura Descartes se da la toma de conciencia de que es en el propio yo donde se desarrolla la justificación principal de todo lo demás. En este sentido, la violencia y el uso del poder pueden ser aceptados partiendo del juicio que se fundamenta en la reflexión sobre sí mismo.

Cabe la posibilidad de que cada hombre conciba los conceptos de bueno y malo de diferente manera, incluso, si cada hombre adquiere una moral provisional para llegar a la verdad u obtener felicidad. Así pueden encontrarse sociedades caóticas, abiertas a guerras interminables entre los hombres, pues todos tendrían justificaciones benéficas según la toma de conciencia de la bondad moral que se ha fundamentado en el propio sujeto gracias al relativismo inaugurado por el racionalismo de Descartes.

---

<sup>98</sup> *Ibid*, pp. 24- 25.

## 2.2 El relativismo como fin de la ética

El problema con el que se puede encontrar el hombre una vez que se han puesto en tela de juicio las verdades o la moral que se le ha enseñado, es si él mismo puede ser la base de una ética universal. Desde antiguo había pensadores que opinaban que el hombre era el poseedor de los fundamentos últimos, tal es el caso de Protágoras, el sofista nació en Abdera en la década de 491 al 481 a.C. y falleció en ese mismo siglo. Su célebre frase fue «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son aquello que son, y de las que no son aquello que no son», ha recibido diferentes interpretaciones, una de las más comunes es precisamente aquella que sirve como fundamento del relativismo. Esta postura sostiene como único criterio de referencia al hombre, al hombre individual. Así este juicio lleva a negar la posibilidad de un absoluto y coloca al frente un sinfín de propuestas en las que cada una puede reclamar validez en sí misma.

Para Protágoras todo es relativo, no existe una verdad absoluta, y tampoco existen valores morales absolutos<sup>99</sup>. Este relativismo consiste en que el hombre escoja sus bienes pero en función a su utilidad: el bien será mayor en cuanto más útil sea para el hombre. Por lo tanto, la violencia para Protágoras puede ser justificada por el hecho de ser útil: si un hombre actúa violentamente atacando a los demás y dañándolos queda justificado porque él así ha percibido la bondad de ese acto, y si otro hombre juzga y condena la violenta acción del primero, también queda justificado, porque no hay una sola verdad para los hombres, pues cada uno posee su propia verdad.

Esta postura lleva a un relativismo total, como es el caso de Arthur Schopenhauer, nacido en Danzig en 1788. Destinado al comercio por su padre, Schopenhauer decidió dedicarse a los estudios y se matriculó en la universidad de Gotinga, donde fue alumno del escéptico G. E. Schulze, autor del *Enesidemo*. Por Consejo de Schulze, Schopenhauer estudió a Kant y a Platón. En 1811 se trasladó a Berlín, donde escuchó las lecciones de Fichte con desagrado. Más tarde, en 1813 se licenció en filosofía por la universidad de Jena, con la tesis *Sobre la cuádruple*

---

<sup>99</sup> Cfr. GONZÁLEZ FRANCO, A., *Filosofía Moderna*.

*raíz del principio de razón suficiente.* Hombre muy culto y gran viajero, Schopenhauer huyó de la epidemia de peste que había estallado en Berlín y se estableció en 1831, en Francfort, donde permaneció hasta su muerte el 21 de Septiembre de 1860<sup>100</sup>.

Al inicio de su obra principal escribe: «el mundo es mi representación»<sup>101</sup>. Este pensador instaura esta frase como única verdad válida entre todos los hombres, seres que son pensantes. Sólo el hombre puede llegar a la consciencia abstracta. Es entonces cuando el hombre se da cuenta que todo lo que conoce en realidad no lo conoce, porque ha llegado a saber que el mundo circundante sólo existe como representación, siempre y únicamente en relación a otro ser que percibe, es decir, con él mismo.

Para Schopenhauer nuestro mundo está hecho del mismo material que el de los sueños, el «Velo de maya» de los hindúes. Como el mundo es una representación nuestra, ninguno de nosotros puede salir de sí mismo y ver las cosas tal y como son, pues todo lo que conocemos se encuentra dentro de nuestra conciencia<sup>102</sup>. La individuación es un fenómeno que surge por la virtud del espacio y tiempo, que son formas de todos los objetos en la facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos es un mero fenómeno, es decir, que existe sólo en la representación de nuestra conciencia. Por lo tanto, todo lo que existe sólo se conoce y percibe en función del sujeto. Se puede decir que el hombre construye la idea de la realidad según desee, así, el hombre será el único supuesto absoluto para definir cómo es la realidad. Y dado que cada hombre puede obtener diferente percepción del mundo, se abre un sinfín de posibilidades en cuanto a la representación del mismo.

Ahora bien, si se acepta que cada hombre puede llegar a poseer su propia representación del mundo, entonces puede justificarse la violencia y el abuso del poder, porque cuando un hombre actúa violentamente puede ser producto de la

---

<sup>100</sup> Cfr. REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, p. 208.

<sup>101</sup> SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 1997, p. 19.

<sup>102</sup> Cfr. GUTIÉRREZ LIMÓN, I., *Filosofía Contemporánea* (Apuntes de clase), Seminario de San Juan de los Lagos, 2011, p 33.

representación de un mundo violento y ha tenido como consecuencia que comportarse de esa manera. Ante esta situación, ningún hombre podría enjuiciar a otro hombre, pues las leyes y la moral no encontrarían un fundamento en la realidad, ya que ningún hombre tiene acceso para conocerla, por tanto, nadie puede ver las cosas tal cual son, y así, el hombre no puede dictar lo que está bien o lo que está mal.

Schopenhauer con su teoría de la representación, elimina la ética y la moral fundamentadas en la razón, como se hiciera en el sistema cartesiano, estas son ideas que los hombres establecen pero en definitiva no tienen ninguna solidez:

«La idea que se tiene de la virtud es estéril, y no puede servir más que de instrumento [...] Esperar que nuestros sistemas de moral y nuestras éticas puedan formar personas virtuosas, nobles y santas, es tan insensato como imaginar que nuestros tratados de estética puedan producir poetas, escultores, pintores y músicos»<sup>103</sup>.

La virtud no se enseña, y los únicos fundamentos que tiene toda acción humana y todos los motivos posibles, sólo se relacionan con el egoísmo, la perversidad y la conmiseración<sup>104</sup>. El primero se refiere a que el hombre sólo quiere su propio bien y no tiene límites. El segundo se refleja en el mal ajeno y llega hasta la suma crueldad, y el tercero quiere el bienestar del prójimo llegando hasta la generosidad, la grandeza del alma. Estos tres fundamentos son los únicos por los cuales el hombre puede operar y por lo tanto, las acciones humanas están insertas en alguno de estos tres.

Estos elementos son los que determinan al hombre en su manera de actuar. Si se mueve por el lado del egoísmo, el hombre tiende a valorar a su semejante o al objeto por el beneficio utilitarista que pueden proporcionarle: «siempre es nuestra primera idea, saber si tal hombre puede sernos útil para algunas cosas. Si no puede servir ya no tiene ningún valor»<sup>105</sup>. Es por esto que Schopenhauer alude al motivo que, por naturaleza, el egoísmo no tiene límites y el hombre no tiene más que un

---

<sup>103</sup> SCHOPENHAUER, A., *El amor y otras pasiones*, p. 95.

<sup>104</sup> Cfr. *Ibid*, p. 95.

<sup>105</sup> *Ibid*, p. 96.

deseo absoluto: conservar su existencia librándose de todo dolor y de toda privación.

Ahora, si el hombre es egoísta se debe a que la esencia del mundo es una voluntad de la cual el individuo sólo puede alcanzar la representación. La esencia de la voluntad del mundo es conflictiva y con desgarramiento, y por lo tanto es dolor. Cuando el hombre alcanza la más alta sabiduría, que es descubrir esta voluntad del mundo, puede alcanzar la tercera característica del actuar humano que es la compasión y trata de ayudar a los demás para que ellos también capten la representación de un mundo que tiene sólo una voluntad y que sufre también las consecuencias de la violencia, del dolor y de la angustia:

«Ese hombre que ha llegado hasta el punto de reconocerse a sí mismo en todos los seres, considera como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo que vive, y debe apropiarse el dolor del mundo. Ninguna angustia le es extraña. Todos los tormentos que ve y raras veces puede dulcificar todos los dolores que oye referir, hasta los mismos que él concibe, hieren su alma como si fuese él la propia víctima de ello»<sup>106</sup>.

Ayudados por este principio, si el hombre se representa una voluntad negativa del mundo, actuará en la perversidad, que es la segunda característica que determina el actuar del hombre, manteniéndose en una angustia por la existencia humana, donde se instaura una moral por lástima, y por consecuencia sólo es aplicable a los seres racionales, pues son los que pueden devolverse los bienes entre sí. Ahora bien, como ya lo mencionábamos anteriormente, el hombre debe obtener la resignación aceptando la voluntad del mundo. Para lograr esto tiene que renunciar a la ilusión que se posee por la vida individual y dejar de ser esclavo del egoísmo. Sólo así desistirá de ser perverso entregado por la violencia de su voluntad y de sus deseos o tormentos continuos y devoradores para mantenerse en la contemplación de lo bello o de las artes.

Aunque Schopenhauer sostiene que la compasión es la verdadera base de la moral y del amor, en su teoría acerca del comportamiento del hombre sostiene la representación del mundo como doloroso, como un sitio en el cual unos cuantos

---

<sup>106</sup> *Ibid*, p. 104.

devoran a los otros, donde la violencia y la injusticia predominan y la vida de cada ser no tiene significado y termina de manera inevitable en la muerte. Ahora bien, si cada hombre posee una representación del mundo, ¿es posible una representación de un mundo pacífico? ¿Puede surgir una representación de un mundo cuya voluntad es paz y que lleve a un comportamiento armonioso y amoroso con los demás? Aquí se encuentra una de las causas por las que se puede acusar a Schopenhauer de justificar el relativismo, pues si el hombre se comporta según la representación que posee del mundo, en consecuencia sea cual sea su comportamiento, violento o no violento, quedará justificado, ya que su juicio sobre el mundo lo respaldará.

Si se opta por esta postura, no se puede establecer una categoría de los actos como buenos y como malos, ya que cada hombre posee su propia representación. Así el hombre no es libre de realizar acciones que puedan catalogarse como morales o inmorales, éticas o antiéticas, pues éstas serán benéficas o serán amenazadoras para los hombres. Ahora bien, en un mundo donde son tan diferentes los humanos entre sí, ¿cómo garantizar que la «Voluntad», como fenómeno sin inteligencia, impersonal y sin objetivos sea la garantía de una identificación en sufrimientos y alegrías? Para Schopenhauer la compasión es la base de la moral y del amor y no la razón. Al herir a otro estoy haciendo un daño a mi propia raíz, pues todos poseemos un principio común: la «Voluntad». Sería un error querer justificar el relativismo moral a partir de la afirmación de que cada hombre posee su propia representación, pues para el mismo Schopenhauer la condición primera para que pueda haber ética es la aseidad de la voluntad, pues sólo a partir de ella pueden ser posibles los dos pilares fundamentales: la libertad y la responsabilidad.

### **2.3 Una ética basada en el interés personal**

Una vez rota la unidad cultural y filosófica que reinaba en la Edad Media se desmorona el edificio teórico que servía como referente absoluto. Posteriormente,

con la Ilustración se impone la primacía de la razón como único elemento fiable de verificación, de la cual no se escapan los valores. Ésta será una época de progreso científico y cultural en la cual se establecen normas y métodos de acuerdos sociales para instituir parámetros de justicia y señalar así una pauta de comportamiento para los hombres. Con el nacimiento del concepto de Estado, surgirán diversos pensadores que centrarán su reflexión en la constitución y función del mismo, sobresaliendo las consideraciones acerca del papel para aplicar las normas que los mismos hombres habían considerado aptas para la conformación de la sociedad. Las formas primitivas de poder fueron cayendo, tal es el caso de la monarquía, cuyo poder se basaba en un conjunto de normas y leyes que tenían como objetivo la expansión del reino y muy pocas veces tenía como fin el bien de la comunidad.

Con el nacimiento del Estado moderno y la aparición de la democracia como sistema de gobierno, se forjó un sentido legislativo donde todo hombre salía del individualismo y ejercía un papel más activo y responsable en la estructura del Estado. El hombre, que en tiempos anteriores era oprimido por el yugo de la esclavitud, ahora se encuentra libre y capaz de expresar lo que juzga bueno ante la sociedad. La Ilustración señaló como fundamento valedero a la razón<sup>107</sup>, como base esencial de todo hombre, y éste, emitiendo su juicio forjó una ética que le justificara relativamente sus actos. El problema parecía haber encontrado una solución y apreciaba al Estado como un pilar correcto para deshacer la injusticia y la corrupción.

Carlos Luis de Secondat, más conocido como barón de la Bréde y de Montesquieu, muestra claramente que dentro del mismo estado es inevitable la violencia, que puede expresarse también como una forma de corrupción. La democracia puede tornarse corrupta y como tal, caería en dos excesos que se deben evitar: «el de la desigualdad, que la convierte en aristocracia o la lleva al gobierno de uno sólo, y el de una igualdad exagerada que la conduce al despotismo, como el despotismo acaba por la conquista»<sup>108</sup>. Ahora bien, para evitar estos dos

---

<sup>107</sup> Cfr. GONZÁLEZ FRANCO, A., *Filosofía Moderna*.

<sup>108</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 2001, p. 104.

excesos, Montesquieu señala que el único método que los hombres tienen para regular sus actos es la instauración de leyes entre iguales. La naturaleza de todos los hombres es igual, nacen iguales. Esta igualdad se mantiene por las leyes, ya que sin ellas, la sociedad haría que el hombre la pierda<sup>109</sup>.

Cuando el hombre ejerce su papel de ciudadano se sujeta a las leyes, pero también puede pretender desempeñarse como magistrado o senador con la capacidad de imponer o mantener normas para él y para los demás. Es en este punto donde el pueblo puede llegar a expresar una especie de celos hacia el gobierno que ha escogido para que lo gobierne y derivar a una enemistad con el mismo: «Celoso de los magistrados, acaba por encelarse de la magistratura; enemigo de los gobernantes, no tarda en serlo también de la constitución»<sup>110</sup>. Si el hombre apela sólo a sus intereses como los únicos referentes para su actuar, forzará a la sociedad para que la ética sea propicia a sus deseos. Pero la existencia de las leyes garantiza la búsqueda de una igualdad en el comportamiento al pretender regular los actos, pues ante la ausencia de un cuerpo jurídico, cada hombre se regiría según le conviniera a su interés.

Entonces, ¿podríamos decir que la violencia está permitida en un gobierno que no sea democrático? En un estado donde las leyes no existen o no están correctamente planteadas, el hombre puede relativizar el poder y manipular la moral y la ética. Ante la ausencia de leyes que garanticen la igualdad entre los hombres, el individuo puede percibirse como desigual ante los demás, y así podría manifestarse de forma violenta contra ellos para reclamar una igualdad que advierte no poseer, o también, puede apreciarse con una igualdad exagerada y buscar convertirse en un juez de los demás para alcanzar un bien propio. Por eso, es preciso que el Estado no caiga en los excesos antes señalados (aristocracia y despotismo), y legisle en beneficio de los ciudadanos administrando justicia y orden.

Si fuera el hombre y no el Estado quien administrara de forma arbitraria sus leyes, estas podrían ser aplicadas en beneficio propio, ya que en él permanece un

---

<sup>109</sup> Cfr. *Ibid*, p. 105.

<sup>110</sup> *Ibid*, p. 105.

afán por adquirir ventaja ante los demás hombres. Partiendo de este planteamiento, el Estado no puede estar completamente libre de leyes incorruptibles o garantizar que no sean usadas para fines particulares, porque la construcción y conducción del Estado es llevado por los hombres. Esta situación implica que la administración de la justicia no es totalmente recta, lo cual puede motivar el surgimiento de movimientos antagónicos que luchan entre sí por obtener el poder originando violencia.

Para evitar una aplicación parcial de las leyes por parte del Estado y por lo tanto, una relativización de la ley por los hombres encomendados al cuidado y aplicación de las leyes, éstas deberán estar en relación con una ética universal que proteja el bien común o realización de todos los hombres. Esto evitará que la clasificación de los actos del hombre en buenos o malos sea mutable, ya que de ser así, los hombres no buscarían un bien común, sino que se adaptarían a un sistema legislativo menos complicado en su cumplimiento y que permita una trasmutación de lo que es bueno o malo según convenga a los intereses del hombre.

El uso de las leyes de manera arbitraria se asemeja a la teoría ética del utilitarismo<sup>111</sup>, la cual consiste en determinar lo que es bueno según la utilidad que tenga para la mayoría. Esta teoría busca el máximo bien para el mayor número posible de personas y convierte este principio en la única norma de moralidad<sup>112</sup>.

Este utilitarismo fue propuesto originalmente por Jeremy Bentham y John Stuart Mill en los siglos XVIII y XIX, en Inglaterra. Para Bentham, se podría decir que todo acto humano debe ser juzgado según la utilidad que genera, esto es, según el placer o el dolor que produce a las personas<sup>113</sup>. Esta teoría no tiene ninguna novedad, ya que algunos filósofos de la Grecia Antigua, como Epicuro, consideraba las virtudes cardinales como sistema ético, el equilibrio entre el placer y el sufrimiento. Bentham creía que el dolor y el placer no sólo explican nuestras

---

<sup>111</sup> Es el reconocimiento del carácter superindividual o intersubjetivo del placer como móvil, de donde el fin de toda la actividad humana es la «máxima felicidad» compartida entre el mayor número posible de personas. Cfr. ABBGNONO, N., *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 1067.

<sup>112</sup> Cfr. GONZÁLEZ FRANCO, A, *Ética* (Apuntes de clase), Seminario de San Juan de los Lagos, 2010.

<sup>113</sup> Cfr. *Ibid.*

acciones, sino que también ayudan a definir lo que es bueno y malo. Él creía que este fundamento podría brindar una base para la reforma social, legal y moral en la comunidad, así, la felicidad consistiría en la existencia de placer y la ausencia de dolor<sup>114</sup>.

La aplicación de esta teoría despojaría al hombre de una referencia a un bien estable, ya que el bien que se busque sería determinado según el lugar y el acuerdo establecido por los hombres en materia moral. Se correrá el riesgo de que no haya reglas normativas para todos los hombres, sino que cada comunidad o sociedad contará con su propio código ético. Al aplicar el principio utilitarista para justificar las normas morales de cada comunidad, las reglas serán temporales y relativas: lo que es bueno hoy, tal vez mañana ya no lo sea; lo que es bueno en un Estado, puede ser malo en otro.

En esta teoría se pueden identificar tres elementos que la constituyen y que señalan las pautas para su seguimiento:

1. Que el objeto propio del deseo es el placer y la ausencia de dolor.
2. Que todos los placeres son cualitativamente idénticos y, en consecuencia, su única diferenciación es cuantitativa.
3. Los placeres de las distintas personas son conmensurables entre sí<sup>115</sup>.

Ahora bien, si la finalidad que persiguen las normas establecidas es la felicidad, el único camino que se puede elegir en la sociedad es la búsqueda del placer y este será el bien al cual referirse para evitar el mal que aterra al hombre. Esto puede convertirse en un arma de doble filo porque si la bondad y la maldad de los actos son designadas por la mayoría de la sociedad<sup>116</sup>, lo cual implica que es benéfico para casi todos, ¿qué pasará con la minoría que no se beneficia de ese bien? Claro está que tendrán que asumir las reglas establecidas en vista al bien que la mayoría ha elegido aunque les provoque disgusto y no placer.

Dado que el principio de utilidad aprueba o desaprueba cada una de las acciones según la tendencia que aparenta tener para aumentar la felicidad del

---

<sup>114</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>115</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>116</sup> Cfr. *Ibid.*

interés en cuestión, cada hombre tendrá que identificar el provecho pleno de las acciones poniéndolas en relación directa entre el mayor placer y la mayor felicidad<sup>117</sup>. En este caso, el interés de cada individuo debe identificarse con el interés general y la tarea del legislador consistirá en producir esta identificación a través de una mediación directa.

En consecuencia se puede identificar una especie de coacción donde al individuo se le induce a adoptar los intereses generales como suyos. Pero, ¿cómo llegamos a establecer el interés general de la comunidad? El interés comunitario se alcanza sumando los intereses individuales en la comunidad, así se define el bien elegido por conveniencia. Sin embargo, con la aplicación de esta teoría se pueden elegir bienes que no poseen valor intrínseco en sí, pues su valor será extrínseco al depender de la valoración de la sociedad.

Siguiendo los principios de esta doctrina, encontramos que los conceptos de felicidad y utilidad se identifican, ya que la utilidad puede ser cualquier propiedad de cualquier objeto por la cual éste tiende a producir provecho, ventaja o placer, bien o felicidad, o puede evitar o bien, reducir algún daño, dolor o infelicidad. Aceptar esta postura ética nos acerca a un relativismo moral, pues se pueden proponer y aceptar leyes que pueden ser injustas para algunos, aunque sea una minoría, ya no serían estos los que obtendrían alguna ventaja o beneficio en su aplicación. Se establecería un orden superfluo, porque la aplicación de los elementos de la teoría utilitarista en la comunidad produciría sólo un orden moral cuyo valor es relativo y, por lo tanto, nunca con una validez ética universal.

## **2.4 La caída de la metafísica y la moral religiosa**

Hemos mencionado ya que el siglo XX estuvo marcado por la crisis de la metafísica. De manera muy somera se han mencionado cambios en el universo de concepciones y maneras de percibir el mundo como resultado de una evolución en

---

<sup>117</sup> Cfr. *Ibid.*

el pensamiento filosófico. Pero, ¿de qué manera la especulación filosófica ha desplegado su quehacer y cómo han incidido sus constructos teóricos en la forma de concebir la realidad? En el siglo XIX la reflexión filosófica se guió por la búsqueda del trasfondo metafísico desde el que se plantean los distintos argumentos e imágenes sobre Dios, lo cual tuvo repercusiones en el concepto antropológico del hombre. La crisis metafísica actual está ahora anticipada por la revisión de la razón y del sujeto que interpela la realidad y se interpreta a sí mismo.

En el núcleo de los problemas planteados por la devaluación de las tradiciones del pasado, por el protagonismo radical de un trasfondo escéptico, por el presentismo que bloquea el tiempo y neutraliza el pasado, y el derrumbe de las grandes cosmovisiones tradicionales:

«Hay una impugnación de la metafísica y del teísmo, y, paradójicamente, una concepción metafísica que avala esas críticas. Se rechaza una cosmovisión, una imagen del mundo, inevitablemente desde otra, que establece lo que se puede y no se puede hacer, la frontera de lo que está justificado o no. Siempre está el problema de que el ser humano no puede prescindir de significados. [...] Estamos siempre inmersos en un conflicto de interpretaciones, en el que lógicamente no todas las imágenes del mundo valen lo mismo ni tienen las mismas consecuencias, y detrás del crítico más radical siempre hay presupuestos, explicitados o no, que determinan sus críticas y valoraciones. [...] La toma de conciencia del trasfondo metafísico de las propias críticas a la metafísica no sólo ha llevado a que los críticos antimetafísicos sean criticados como metafísicos por otros autores, sino que ha modificado la misma forma de plantearse la metafísica, y con ella el teísmo»<sup>118</sup>.

Pasamos de la crisis del paradigma clásico referido a un principio único que servía al mismo tiempo de fundamento y origen de toda norma ética y moral, a la crisis de la ontoteología, a la filosofía de sentido con el giro antropocentrista de la Modernidad, centrado en la subjetividad y el análisis de la razón que genera imágenes de Dios y del mundo, y al mismo tiempo también acaba con una moral religiosa que señala a los hombres la manera más apta de comportarse conforme a

---

<sup>118</sup> ESTRADA, J. A., *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 266-267.

los mandatos de un Dios que ha carecido de sentido y no es poseedor de un fundamento único.

«El paso de la teodicea a la antropodicea, de la teología natural a los sistemas absolutos idealistas, de la providencia cósmica a las formas secularizadas de providencia humana [...] marca el destronamiento del viejo Dios de la metafísica por otras instancias alternativas construidas por la racionalidad»<sup>119</sup>.

La metafísica de la subjetividad también entró en crisis y con ella las construcciones de la conciencia, dentro de las cuales cobra especial significado la búsqueda de sentido en Dios, con consecuencias evidentes en las categorías de bueno y malo, bien y mal. El escepticismo es otra consecuencia, ya que no hay criterios indiscutibles de verdad. Aparece también el nihilismo como alternativa a la carencia de fundamentaciones últimas. Papel importante tiene Nietzsche por su crítica a la razón y sus construcciones, así como la del Dios moral en cuanto referente último de la persona y su actuar moral. Invierte el significado de los conceptos bueno y malo, afirmando que la religión ha hecho un mal juicio: lo que es malo para el hombre según la tradición, en realidad es bueno, y lo que es bueno según la tradición, es malo<sup>120</sup>, y elimina una moral religiosa para instaurar un libertinaje donde el propio hombre establezca las reglas de su actuar.

Una segunda Ilustración parte de la dialéctica de la Ilustración de Horkheimer y Adorno. Se critica sobre la racionalidad moderna. La pura razón, que rechaza apoyarse en presupuestos humanistas, metafísicos, éticos o religiosos, acaba perdiendo su orientación<sup>121</sup>. La epistemología científica y el fideísmo son el binomio desde donde se quiere responder a los problemas morales, pues se rechaza la existencia de valores últimos, universales y fundamentados que sirvan para normar la conducta del hombre<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> *Ibid*, p. 279.

<sup>120</sup> NIETZSCHE, F., *El Anticristo*, p. 21.

<sup>121</sup> Cfr. ESTRADA, J. A., *op. cit.*, p. 282.

<sup>122</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 282-283.

Finalmente, se da el giro lingüístico. Con Habermas se acentúa el aspecto pragmático-comunicativo del lenguaje, superando la autorreflexión del sujeto aislado y el centramiento en los aspectos semántico-referenciales del discurso.

«El paso del paradigma ontologista al mentalista y de éste al comunicativo-lingüístico es el que hace posible un pensamiento postmetafísico. Éste parte del giro lingüístico, de una razón situada y contextualizada, de la superación del logocentrismo y de la revalorización del método y de la praxis en un contexto pluralista y diversificado. Este nuevo estadio del pensamiento y de las sociedades modernas hace inviables los sistemas metafísicos unitarios y cerrados del pasado, que están marcados por el pensamiento de la identidad»<sup>123</sup>.

Se sigue en la metafísica, a pesar de querer dejarla atrás. En la filosofía de la intersubjetividad se mantiene la autorreferencialidad del sujeto y la evaluación personal de los presuntos acuerdos. Se pasa de las imágenes metafísicas del mundo, sobre todo de las religiosas, a la racionalidad ética intersubjetiva, que fundamenta los valores desde el consenso, alcanzado discursivamente<sup>124</sup>. En la crítica postmoderna a la metafísica, se cuestiona la falta de fundamentación y de referencia de los discursos sobre Dios. No hay una base común que permita un sistema universal unificante de los diversos saberes, no hay una epistemología suprema, ni un método universal. Se rompe de raíz con la metafísica de los trascendentales del ser y con la visión unitaria de la realidad y sus representaciones. Hay más bien una multiplicidad de discursos irreconciliables que generan pluralidad y relativismo, lo que posibilita un escepticismo epistemológico y un nihilismo ontológico.

«Los postulados básicos del pensamiento postmoderno se basan en que el uso del lenguaje da el significado, en la contextualización del sujeto y el trasfondo de poder y deseo desde el que surgen las racionalizaciones, y en la pluralidad heterogénea de formas de vida y de lenguaje, así como en la atención a lo marginado. [...] El pluralismo, así como el carácter metafórico del lenguaje, hacen inviables los sistemas unitarios y las representaciones del mundo. De ahí el deconstruccionismo y un historicismo radical que

---

<sup>123</sup> *Ibid*, p. 286.

<sup>124</sup> Cfr. *Ibid*, p. 287.

eliminan la “filosofía perenne” y con ella la fundamentación metafísica del teísmo. El problema que plantea la postmodernidad al discurso sobre Dios es que éste queda desplazado al ámbito individual, privado y subjetivo (abriendo espacio al fideísmo y al fundamentalismo), mientras que el positivismo científico se impone en la esfera pública»<sup>125</sup>.

La pluralidad heterogénea hace inviable una representación de Dios como origen fundador, universal y siempre idéntico, ya sea como creador o como principio moral y epistemológico. Ya no es Dios el principio, el agente unificador y totalizador de la realidad. Ahora el absoluto es, para Derrida, la diferencia<sup>126</sup>. Desde este punto de vista, el teísmo filosófico resulta inviable, no hay síntesis posible entre mundo y Dios, acerca de Dios no es posible plantearse ninguna cuestión, el lugar de Dios queda suplido por un vacío que no permite utilización alguna. Se llega a un agnosticismo religioso, pues al hablar de Dios no sabemos de qué hablamos porque el nombre alude a otros y nunca a una realidad referencial. La crítica postmoderna a la metafísica hace inviable la metafísica tradicional, muere el Dios de las causas últimas, pero deja el espacio al Dios de las religiones, a la revelación. Siempre que se destruye una metafísica, se abre paso a otra. «La metafísica subsiste en cuanto hablamos de su posibilidad y su necesidad, al mismo tiempo que denunciamos cualquier absolutización de sentido o de la verdad»<sup>127</sup>.

Ante una metafísica devaluada podemos tomar como referencia el fenómeno de la globalización, que ofrece al hombre actual cambios constantes de sociedad. Ya no existe una sola propuesta de sociedad con un bien común, sino que se abre una variedad exagerada de opciones que son válidas para establecer la civilización<sup>128</sup>. En nuestro tiempo es fácil cambiar o proponer principios, ya que vivimos en un ambiente multicultural. Nuestras sociedades se ven afectadas por los cambios drásticos culturales, ya que no se alcanza a concretizar una ética que sea apta para todos los hombres. Ahora bien, existe una fuerte lucha dentro de cada sociedad donde el individuo hace un gran esfuerzo para lograr ser sujeto,

---

<sup>125</sup> *Ibid*, p. 293.

<sup>126</sup> Cfr. *Ibid*, p. 297.

<sup>127</sup> *Ibid*, p. 304.

<sup>128</sup> Cfr. MARÍN, M., *Sociedad del riesgo: desigualdades e inclusión social*, en *Ser sal en nuestro tiempo*, Instituto Teresiano, s.e., Madrid, 2010, p. 53.

haciéndose un autor autónomo. El hombre logra obtener sus verdades mediante la aprehensión que haya tenido de los conocimientos científicos y técnicos. El hombre ha entendido su actuar conforme a la cultura que se le presenta, así la ética y el absoluto se encuentran basados en los avances del conocimiento obtenidos. Podemos afirmar que la cultura se ha hecho el absoluto válido para el hombre para interactuar con los demás:

«La cultura es una totalidad compleja que incluye los conocimientos, las creencias, el arte, la moral, las leyes, las costumbres, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad»<sup>129</sup>.

Concluiremos diciendo en este capítulo, que el fenómeno de la violencia podría quedar justificado conforme al fundamento que el hombre haya tomar como referencia ante un contexto pluricultural. El hombre así, puede mantener un actuar subjetivo fuera del alcance de los juicios de valor acerca de lo que es bueno o es malo, por consiguiente, todo le está permitido y el único camino que posibilita una relación entre todas las formas de pensar y de actuar es el diálogo. El hombre puede así buscar identificarse con un grupo social de entre la variedad que le ofrece el abanico multicultural y en el que los valores que asumirá, serán aquellos que el grupo de referencia haya identificado como buenos. Esto lleva al hombre a un alejamiento de una ética universal. Al negar un fundamento último, se ha optado por no tener un Ser Supremo que oriente al hombre en su forma de actuar. Todo se ha instaurado en la búsqueda del bien individual para el hombre y no de los hombres.

El individualismo ha manifestado su desprecio a la metafísica. La globalización ha orillado al hombre a poner como principio la tolerancia para poder justificar sus actos, cada hombre puede elegir a que grupo o clan social puede pertenecer al identificarse con él, donde se le permite hacer lo que desee, y en consecuencia, cae en un permisivismo que se puede expresar con esta frase: «¿si todos lo hacen, por qué yo no?». El hombre se ha propuesto establecer el interés propio como ley valedera universalmente y, bajo el pretexto de la tolerancia, ha caído en una indiferencia moral y ética.

---

<sup>129</sup> ROVIRA I BELLOSO, J. M., *Cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Madrid, 1988, p. 15.

# **CAPÍTULO**

## **III**

### **LA INFLUENCIA DE LA SOCIEDAD EN EL ORIGEN DE LA VIOLENCIA**

En este tercer capítulo abordaremos la influencia que puede ejercer la sociedad como condicionante de la conducta violenta en el individuo. Podemos preguntar hasta dónde la sociedad puede determinar a la persona, pues se pueden identificar grupos sociales que detentan el poder, imponiendo hasta cierto grado, maneras de proceder que llevan a un condicionamiento social en la conducta. Además, se puede identificar la importancia que el sistema económico, como ideología, puede alcanzar al influir en el concepto antropológico, pues dependiendo de éste, así será el tipo de desarrollo que se pretende ofrecer al hombre.

En primer lugar revisaremos a Erich Fromm, quien sitúa el fenómeno de la violencia como un comportamiento que se adquiere desde niños. Él niega la clasificación del hombre como bueno o como malo. Para Fromm, el comportamiento violento ha sido heredado de generación a generación, y a su vez se propaga entre la sociedad originando el amor a la muerte, el cual tiene como finalidad la destrucción a tal grado de buscar el exterminio de los seres vivos y del amor a la vida que, a diferencia del amor a la muerte, se manifiesta en el cuidado y atención de todos los seres vivos.

Posteriormente estudiaremos la propuesta de Karl Marx, quien encuentra en la explicación de la violencia un desencadenante que radica en la clase económica dominante y que obliga al hombre a comportarse de esa manera. La clase dominante, en este caso, es la que dicta las normas morales, políticas y culturales que se deben seguir en la sociedad y que se encuentran sujetas a la estructura económica. De este modo, los hombres que se encuentran esclavizados por el sistema laboral a través de largas jornadas laborales y sueldos injustos, suelen comportarse violentamente, ya que, su principal objetivo es la supervivencia y la

satisfacción de las necesidades primarias como vestir y comer, y en consecuencia, no tiene la posibilidad de un desarrollo humano, cultural y académico satisfactorios.

Una educación restringida impide que los hombres sean conscientes de la moral que la clase dominante les impone. Para solucionar esta situación, Marx propone una ética basada en la praxis, donde el individuo produzca para beneficio de la sociedad, y que a su vez, la sociedad le conceda utilidades justas. Esta ética estaría encaminada a provocar una sociedad comunista donde la preocupación de cada individuo estaría el bien de la sociedad.

El tercer pensador en el que nos ocuparemos será Michel Foucault, quien llevó a cabo una fuerte crítica al poder establecido. Según Foucault, el poder se centraliza en instituciones, las cuales se fusionan e instauran una dominación mayor llamándolo Estado. Estas instituciones o grupos realizan una fuerte influencia en el individuo en la forma de comportarse y estableciendo la disciplina a la que debe sujetarse. La violencia se expresaría, en este caso, como un camino que el individuo elige ante la presión que le representa la disciplina fijada, y surge como una reacción que busca la sensación de libertad ante una sociedad que asigna el aprendizaje, el castigo, la gratificación y otros estímulos que llevan al hombre a convertirse en una especie de títere que es manipulado por las estrategias proyectadas desde el poder de la sociedad.

### **3.1 Erich Fromm, el hombre bueno o malo**

El pensamiento de Erich Fromm se sitúa en una perspectiva social que permite llegar a una comprensión del fenómeno de la violencia. Erich Fromm nació en Francfort, Alemania, en 1900 y falleció en 1980. Fromm tenía catorce años de edad cuando estalló la Primera Guerra Mundial, evento que le impresionó casi hasta el punto de quedarse abrumado por la irracionalidad humana que se mostró en las brutalidades de la guerra. En 1919 asumió una actitud política socialista e inició estudios formales en sociología y psicología en la Universidad de Heidelberg. El propio intelecto grandioso de Fromm sobre las ciencias sociales y la filosofía habría

de enriquecer su entendimiento de las teorías psicológicas. Estos intereses lo condujeron a la separación del psicoanálisis ortodoxo y a su crítica de Freud por su negativa a reconocer la importancia de las fuerzas sociales y económicas en la formación de la personalidad<sup>130</sup>.

Fromm permite que lleguemos a plantearnos la interrogante acerca del hombre como bueno o como malo. Para responder a ella es necesario que diferenciamos entre el hombre como lobo, o el hombre como cordero<sup>131</sup>. El mismo autor señala que si el hombre es cordero, entonces existe la posibilidad de que se convierta en un títere de cualquiera que desee dominarlo, si el hombre rinde su voluntad, entonces cabe la posibilidad de convertirse en un ser manipulado que actuará en contra de ella: «parece que la mayoría de los hombres son niños sugestionables y despiertos a medias, dispuestos a rendir su voluntad a cualquiera que hable con voz suficientemente amenazadora o dulce para persuadirlos»<sup>132</sup>.

Desde esta postura, Fromm considera la existencia de grandes sistemas dominantes constituidos por inquisidores y dictadores. La idea de que el hombre es un cordero que debe obedecer, implica que existen hombres que poseen un poder que ejercen sobre otros, sin embargo, «esta creencia de que los hombres son corderos y que, por lo tanto, necesitan jefes que tomen decisiones por ellos, ha dado con frecuencia a los hombres con algún poder superior la convicción sincera que estaban cumpliendo un deber moral»<sup>133</sup>, de esta manera, quien procede con la fuerza sobre otros encontraría una justificación para sus actos en la creencia de que cumplía un deber.

Pero, ¿qué pasa con aquellas personas que no actúan solas, sino que se aconsejan dentro de un grupo y ejercen un mal sin que nadie se los imponga? Esta pregunta implícitamente afirma la existencia de hombres que realizan un mal sin ser necesariamente obligados a ello, ¿podemos entonces sostener la posibilidad de que existen hombres que se identifican con el mal y por lo tanto lo realizan? La violencia

---

<sup>130</sup> Cfr. ENGLER, B., *op. cit.*, p. 139.

<sup>131</sup> Cfr. FROMM, E., *El corazón del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 7.

<sup>132</sup> *Ibid*, p. 7.

<sup>133</sup> *Ibid*, p. 7.

presente en la sociedad puede inducir a la creencia de que el hombre, por su naturaleza, es maligno y destructor, y sólo cuando hay una fuerza mayor a la de él se abstiene de la destrucción y se disciplina. Entonces, ¿podría existir la posibilidad de que los corderos se emancipen de los lobos? Por naturaleza los lobos desean matar, y los corderos imitan a los lobos, por consiguiente los lobos llevan a que los corderos maten, asesinen, destrocen, ellos son los que mueven al hombre a destruir por el gusto de la destrucción y a odiar por el gusto de odiar. El cordero obedece porque quiere imitar al lobo, no porque le guste matar o destrozar<sup>134</sup>.

A partir de esta afirmación se infiere la existencia de dos naturalezas humanas distintas, una que es la de los corderos y la otra que sería la de los lobos. Sin embargo, a pesar de querer imitar a los lobos, es imposible que un cordero actúe como ellos, porque su naturaleza no tiene las cualidades para hacerlo. Si el hombre es concebido como lobo se le niega la posibilidad de cambio y podríamos asegurar que las normas y los contratos perderían su validez, pues al aceptar que el hombre es malo sin posibilidad de una conversión moral, entonces se elimina la posibilidad de la libertad y por lo tanto, la capacidad en él de realizar actos bondadosos.

«Si estamos convencidos de que la naturaleza humana es intrínsecamente propicia a destruir, que está arraigada en ella la necesidad de usar la fuerza y la violencia, nuestra resistencia a la brutalización será cada vez más débil. ¿Por qué hacer resistencia a lobos si todos somos lobos, aunque unos más que otros?»<sup>135</sup>.

Para Fromm este problema se fundamenta en el pensamiento teológico y filosófico occidental a partir de la pregunta: «¿es el hombre fundamentalmente malo y corrompido, o es fundamentalmente bueno y perfectible?»<sup>136</sup>. Para responder a esta cuestión, Fromm realiza un recorrido a lo largo de la historia para ver la influencia y propuestas que han surgido en torno a esta interrogante.

Fromm comienza por señalar la explicación del origen del mal contenida en el Antiguo Testamento, donde se narra la desobediencia de Adán y Eva, pero en ningún momento afirma que esa desobediencia haya corrompido al hombre

---

<sup>134</sup> Cfr. *Ibid*, p. 9.

<sup>135</sup> *Ibid*, p. 9.

<sup>136</sup> *Ibid*, p. 9.

haciéndolo malo. Al contrario, para Fromm este acto desobediente capacita al hombre para obtener su libertad: «es la condición para el conocimiento de sí mismo por parte del hombre, por su capacidad de elegir, y así, en último análisis, ese primer acto de desobediencia es el primer paso del hombre hacia la libertad»<sup>137</sup>. En el Antiguo Testamento se concibe al individuo capaz de elegir el bien y el mal. Los profetas contemplaban al hombre como un ser que no estaba corrompido, pero si la persona prefería y se aferraba a la maldad, se endurecía su corazón. Sin embargo, Dios no se interpone a la libertad del hombre, y éste tiene la capacidad para discernir lo que es bueno o lo que es malo, y en consecuencia elegir con causa de conocimiento una de las dos opciones.

Siguiendo esta teoría del hombre bueno o malo, Fromm menciona que «la actitud cristiana fue diferente [...]. En realidad [el hombre al cometer] un pecado tan grave que corrompió su naturaleza [...] no podría nunca por su propio esfuerzo liberarse de dicha corrupción»<sup>138</sup>. Pero esta dificultad se resuelve por la gracia de Dios, mediante la aparición de Cristo, muerto por amor al hombre.

Sin embargo, en el Renacimiento como en la Ilustración, la idea del hombre ya no se basa en su naturaleza como malo o bueno, sino que se habla de la maldad del hombre como un resultado de las circunstancias, y en consecuencia se llegaba a un determinismo, del cual el hombre ya no tenía la necesidad ni la posibilidad de elección: «cámbiense las circunstancias que producen el mal [...] y se cambiará casi automáticamente la bondad del hombre»<sup>139</sup>.

En la época Moderna emerge una gran confianza del hombre en sí mismo para llevar a cabo el progreso. Pero esta confianza antropocéntrica no prosperó mucho tiempo, enseguida vino la bancarrota de la moral en el Occidente, comenzando con la primera guerra mundial que volvió a poner de manifiesto la naturaleza del hombre con tendencia al mal y a la destrucción.

Sin embargo, Fromm afirmará que las guerras no tienen su origen en la naturaleza del hombre. Para él, consisten más bien en la decisión de líderes

---

<sup>137</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>138</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>139</sup> *Ibid*, p. 11.

políticos militares y de negocios para adquirir territorio, recursos naturales, ventajas comerciales, aunque también puede ser por garantizar la seguridad del país ante otra potencia ante la cual puede sentirse amenazado, o simplemente buscando un reforzamiento del prestigio y la gloria personales. En este caso, los hombres que buscan esto son egoístas, pero no son crueles ni malignos<sup>140</sup>.

Como cualquier hombre está en posibilidad de apoderarse y cometer mal por algún cargo que se le encomiende, Fromm comenta que «el hombre ordinario con poder extraordinario es el principal peligro para la humanidad, y no el malvado o el sádico»<sup>141</sup>. Ante la situación de guerra, lo que se necesita es tener las pasiones necesarias como el odio, la destrucción y el valor desafiante para hacer que millones de hombres arriesguen la vida y se conviertan en asesinos.

Ahora podemos señalar que las evidencias de violencia que Fromm ha encontrado en el hombre son los de decadencia y crecimiento. La forma más maligna y peligrosa de la orientación humana la constituye el amor a la muerte que crea un síndrome de decadencia y que mueve al hombre a destruir por el deseo de destrucción y a odiar por el gusto de odiar<sup>142</sup>. Pero también está presente el síndrome de crecimiento, que consiste en el amor a la vida, el amor al hombre y la independencia. Fromm apuesta a que el hombre no está determinado en su naturaleza buena o mala, sino más bien, afirma que cada individuo avanza en la dirección que ha elegido, la de la vida o la de la muerte, la del bien o la del mal.

### 3.1.1 Tipos de violencia según Fromm

Hemos visto que para Fromm el hombre tiene la capacidad de realizar una elección entre el bien y el mal, y por lo tanto, puede decidirse entre realizar un acto que destruye o un acto que contribuye en la creación benéfica para el progreso de la persona. A partir de las conductas destructivas, Fromm clasifica la violencia en

---

<sup>140</sup> Cfr. *Ibid*, p. 12.

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 13.

<sup>142</sup> *Ibid*, p. 13.

cinco tipos: la violencia de juego o lúdica; la violencia reactiva; la violencia vengativa; la violencia compensadora y la sangre arcaica.

La primera de ellas, la violencia de juego o lúdica, es el tipo de violencia más normal y no está considerada como una enfermedad psicológica que lleva al amor a la muerte:

«La encontramos en las formas en que la violencia se ejercita para ostentar destreza, no para destruir, y no es motivada por odio ni impulso destructor [...] ejemplos de la violencia lúdica: desde los juegos guerreros de las tribus primitivas hasta el arte de la esgrima del budismo zen»<sup>143</sup>.

La motivación central de este tipo de violencia es el desarrollo de destrezas y no la destructividad en sí misma. En todos esos juegos de combate, nunca se busca como finalidad el matar, aun cuando el resultado puede ser la muerte del adversario. Algunos otros ejemplos de esta violencia son las conductas agresivas que pueden surgir en los partidos de fútbol y otras competencias deportivas. Aunque se ha mencionado que el deseo de destrucción está ausente, esto se refiere únicamente al tipo ideal de dichos juegos, pues Fromm afirma que «en realidad se encontraría con frecuencia agresión e impulso destructor inconscientes ocultos detrás de la lógica explícita del juego»<sup>144</sup>. Aun así, ante la presencia de impulsos destructores inconscientes, la motivación principal de este tipo de violencia es el desarrollo de destrezas, no de destructividad.

El segundo tipo de violencia es la reactiva. Esta se emplea en defensa de la vida, de la libertad, de la dignidad y de la propiedad. La violencia reactiva «tiene sus raíces en el miedo, y por esta razón probablemente es la forma más frecuente de violencia; el miedo puede ser real o imaginario, consciente o inconsciente. Este tipo de violencia está al servicio de la vida no de la muerte»<sup>145</sup>, por tanto, su finalidad es la conservación, no la destrucción. Es preciso aclarar que no por el hecho de tener como finalidad la conservación hay que considerarla como una actividad irracional, pues posee en cierto grado un componente racional. Desde un plano ético se puede afirmar que en sí el acto de matar no es moralmente bueno, pero en el caso de la

---

<sup>143</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>144</sup> *Ibid*, p. 14.

<sup>145</sup> *Ibid*, p. 15.

defensa de la vida, esta categoría moral puede cambiar, pues se considera que la violencia en defensa de la vida es de una naturaleza diferente a la violencia que busca destruir por el gusto de destrucción, pues en estos casos, la motivación y el fin subyacente del acto de dar muerte son distintos<sup>146</sup>.

Ejercer una amenaza sobre otros puede traer como resultado una manipulación. En este caso, el hombre puede reaccionar con violencia porque otra persona o institución le genera la creencia de que hay algo que amenaza o atenta contra su integridad, y el hombre impulsado por esa situación amenazante, en ocasiones no logra realizar una distinción que posibilite determinar si se trata de un mal para él o para el que lo ha inducido a descubrir ese mal: «en la manipulación de la mente humana, los jefes políticos y religiosos persuaden a sus partidarios de que están amenazados por un enemigo, y así provocan la respuesta subjetiva de hostilidad reactiva»<sup>147</sup>. Si esto es así, ¿es posible determinar si las guerras son justas e injustas? Por lo menos se puede precisar que el que las desencadena persigue un fin que considera como bien, mientras que quien la padece no obtiene ningún bien, sino que le perjudica gravemente.

Sin embargo, la respuesta puede ser relativa y generalmente los vencedores son los que la determinan y, en otras ocasiones son los historiadores quienes de una forma más objetiva desentrañan el interés de la guerra y su valor moral. A pesar de ello, una característica que posee la violencia reactiva es que produce frustración. Se encuentra esta conducta agresiva en animales, en niños y en adultos cuando se les niega un deseo o una necesidad.

«Esta conducta agresiva constituye un intento, con frecuencia inútil para conseguir el fin fallido mediante el uso de la violencia. Es evidente, una agresión al servicio de la vida, y no por el gusto de la destrucción [...] no hay razón para sorprenderse de que se produzca y exhiban constantemente violencia y agresión»<sup>148</sup>.

La frustración generada por la agresión es diferente a la producida por la envidia y los celos. Los celos y la envidia constituyen una clase especial de

---

<sup>146</sup> Cfr. *Ibid*, p. 15.

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>148</sup> *Ibid*, p. 16.

frustración, son frustraciones acentuadas por el hecho de que no sólo no se consigue lo que otro desea, sino que se ve favorecida otra persona distinta a él.

Dado que además de emplearse la violencia reactiva en defensa de la vida también se hace en defensa de la libertad, la dignidad y la propiedad, ya sean propias o ajenas, probablemente ésta constituye la forma más frecuente de violencia porque tiene sus raíces en el miedo y se ejerce para conservar y no para destruir, un ejemplo claro es cuando se liquida al ladrón o un violador.

Otro tipo de violencia es la vengativa. En esta violencia el daño ya ha sido hecho y por lo tanto la violencia no tiene una función defensiva. Aquí radica la diferencia con la violencia reactiva, mientras que este tipo de violencia tiene por finalidad evitar el daño que amenaza, la violencia vengativa tiene la función irracional de anular mágicamente lo que realmente se hizo<sup>149</sup>. El motivo de esta venganza es la reacción contra la fuerza y la capacidad productora de daño de un grupo o de un individuo. El individuo o grupo que actúa de esta manera está bajo la ley del talión: ojo por ojo, y diente por diente. Sin embargo, esta violencia vengativa no se presenta en todos los hombres o grupos, solamente en aquellos que se sienten impotentes o no productivos. El individuo que vive productivamente no ejerce esta ley de venganza. Aun cuando haya sido dañado e insultado o lastimado, el proceso del mismo vivir productivamente le hace olvidar el daño que se produjo en el pasado, pues la capacidad de producir resulta más fuerte que el deseo de venganza. En el caso del individuo no productivo, como el impotente y el inválido, se posee este recurso para establecer la estimación de sí mismo, porque su capacidad productiva se ha visto quebrantada y dañada.

Unida a esta violencia vengativa se halla una fuente de destructividad que se debe al quebrantamiento de la fe. ¿Qué significa quebrantamiento de la fe? El niño empieza la vida con fe en la bondad, en el amor, en la justicia, en la solicitud de la madre cuando el niño tiene alguna necesidad, etc. También esta fe puede ser en el padre, en la madre, en el abuelo o en alguna persona cercana al niño, y además puede expresarse como fe en Dios. Son numerosas las ocasiones en que se

---

<sup>149</sup> Cfr. *Ibid*, p. 17.

quebranta la fe originaria en el amor, en la veracidad, en la justicia de los padres. Frecuentemente, el definitivo quebrantamiento de la fe tiene lugar en una edad mucho más avanzada, y puede mostrarse al ser traicionado por un amigo, por un amante, por un maestro, por un líder religioso o político en quien se confiaba<sup>150</sup>.

Cuando esto pasa el individuo busca desengañarse de la traición generada por las fuentes o figuras de fe, y una vez desengañado y desilusionado, si nada le convence, puede empezar a odiar la vida. Comenzará a demostrarse que la vida es mala, que los hombres son malos y que uno mismo es malo. El anteriormente amante de la vida, ahora desengañado se convertirá en un cínico y un destructor, pero esta destructividad es la destructividad de la desesperación<sup>151</sup>.

Mientras todas esas formas de violencia están al servicio de la vida mostrando aceptación por la supervivencia de los hombres, existe una violencia compensadora, donde el individuo busca trascender destruyendo:

«Entiendo por violencia compensadora la que se sustituía de la actividad productora en una persona impotente [...] aunque el hombre es el objeto de fuerzas naturales y sociales que lo gobiernan, al mismo tiempo no es sólo objeto de las circunstancias. Tiene voluntad, capacidad y libertad para transformar y cambiar el mundo dentro de ciertos límites»<sup>152</sup>.

El hombre no está destinado a la pasividad absoluta, siempre tiende a dejar su huella en el mundo, transformar y cambiar, y no sólo a ser transformado y cambiado. La capacidad para usar sus facultades y trascender dejando huella es potencia, y si por motivos de debilidad, de angustia o de incompetencia el individuo no puede actuar, es decir, si es impotente, sufre. Este sufrimiento tiene sus raíces en el hecho de que ha sido alborotado el equilibrio humano y por tanto, el hombre no puede aceptar el estado de impotencia total sin intentar restablecer su capacidad para actuar.

Crear vida es trascender la situación de uno como una criatura que es lanzada a la vida, como se lanzan dados al cubilete. Pero destruir la vida también

---

<sup>150</sup> Cfr. *Ibid*, p. 19.

<sup>151</sup> Cfr. *Ibid*, p. 20.

<sup>152</sup> *Ibid*, p. 21.

es trascenderla y escapar al insoportable sentimiento de la pasividad total<sup>153</sup>. Crear vida requiere ciertas cualidades de las que el individuo impotente carece, pero como el destruir solamente requiere una cualidad que se basa en el uso de la fuerza, «el individuo impotente, si tiene una pistola, un cuchillo o un brazo vigoroso, puede trascender la vida destruyéndola en otros o en sí mismos. Así se venga de la vida porque ésta se le niega»<sup>154</sup>. De este modo la violencia compensadora tiene sus raíces en la fuerza que la satisface. El individuo que puede crear quiere destruir, creando destrucción adquiere su papel de creatura que trasciende.

Estrechamente relacionado con la violencia compensadora está el impulso hacia el control completo y absoluto sobre un ser vivo, animal u hombre. «Este impulso es la esencia del sadismo [...] el deseo de causar dolor a otros no es lo esencial [...] es el de tener el dominio completo sobre otra persona, convertirla en un objeto desvalido de nuestra voluntad, ser su dios, hacer con ella lo que se quiera»<sup>155</sup>. El fin del sadismo es convertir un hombre en cosa, de algo animado en algo inanimado, ya que mediante el control completo y absoluto, el individuo cosificado pierde una cualidad esencial de la vida que es la libertad. El sadismo es una fuerza intensa y tan fuerte como el deseo de vivir precisamente porque constituye la rebelión de la vida contra su invalidez, es una solución aparente a una vida sin productividad y alegría, es una transformación de la impotencia en omnipotencia.

El hombre posee el potencial de violencia destructora y sádica porque es humano, no una cosa, porque busca destruir la vida si no puede crearla. La violencia compensadora es el resultado de una vida no vivida y mutilada, no está, como la violencia reactiva, al servicio de la vida, es más bien el sustituto enfermo de la vida, indica la invalidez y vaciedad de la vida. Pero en sí misma como negación de la vida, paradójicamente demuestra la necesidad que posee el hombre de vivir y de no ser un inválido<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> Cfr. *Ibid*, p. 21.

<sup>154</sup> *Ibid*, p. 21.

<sup>155</sup> *Ibid*, p. 22.

<sup>156</sup> Cfr. *Ibid*, p. 23.

Hay un último tipo de violencia al que me adentraré a conocer: la sed de sangre o la violencia arcaica que «no es la violencia del impotente; es la sed de sangre del hombre que aún está completamente envuelto en su vínculo con la naturaleza»<sup>157</sup>. Es una pasión de matar como un mecanismo para trascender la vida, por cuanto tiene miedo de moverse hacia adelante y de ser plenamente humano. En el hombre que busca una respuesta a la vida regresando al estado primitivo de su existencia, haciéndose como un animal para librarse de la carga de la razón, la sangre se convierte en la esencia de la vida. Hacer correr la sangre es sentir la vida, ser el más fuerte, el único, estar por encima de todos los demás hombres. Este es el equilibrio de la vida en el sentido antiguo, matar a todos los que se pueda y cuando la propia vida esté saciada de sangre, estar dispuesto a ser muerto. Es la afirmación de la trascendencia de la vida en el nivel de la regresión más honda<sup>158</sup>. Se puede decir que este tipo de violencia es el más terrible, surge de la sola pasión de matar y destruir. En ésta, matar se convierte en la gran obra, en la autoafirmación más vieja. Matar con este tipo de violencia no implica propiamente un amor a la muerte, es afirmación y trascendencia de la vida en el nivel primitivo más profundo.

### **3.1.2 El amor a la vida y a la muerte**

Anteriormente desarrollé las formas de violencia y agresión que para Fromm sirven directa o indirectamente a un propósito de vida. Ahora abordaré el amor a la muerte y el amor a la vida. El amor a la muerte Fromm lo describe como el estado de enfermedad grave, y es raíz de la destructividad e inhumanidad más depravada<sup>159</sup>. Cabe decir que ninguna persona posee las dos tendencias (amor a la muerte y amor a la vida) al mismo tiempo con la misma intensidad, sino que algunas personas estarán más acentuadas hacia la muerte y otras hacia la vida.

---

<sup>157</sup> *Ibid*, p. 23.

<sup>158</sup> Cfr. *Ibid*, p. 24.

<sup>159</sup> Cfr. *Ibid*, p. 28.

Buscaré distinguir cuál de las dos posee un movimiento más fuerte como para determinar la conducta del hombre.

Para hablar del amor a la muerte Fromm recurre al término necrofilia. Hay varios significados de necrofilia, pero literalmente significa amor a la muerte, también se utiliza para designar la tendencia a actos sexuales con un cadáver. En este sentido, una persona que desarrolla una orientación necrofílica estará atraída y fascinada por todo aquello que no tiene vida, por todo lo muerto, «los necrófilos son individuos obsesionados a hablar de enfermedades, de entierros, de muertes»<sup>160</sup>. Este último sentido será el que utilizaré para hablar de la necrofilia, como aquel amor a la muerte y la destrucción.

El hombre que es necrófilo posee varias características, una de ellas es una vida orientada siempre en el pasado y nunca proyectada al futuro, son fríos, misteriosos, tienen un fuerte apego a la ley y al orden, y asumen valores contrarios a los de la vida normal, pues es la muerte la que los anima y satisface<sup>161</sup>. El hombre que posee el amor a la muerte, presenta un deseo hacia la fuerza. Esta fuerza se adquiere para matar, ésta es la única finalidad de poseerla. Para él, la mayor hazaña del hombre no es dar vida, sino destruirla, la violencia no es un estado que manifiesta sólo en algunos momentos o circunstancias, más bien hace de ella un modo de vida donde cada momento es apto para cometer o presenciar actos brutales con la fuerza, hasta al grado de admirar al que es asesino y despreciando a los que son muertos.

Se puede afirmar que la persona con esta tendencia cosifica a las personas y mira la vida mecánicamente. Se vuelve un controlador total, hasta el punto de liquidar la vida. Por lo tanto, es un individuo que atiende al llamado ojo por ojo y diente por diente, «para el individuo necrófilo justicia significa reparto correcto, y está dispuesto a matar o morir en obsequio de lo que llama justicia»<sup>162</sup>. La ley y el orden son ídolos para él, todo lo que pueda amenazar a la ley y el orden se considera por los necrófilos como un ataque perverso a sus valores.

---

<sup>160</sup> *Ibid*, p. 29.

<sup>161</sup> Cfr. *Ibid*, p. 30.

<sup>162</sup> *Ibid*, p. 31.

Esta necrofilia es un atentado altamente ofensivo contra la vida, y si se desean realizar grandes agresiones contra muchas vidas se necesita tener poder, ya sea gobernando, o teniendo dominio pleno sobre los otros. Existen otras formas para demostrar este amor a la muerte en los individuos que no tienen oportunidad ni poder para matar. Estas formas se expresan en sueños, pensamientos, comentarios donde el hombre no manifiesta de manera explícita su amor a la muerte, pero en cambio, puede soñar que asesina a una persona, se consienten pensamientos donde sufre otra persona, y se comentan sátiras acerca del sufrimiento de los otros. Todo esto busca como finalidad originar en el necrófilo una sensación placentera ante su incapacidad de poder destruir la vida<sup>163</sup>.

Fromm menciona el caso de Jung, que aun cuando tenía tendencia a ser necrófilo, resolvió el conflicto dentro de sí mismo equilibrando sus poderes destructores con su deseo y su capacidad de curar y haciendo de sus intereses el pasado, de esta manera, realizando de la atracción por la muerte y la destrucción materia de brillantes logros y reflexiones<sup>164</sup>. En todo hombre existe la necesidad de vivir, pero paradójicamente, en el caso del necrófilo es precisamente esta necesidad de destrucción de la vida la que lo mueve a ejecutar sus actos, porque al efectuarlos él se siente pleno y experimenta la vida destruyéndola:

«La necrofilia constituye una orientación fundamental; es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con la vida; es la orientación hacia la vida más morbosa y más peligrosa de que se es capaz el hombre. Es la verdadera perversión: aunque se está vivo, no es la vida sino la muerte lo que se ama, no el crecimiento, sino la destrucción. El individuo necrófilo, si se atreve a darse cuenta de la que existe, expresa el lema de su vida cuando dice ¡Viva la muerte!»<sup>165</sup>.

Lo opuesto a la orientación necrófila es la orientación biófila, cuya esencia es el amor a la vida y está constituida no por un rasgo único, sino que representa una disposición total, es un modo de ser, «la forma más elemental de esta orientación se expresa en la tendencia a vivir de todos los organismos vivos»<sup>166</sup>. Y es verdad,

---

<sup>163</sup> *Ibid*, p. 33.

<sup>164</sup> *Cfr. Ibid*, p. 34.

<sup>165</sup> *Ibid*, p. 35.

<sup>166</sup> *Ibid*, p. 35.

lo palpamos en la hierba que crece entre las piedras buscando luz y vida, en el animal que lucha hasta el último momento para lograr escapar de su muerte, en el hombre que da cualquier cosa para conservar la vida:

«La persona que ama plenamente la vida es atraída por el proceso de la vida y el crecimiento de todas las esferas. Prefiere construir, conservar. Es capaz de admirarse, y prefiere ver algo nuevo a la seguridad de encontrar la confirmación de lo viejo. Ama la aventura de vivir más que la seguridad. Su sentido de la vida es funcional y no mecanicista»<sup>167</sup>.

La persona biófila respeta el ciclo de la vida, no tiene el afán de cambiarlo. Quiere moldear e influir con el amor por la razón, por el ejemplo, no por la fuerza, no aislando las cosas por el mundo burocrático que administra a los hombres cosificándolos, pues goza de todas las manifestaciones de la vida.

La biofilia tiene su ética, dice Fromm, tiene su principio en el bien y en el mal. Lo bueno es la importancia y respeto a la vida, todo lo que fortifica a la vida, el crecimiento, el desarrollo. Lo malo será todo lo que ahoga la vida, lo que la angosta, lo que parte y destroza. Ahora bien, la ética biófila no es abstenerse de hacer el mal, sino que todo parte de la conciencia que es movida por la atracción a la vida y a la alegría. El esfuerzo moral consiste en fortalecer la parte amante de la vida de uno mismo, esta razón hace que el biófilo no viva en el remordimiento y la culpa que no son, después de todo, aspectos de la aversión a sí mismo y de la tristeza<sup>168</sup>.

He llegado a las características que llevan al ser humano a inclinarse hacia la vida o hacia la muerte. Fromm se plantea la pregunta de qué factores producen el desarrollo de las orientaciones necrófilas y biófilas en general, y más específicamente, la mayor o menor intensidad de la orientación hacia el amor de la vida en un individuo o grupo dado:

«Las condiciones más importantes para el desarrollo del amor a la vida en el niño es, para él, estar con gente que ama la vida. El amor a la vida es tan contagioso como el amor a la muerte. Se comunica sin palabras ni explicaciones, y desde luego sin ningún sermoneo acerca de que hay que amar la vida»<sup>169</sup>.

---

<sup>167</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>168</sup> Cfr. *Ibid*, p. 38.

<sup>169</sup> *Ibid*, p. 42.

Aquí encuentro que la sociedad puede influir en el comportamiento del ser humano, pero no puede determinar su actuar. El hombre desde pequeño va integrando conocimientos adquiridos en su entorno social. Estas situaciones no obligan al hombre a que actúe de tal o cual manera, pero el hombre que desde pequeño se encuentra envuelto en un ambiente de cariño, relaciones afectuosas con otros, libertad y ausencia de amenazas, y de enseñanzas ejemplares en los principios que conducen a la armonía y fuerza interior, será guiado a amar la vida y surgirá en él la necesidad de promoverse una vida interesante. En cambio, si el hombre desde niño crece entre hombres que aman la muerte, que carecen de estímulos que les ayuden a mantener interés en la vida y son frívolos, la vida le parecerá rutinaria y las relaciones entre personas le serán de un orden mecánico.

Otro factor de la condición social es la economía, que influye para que el hombre desarrolle el amor a la vida o el amor a la muerte. La escasez y la abundancia juegan un papel muy importante, y es donde la biofilia busca la abolición de la injusticia. Fromm atiende esta injusticia como el abuso a la persona, que no le permite llevar una vida digna de ser vivida:

«Me refiero a una situación social en la que la clase social explota a otra y le impone condiciones que no permiten el despliegue de una vida rica y digna; en otras palabras, cuando no se le permite a una clase social participar con otras en la misma experiencia básica de vivir [...] con la palabra injusticia me refiero a una situación social en que el hombre no es un fin en sí mismo, sino que se convierte en medio para los fines de otro hombre»<sup>170</sup>.

El hombre explotado utiliza la mayor parte de su energía en defensa de su vida contra ataques o para no morir de hambre, pues se preocupa por su conservación ante las clases sociales que lo obligan a interesarse por aumentar el nivel de producción no administrándole los elementos necesarios para que lleve una vida digna. El hombre en esta situación se experimenta utilizado y va perdiendo la esperanza de una vida digna, lo que causa un aumento en el interés por mantener una vida apegada a la muerte. Este acto le hará sentirse pleno en la medida en que

---

<sup>170</sup> *Ibid*, p. 43.

logre alejar de él la idea de que está siendo manejado para enriquecer a la clase explotadora o dominante.

Ahora bien, se puede concluir que el amor a la vida se desarrollará más en una sociedad segura, donde no estén amenazadas las condiciones materiales básicas para una vida digna y donde nadie es considerado como un fin para los propósitos de otro. Cada individuo posee la libertad y tiene la posibilidad de ser un miembro activo y responsable de la sociedad.

No se puede olvidar la influencia que ha tenido la industrialización que permite que el hombre pierda su sentido de libertad dejándose manipular en sus gustos, y peor aún, que encuentre formas de comportamiento temporales dejándose llevar por las masas. Fromm ha descubierto este comportamiento autómatas en la industrialización burocrática:

«En realidad, la civilización burocrático-industrial [...] creó un tipo nuevo de hombre, que puede describirse como el hombre organización, el autómatas y el homo consumens. Es además, homo mechanicus, por lo que se entiende un hombre artefacto profundamente atraído por todo lo que es mecánico, y predispuesto contra lo que es vivo»<sup>171</sup>.

El hombre mecánico que se inclina contra lo que es vivo se aleja de sí para ser otro, se interesa más por lo práctico que le satisface un gusto momentáneo; se siente atraído por encontrar la felicidad de la vida en la moda, en aparatos electrónicos, en carros de diferentes tipos y en un gran número de artefactos. Esto lo orilla a tener un comportamiento egoísta, hasta el punto de no tener una moral y menos una ética en beneficio de la felicidad universal. La manipulación ejercida sobre el hombre por la industrialización burocrática es fuertemente desgarradora, porque el hombre deja a un lado el amor y la naturaleza. Se siente más estimulado por la bondad de las cosas inorgánicas o mecánicas que por la vida. El hombre tiene implantada la idea de ser hombre máquina que llega al grado de sentirse orgulloso y fascinado por dispositivos que pueden matar a millones de individuos a gran distancia y con rapidez increíble antes que asustarse o deprimirse ante la posibilidad de tal destrucción.

---

<sup>171</sup> *Ibid*, p. 48.

El hombre en este estado, se interesa cada vez más en la manipulación de máquinas que en tomar parte en la vida y responder a ella. Se siente fascinado por lo mecánico y atraído por la muerte. De este modo, si el hombre se decide a actuar violentamente, será por la gran influencia social y manipulación que la civilización burocrático-industrial ha ejercido sobre él para reaccionar con destrucción. Será esta manera de actuar una enseñanza de comportamiento para otros, y este amor a la muerte se pasará de una a otra generación si el hombre se sigue considerando máquina.

### **3.2 Marx y la estructura económica como reguladora del comportamiento**

En el apartado anterior estudié los tipos de violencia que distinguió Fromm y algunos factores que originaban el comportamiento violento en el hombre. Me acercaré ahora al pensamiento de Carlos Marx, quien nació en Tréveris en 1818. Ahí realizó sus estudios secundarios y luego se trasladó a Bonn para estudiar derecho, carrera que más tarde la continuó en Berlín, lugar donde frecuentó un círculo de jóvenes intelectuales hegelianos que asumían posturas radicalizadas. En 1841 se licenció en filosofía. Marx estudió a Feuerbach y los economistas clásicos, configurando su pensamiento en contacto y en oposición a la filosofía de Hegel, las ideas de la izquierda hegeliana, las obras de los economistas clásicos y las de los socialistas que él mismo clasificará de utópicos. En París conoció a Friedrich Engels, y éste fue su amigo y colaborador durante toda su vida. Las investigaciones de Marx van en dirección de la filosofía y la economía política. Falleció en Highgate el 14 de marzo de 1883<sup>172</sup>.

Se ha de situar el pensamiento materialista de Marx bajo la influencia de la economía política inglesa y el socialismo francés, así como de la filosofía clásica alemana basada en la propuesta hegeliana. Marx hereda la dialéctica de Hegel,

---

<sup>172</sup> Cfr. REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, p. 175.

pero posee rasgos distintivos, ya que la hegeliana es de carácter especulativo, mientras que la de Marx es una dialéctica histórico-social<sup>173</sup>.

Para él, la base de toda sociedad es la economía. Éste promueve la división y afirmación de dos clases sociales que se distinguen entre sí: la burguesía y el proletariado. La clase que ha mantenido el dominio es la clase burguesa, ya que ha sido la que ha controlado el mercado, «la burguesía al explotar el mercado mundial, da a la producción y al consumo de todos los países un sello cosmopolita»<sup>174</sup>.

De esta forma la clase burguesa marca la pauta de los métodos de venta y compra, y también los valores y estilos de vida utilizando la vía de la «civilización» que se preocupa por el perfeccionamiento de los medios de producción y las facilidades de su red de comunicación, obligando a todas las naciones e incluso a los pueblos más barbaros, a abrazar el sistema de producción de la burguesía o perecer si no lo hacen<sup>175</sup>.

Este proceso de civilización crea una desigualdad enorme entre los hombres donde la justicia no se aplica de igual manera entre las clases sociales, siendo la clase dominante la que saca ventaja sobre la situación del asalariado:

«La burguesía va superando cada vez más el fraccionamiento de los medios de producción, la propiedad y la población. Aglomera la población, centraliza los medios de producción y concentra la propiedad en manos de unos cuantos. Este proceso tenía que conducir, por fuerza lógica, a un régimen de centralización política. Territorios antes independientes apenas aliados, con intereses diferentes, leyes, gobiernos y líneas aduaneras distintas que funcionan en una nación única, bajo un gobierno, una ley, un interés nacional de clase»<sup>176</sup>.

Cuando la clase dominante promueve el desarrollo industrial intensifica el empleo de obreros ofreciéndoles trabajo en demasía, pero utilizándolos con la única

---

<sup>173</sup> El método dialéctico es aquel que deduce una síntesis a partir de una tesis y una antítesis contrapuestas, en Hegel este proceso acontece en la vida del espíritu. Marx sostiene que el movimiento dialéctico no tiene lugar en el espíritu, sino que tendrá que conjugarse el espíritu con otros elementos socio-históricos materiales de la existencia humana.

<sup>174</sup> MARX, K., *Manifiesto del partido comunista*, en *La cuestión Judía y otros escritos*, Planeta Agostini, Madrid, 1994, p. 251.

<sup>175</sup> Cfr. *Ibid*, p. 252.

<sup>176</sup> *Ibid*, p. 252.

finalidad de obtener mayores ganancias. Es verdad que promueven un empleo seguro para todas las personas que deseen trabajar, pero no promueven un reparto justo de utilidades y mucho menos promueven circunstancias dignas de vida para el trabajador. Al convertirse el trabajador en esclavo de la producción el hombre se enajena de sí mismo, preocupándose sólo por su sobrevivencia. El hombre proletario nunca se preguntará si su actuar es correcto o no, porque el sistema sólo le permite preocuparse por satisfacer sus necesidades primarias<sup>177</sup>. Es aquí cuando el hombre buscará los medios para compensarlas, no importa los modos que utilice, todo queda resuelto y justificado con tal de mantenerse con vida para seguir preocupándose por su sobrevivencia. De este modo, la burguesía como clase social producto del proceso histórico que sustituyó a la sociedad feudal, se configura a partir del poder público que representa los intereses colectivos de la clase burguesa<sup>178</sup>. Su papel social consiste en una ideología que ejerce una alienación sobre el proletariado a través de un régimen de explotación.

Esta situación de explotación entre burguesía y proletariado le confirma a Marx que la historia de toda sociedad humana, hasta nuestros días es una historia de luchas de clases<sup>179</sup>. Esta lucha hace que los hombres tomen conciencia de su estado social y busquen obtener la igualdad a través de un proceso dialéctico en el que la burguesía es la tesis, el proletariado la antítesis y el comunismo la síntesis. Estos son los pasos por los cuales todas las sociedades han pasado para mejorar<sup>180</sup>.

Pero para que esta superación de la historia tenga éxito, es necesario que el hombre proletario se dé cuenta que la base de todo el acontecer social, dígame cultura, moral, religión, ciencia, está sobre el cimiento de la economía que «convirtió en sus servidores al médico, al jurista, al poeta, al sacerdote, al hombre de la ciencia»<sup>181</sup>. Esta reflexión de Marx ilumina muchas realidades de nuestro entorno

---

<sup>177</sup> Cfr. *Ibid*, p. 254.

<sup>178</sup> Cfr. *Ibid*, p. 247.

<sup>179</sup> Cfr. *Ibid*, p. 246.

<sup>180</sup> Cfr. ESCOBAR VALENZUELA, G., *Ética. Introducción a su problemática y su historia*, McGraw Hill, México, 2004, p. 264.

<sup>181</sup> MARX, K., *op. cit.*, p. 250.

en las que la estructura de la economía marca las pautas para las relaciones sociales políticas, culturales y educativas.

Como la clase que tiene el dominio según Marx es la que puede mover a la sociedad a su antojo<sup>182</sup>, entonces es cuando se corre el riesgo de caer en el relativismo de las leyes que velan por un bien común que no es válido para todos los hombres. Las personas que tienen posibilidad de solventar sus estudios recibirán la educación que propone la clase dominante, igualmente en la cultura, porque impondrá las características estéticas a la clase social más carente<sup>183</sup>. Ahora bien, el hombre que no tiene posibilidad de dar estudio a sus hijos por no contar con condiciones económicas equitativas, observará que sus hijos crecen con la única finalidad de ser obreros que se preocupan solamente por sobrevivir. De igual forma las clases bajas al no acceder a la educación marcada por la clase dominante, no se comportan como espera la sociedad, pues la moral es regida por la clase con el poder en mando.

Al ser determinada la moral por la clase dominante, llama violencia a lo que puede ser nocivo al bienestar de la sociedad con poder, luego establece castigos con multas exageradas que sólo los adinerados pueden pagar; por lo tanto, en un juicio sólo podrá salir libre bajo fianza el que tiene con qué solventar el precio de su libertad. Si el hombre de bajos recursos se comporta violentamente es porque la sociedad así lo ha condicionado al no proporcionarle una educación que le permita comportarse según las reglas de urbanidad; en cambio, si el hombre poderoso o burgués se comporta violentamente será justificado porque tiene el poder de mandar y gobernar sobre los otros.

Siguiendo a Marx en sus ideas, la solución de la violencia es cuestión de modificar la estructura económica, ya que realizar un cambio económico trae como consecuencia una transformación en la sociedad en su cultura, política, religión, ciencia:

«¿Acaso hace falta un análisis profundo para comprender que, con las condiciones de vida, las relaciones sociales, la existencia social del hombre,

---

<sup>182</sup> Cfr. *Ibid*, p. 250.

<sup>183</sup> Cfr. *Ibid*, p. 266.

cambian también sus ideas, sus opiniones y sus concepciones, su conciencia, en una palabra? ¿Qué demuestra la historia de las ideas, sino que la producción espiritual cambia y se transforma con la producción material? Las ideas imperantes en una época, han sido siempre las ideas propias de la clase imperante»<sup>184</sup>.

Es necesario un equilibrio económico donde no haya más poderosos económicamente, sino que todos posean lo mismo, para ello propone Marx el comunismo, modelo que va a devolver la categoría de hombre a la clase baja, porque la burguesía lo ha cosificado, le ha dado un sinónimo de producto, de máquina: «esa cultura cuya pérdida deplora, es la que convierte en máquinas a la inmensa mayoría de los hombres»<sup>185</sup>. Por lo tanto se tendrá que luchar contra la clase dominante para obtener igualdad entre hombres. La lucha no será con armas o con muertes o agresión alguna en definitiva, Marx no motiva para actuar violentamente sobre la clase dominante, sino que para establecer el comunismo es necesario derribar las relaciones económicas porque son éstas las que determinan la conciencia del hombre<sup>186</sup>. De este modo, al modificar la estructura económica, se producirá una variación progresiva en la superestructura ideológica.

### 3.3 Una ética basada en la praxis

Marx al proponer el comunismo como superación de las clases sociales, promueve una ética que plantea una igualdad entre los hombres, los cuales ya no tendrán que comportarse según las reglas que marca una clase dominante. Es preciso comprender la visión antropológica que tiene Marx. Al respecto, Gustavo Escobar afirma que Marx «deja establecido un concepto de la esencia del hombre como praxis, es decir, como un ser productor, transformador, creador»<sup>187</sup>. Esta esencia es concebida como dada efectivamente en su vida real, en la propia existencia social e histórica.

---

<sup>184</sup> *Ibid*, p. 268.

<sup>185</sup> *Ibid*, p. 265.

<sup>186</sup> Cfr. *Ibid*, p. 268.

<sup>187</sup> ESCOBAR VALENZUELA, G., *Ética. Introducción a su problemática y su historia*, p. 264.

Los individuos son según lo que manifiesta su vida, lo que son coincide por consiguiente con lo que elaboran, tanto con los objetos que producen como con la manera de producirlos: lo que son los individuos depende de las condiciones materiales de su producción<sup>188</sup>. Para explicar al hombre debe partirse de los individuos reales, de sus acciones prácticas y de sus condiciones materiales de existencia, de esta manera, los hombres no son algo aparte de lo que manifiestan, o sea, de su vida real y de su historia, se definen esencialmente por la producción.

Dado que el actuar del hombre queda condicionado según el nivel de clase al que pertenece, para determinar si un acto es violento o no, se tendrá que referir a dicha clase social, pues como ya se dijo, los agentes de producción respectivos influyen en su obrar. Aquí se halla una peculiaridad que lo diferencia de los animales, pues desde el momento en que el hombre comienza a producir sus medios de vida crea indirectamente su propia vida material. De esta capacidad humana de producción nacen las relaciones sociales:

«Así aparece, de buenas a primeras, una relación materialista de los hombres entre sí, relación condicionada por las necesidades y el mundo de la producción y que es tan antigua como los propios hombres, relación que da lugar a formas incesantemente nuevas y, por consiguiente a una historia, sin que haya necesidad que un mismo misterio, cualquiera, político o religioso, venga a unir además a los hombres entre sí de otra forma»<sup>189</sup>.

Pero para procurar una sociedad justa, el individuo debe ser solidario con los demás ofreciendo un tipo de contrato que le permita producir no sólo para el beneficio de sí mismo, sino también para los demás y al mismo tiempo, sea beneficiario de la producción de los otros. Si se llega a este acuerdo, la sociedad estará equilibrada, puesto que no habrá hombres alienados por el trabajo, sino hombres libres que se benefician mutuamente entre sí con su producción:

«En la producción, los hombres no sólo entran en relación con la naturaleza. No producen más que cooperando de una manera determinada e intercambiando sus actividades. Para producir, establecen determinadas relaciones y contactos entre sí, y sólo dentro del límite de estas relaciones y

---

<sup>188</sup> Cfr. TORRE, F., *Introducción a la filosofía del hombre y de la sociedad*, Esfinge, México, 202009, p. 217.

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 217.

de estos contactos sociales se establece una relación con la naturaleza, llamada también producción»<sup>190</sup>.

Dado que el hombre depende de la estructura económica de su tiempo, al adquirir nuevas fuerzas productivas, cambia su modo de producción, y cambiando su modo de producción y la forma de ganar su vida, cambian también sus relaciones sociales. Así el molino movido a mano, con el desarrollo industrial, cedió su lugar a una sociedad capitalista. Los mismos hombres que determinan las relaciones sociales según su producción material, señalan también los principios, las ideas y las categorías conforme a estas relaciones sociales:

«La ética marxista considera la moral como reflejo de las relaciones sociales en desarrollo, como expresión de los intereses de las distintas clases que afirman su comprensión del bien y del mal, del deber y la conciencia, del bien social y la felicidad individual. La ética marxista, al expresar los intereses de la clase más progresista de la historia, el proletariado, fundamenta teóricamente los principios de la moral comunista, de la moral de la ayuda recíproca, la camaradería y el colectivismo»<sup>191</sup>.

Dado que son las condiciones materiales las que determinan la categoría de bondad o maldad, para Marx el hombre en esencia no es bueno o malo, sino que actúa según las circunstancias materiales de su vida. El definir los actos como buenos o malos será cuestión de ideologías, en este caso las dominantes. Marx vislumbra una solución para una sociedad justa entre los hombres: es necesario que el costo de la producción de los hombres sea considerado de mayor valor y que las ganancias sean equitativas para cada asalariado y productor, de esta manera no existirá una clase social con el dominio económico capaz de determinar la cultura, ideología, política, moral, etc., como forma opresora de los demás hombres<sup>192</sup>.

El comunismo es el que establecerá el orden, así como una forma igualitaria de gobierno entre todos los hombres donde el principio de la moral será la ayuda recíproca, la camaradería y el colectivismo. Estos valores llevan al hombre a no

---

<sup>190</sup> *Ibid*, p. 217.

<sup>191</sup> ESCOBAR VALENZUELA, G., *Ética. Introducción a su problemática y su historia*, p. 266.

<sup>192</sup> Cfr. *Ibid*, p. 266.

hacer daño a los demás para que ellos no le hagan daño a él. De esta manera la violencia quedará eliminada, puesto que en la sociedad ya no habrá clases sociales, ni clase dominada preocupada por su sobrevivencia. La exigencia de saciar las necesidades básicas de alimentación asumía en el proletario un carácter de lucha y eran las mismas que lo obligaban a actuar de forma violenta para alcanzar un mejor nivel de vida.

### **3.4 Michel Foucault, una filosofía sobre el poder**

Michel Foucault, uno de los filósofos más importantes del siglo XX, formula una crítica despiadada y contundente sobre el poder disciplinario que existe en la moderna sociedad capitalista neoliberal y, en general, en el conjunto de las sociedades tecnológicas contemporáneas. Nació en Poitiers en 1926 y falleció en 1984. Intentó mostrar que las ideas básicas que la gente considera verdades sobre la naturaleza humana y la sociedad cambian a lo largo de la historia. Foucault estudió filosofía occidental y psicología en la *École Normale Supérieure*. Aportó nuevos conceptos que desafiaron las convicciones de la población sobre la cárcel, la política, la seguridad, el cuidado de los enfermos mentales, los derechos de los homosexuales y el bienestar. Las principales influencias en el pensamiento de Michel Foucault fueron los filósofos alemanes Friedrich Nietzsche y Martín Heidegger<sup>193</sup>.

Foucault analiza y comprende las tácticas y estrategias utilizadas por el poder. La visión de este filósofo contemporáneo sobre la historia de la sociedad es plenamente posmoderna. Renuncia a comprender el acontecer histórico bajo una noción teológica, unitaria y totalizante; piensa que en realidad se dan varios discursos donde surgen múltiples historias discontinuas con diversos orígenes e infinitas posibilidades de futuro. La realidad no es otra cosa que la relación de

---

<sup>193</sup> Cfr. REALE, G. – ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico I*, p. 831.

muchas prácticas discontinuas en donde el azar, lo contingente y lo inesperado también juegan un papel importante en la determinación del acontecer social<sup>194</sup>.

De acuerdo con esta perspectiva, Foucault considera que los discursos, entre ellos el de poder, implican una forma de dominio o prácticas limitadas con sus propias reglas, las cuales no pueden ser controladas consciente y totalmente por los intelectuales o filósofos que las pretenden abarcar. Según Foucault, el discurso debe referirse no al pensamiento del sujeto creador de los enunciados, sino al campo práctico en el que se despliega. Respecto al poder, Foucault intenta analizar la maquinaria compleja donde dicho poder está inmerso, su tecnología específica con sus tácticas y estrategias que generan un discurso que se impone como verdad. Gracias a su análisis, Foucault demuestra cómo el poder se vuelve un saber que se instaaura como verdad, legitimando la existencia de la marginación, el dominio y la punción de la sociedad<sup>195</sup>.

Con su método genealógico, Foucault no concibe el saber tal como el saber científico, totalizador que jerarquiza y formaliza las cosas, sino como un saber sin pretensiones hegemónicas sobre otros seres existentes<sup>196</sup>. De esta manera, Foucault propone recuperar el saber de la gente en sus manifestaciones microfísicas, es decir, ahí donde se presenta bajo la forma de relaciones de fuerza como un conjunto de prácticas de poder a partir de tácticas y estrategias específicas de lucha y guerra:

«¿Qué es el poder? Según Michel Foucault, este consiste en una maquinaria que produce efectos de dominación a partir de un cierto tipo peculiar de estrategias y tácticas específicas. El poder lo invade todo, nadie escapa a su dinámica y proliferante tecnología. No se puede decir que alguien o algo detenten el poder, pues el poder ya no se identifica sustancialmente con un individuo que lo ejercería o lo poseería en virtud de su nacimiento. Así el poder se convierte en una maquinaria de la cual nadie es titular»<sup>197</sup>.

Así, el enfoque que emplea Foucault en sus análisis sobre el poder es diferente del adoptado por Nietzsche, Freud o Fromm, pues no parte del sujeto

---

<sup>194</sup> GUTIÉRREZ LIMÓN, I., *op. cit.*, p. 35.

<sup>195</sup> Cfr. CEBALLOS, H., *Foucault y el poder*, Ediciones Coyoacán, México, 1994, p. 30.

<sup>196</sup> Cfr. ESCOBAR, G., *Curso de filosofía*, p. 117.

<sup>197</sup> *Ibid*, p. 117.

como fuente del poder, sino más bien, se centra en el poder en sí como una maquinaria con técnicas y estrategias propias, en apariencia intangibles pero que se materializan en la función y práctica de las instituciones. Para Foucault, el poder existe únicamente en acto y no es una sustancia o esencia definitiva, sino una relación y un ejercicio desigual de fuerzas que contiene una guerra continua, incluso pacífica y silenciosa, cuya finalidad básica consiste en fortalecer y recrear las fuerzas desiguales en todos los ámbitos de la sociedad, ya sea la economía, la política, el lenguaje<sup>198</sup>.

Un fenómeno relacionado es la resistencia que se genera ante cualquier despliegue de poder. Al igual que el poder, los espacios de resistencia son diversos y responden de manera directa frente a la infinidad de micropoderes prevalecientes. Los filósofos, a lo largo de la historia, casi siempre han explicado el poder a partir de un estado fuerte y represor, sin embargo Foucault considera que hay una multiplicidad de prácticas de dominación.

Pero, ¿cómo es posible ejercer el poder? ¿Cómo funciona? «El poder se ejerce cuando unos individuos son capaces de gobernar y dirigir las conductas de otros»<sup>199</sup>, la sociedad crea una compleja red de relaciones en donde las instituciones modelan las conductas de los hijos, los educandos, los presos, los enfermos, los trabajadores. Se trata de un poder que el gobierno ejerce en toda la sociedad determinando cualquier actuación de los individuos, pero dicho poder encuentra sus límites en la resistencia, ya sea como rebeldía, contestación, autosacrificio o suicidio.

El método utilizado por Foucault le lleva a estudiar el poder a través de una microfísica del poder. Esto significa que el poder se atomiza en diversos micropoderes que atraviesan toda la sociedad: la familia, la escuela, los hospitales, la iglesia, la cárcel y otros<sup>200</sup>. De esta manera el poder entra a los cuerpos y almas de los individuos determinando sus gestos y actitudes, su discurso y su vida cotidiana. Sin embargo Foucault no se queda en el nivel de la microfísica, sino que

---

<sup>198</sup> Cfr. *Ibid*, p. 118.

<sup>199</sup> *Ibid*, p. 118.

<sup>200</sup> Cfr. *Ibid*, p. 119.

intenta vincular ésta a una microfísica del propio poder, ya que el conjunto de prácticas microfísicas de dominio constituyen el suelo movedizo sobre el cual el poder estatal se establece, de esta manera, el complicado conjunto de prácticas microfísicas crea las condiciones para el adecuado funcionamiento de los poderes globales:

«Por otra parte, Foucault no soslaya los marcos económicos, las relaciones de producción donde ejercen el poder; por ello afirma que la sociedad moderna capitalista tuvo necesidad de crear [...] un conjunto de técnicas de biopoder, mediante las cuales se logrará el control y sometimiento de los individuos a las extenuantes formas del trabajo industrial. La producción capitalista requería hombres y mujeres con una cultura adecuada a las necesidades de una sociedad urbana y tecnificada, crecientemente individualista y competitiva. Los nuevos sujetos productivos deberían estar disciplinados y domesticados para que pudieran generar un plustrabajo como fuente fundamental de la riqueza capitalista»<sup>201</sup>.

Foucault destaca los análisis tradicionales del poder como algo meramente negativo, al considerar que éste no sólo implica represión, pues también el desarrollo de sistemas de control, vigilancia y adiestramiento, en vez de obstaculizar, doblegar o destruir, aseguran, ordenan y administran a la sociedad. En su aspecto positivo, el poder genera prácticas y saberes orientados a reproducir el dominio de acuerdo con las reglas de poder y explotación establecidas socialmente.

Hemos mencionado los saberes y prácticas que desarrolla la técnica del poder. Ya desde el renacimiento y aún antes, surge la concepción del conocimiento como un dispositivo de poder. Conocer y obedecer el curso marcado por las leyes naturales implicaba, para Francis Bacon, la posibilidad de dominar la realidad. Más tarde, otro amante de la ciencia, Augusto Comte, diría que conocer es prever y prever es actuar<sup>202</sup>. Para Foucault, en cambio, el poder y el saber se vinculan de manera dialéctica. El ejercicio del poder genera perpetuamente saber y, a la inversa, el saber conlleva efectos de poder. Tras todo acto de poder hay un discurso o saber

---

<sup>201</sup> *Ibid*, p. 45.

<sup>202</sup> Cfr. *Ibid*, p. 119.

que le otorga cierta justificación teórica o política. La verdad se vuelve ley gracias al poder, y se penetra en las conciencias y los actos de los individuos que están sujetos a él:

«Una vez que se ha mitificado a la ciencia como práctica o disciplina portadora de la verdad y la modernidad, es más fácil aun caer víctima de los mecanismos de exclusión, censura, represión y vigilancia inherentes a las prácticas institucionales de poder que esas ciencias llevan consigo»<sup>203</sup>.

Para Foucault todas las sociedades poseen una máquina de poder que genera un saber específico destinado a reforzar las relaciones de dominación. Dicho conjunto de prácticas de poder apela a la ciencia: la economía, la politología, la criminología, la psiquiatría, la sexología, la pedagogía, como remedios mágicos mediante los cuales se obtienen los certificados de verdad y legitimación.

### **3.5 El poder como control social**

Al poder que se apoya en el control y la disciplina se le llama disciplinario. Este tipo de poder ha adquirido en la historia diversas formas, según el tipo de marcos económicos y sociales en los que se encuadra. Por ejemplo, en la Edad Media giró en torno al dominio absoluto, previamente sacralizado del soberano o del Papa. Además, se basó en la formación de enormes propiedades que funcionaron como fuente principal de la riqueza: «en la Edad Media el poder se identifica con la sangre mediante la reivindicación del abolengo de la aristocracia, y con la propiedad a través de la posesión de enormes extensiones de tierra que simbolizan la grandeza y el poderío en esta época histórica»<sup>204</sup>. Más tarde, durante los siglos XVII y XVIII se crea una nueva tecnología de poder: la disciplina capitalista, con sus técnicas y estrategias específicas de control. La disciplina capitalista ejerce un poder social que permite distinguir un concepto antropológico. De esta manera, según el liberalismo, ideología relacionada al capitalismo,

«todos los hombres son concebidos como formalmente libres e iguales, y debido a ello pueden convertirse en explotadores, y al mismo tiempo en individuos que sufren la explotación. Las desigualdades se fundamentan ya

---

<sup>203</sup> CEBALLOS, H., *op. cit.*, p. 56.

<sup>204</sup> *Ibid*, p. 67.

no en la sangre, sino en las capacidades individuales y en la competencia por un mejor aprovechamiento de las oportunidades que brinda el mercado capitalista para el enriquecimiento mediante la usura y la plusvalía»<sup>205</sup>.

A partir de este concepto de hombre, uno de los objetivos estratégicos de la disciplina capitalista es crear cuerpos moldeables, capaces de convertirse en individuos fuertes y sanos en términos productivos, pero débiles y no críticos como sujetos políticos<sup>206</sup>. De esta manera la función más importante de la tecnología disciplinaria es convertir los cuerpos de los individuos en máquinas útiles para la producción, el trabajo y la guerra. Hay que señalar que el control y la disciplina se establecen en todos los ámbitos de la sociedad, no sólo en el laboral o productivo, y se ejerce desde el aula y la familia, pasando por la iglesia, el ejército y la política, hasta llegar a la burocracia, el comercio y los medios de comunicación, creando de esta manera un cerco político y una microfísica de poder:

«analizar el cerco político del cuerpo y la microfísica del poder implica, por lo tanto, que se renuncie —en lo que concierne al poder— a la oposición violencia-ideología, a la metáfora de la propiedad, al modelo del contrato o al de la conquista; en lo que concierne al saber, que se renuncie a la oposición de lo que es interesado y de lo que es desinteresado, al modelo del conocimiento y a la primacía del sujeto [...] No sería el estudio de un Estado tomado como un cuerpo (con sus elementos, sus recursos y sus fuerzas), pero tampoco sería el estudio del cuerpo y del entorno tomados como un pequeño Estado. Se trataría en él del cuerpo político como conjunto de los elementos materiales y de las técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos unos objetos de saber»<sup>207</sup>.

Foucault busca un marco político donde se puedan desarrollar las opciones personales, la propia singularidad, contra el poder de normalización o el dominio de los unos sobre los otros. Para él, la disciplina en su sentido amplio, se propone la reglamentación de hábitos precisos en los individuos a lo largo de toda vida, utilizando para ello un complicado juego de dominaciones, aprendizajes, castigos,

<sup>205</sup> *Ibid*, p. 68.

<sup>206</sup> Cfr. ESCOBAR VALENZUELA, G., *Curso de filosofía*, p. 121.

<sup>207</sup> FOUCAULT, M., *Vigilar y castigar*, Libera los libros, Buenos Aires, 2002, p. 19.

gratificaciones y reforzamientos diversos. De esta forma, únicamente aquellos hombres y mujeres que son capaces de integrar sus conductas sociales y laborales a la normatividad social, son los que finalmente pueden ser aceptados como personas racionales<sup>208</sup>.

Podemos concluir que para Foucault, el individuo está moldeado por el poder que la sociedad ejerce a través de los diversos grupos que poseen capacidad de dominación. El poder ya no se centra en el Estado, como sucedía en la Edad moderna, ahora es a través de la sociedad constituida en base a la microfísica. De esta manera la sociedad queda en las manos de estas pequeñas instituciones que obtienen el poder y son ellos quienes marcan la pauta de la disciplina y los que determinan cuál es el comportamiento correcto que los individuos de esa sociedad deben seguir.

Los individuos deben acatar las normas y si no lo hacen deben esperar que se les aplique un castigo que busca educar y someter a la sociedad en el orden que el poder desea instaurar. Sin embargo, el poder que se impone a través de una disciplina a la sociedad nunca puede determinar la libertad que el individuo posee, los individuos pueden y tienen la capacidad de rebelarse contra lo que atenta al orden social aun cuando el único beneficiado es el dominio de las instituciones. Por lo tanto, se afirma que si un hombre actúa violentamente es porque se revela contra el poder establecido de las instituciones dominantes, de esta manera, el sujeto que ejerce violencia busca desarrollar las opciones personales, la propia singularidad, contra el poder de normalización de la sociedad. Pero también cabe decir que si un hombre actúa violentamente es porque las instituciones que tienen el poderío han demarcado formas de comportamiento según la clase social y en ellas, el individuo está considerado como un sujeto para la desigualdad y la explotación según el pensamiento capitalista<sup>209</sup>.

Para Foucault la violencia siempre estará señalada por quienes poseen el poder, y por lo tanto puede variar, pero nunca dejará de buscar el beneficio de

---

<sup>208</sup> Cfr. CEBALLOS, H., *op. cit.*, p. 76.

<sup>209</sup> Cfr. ESCOBAR VALENZUELA, G., *Curso de filosofía*, p. 121.

quienes tienen ese poder. Él induce a desmitificar la ciencia, a dejar de concebirla como un remedio universal, a convertir los conocimientos, experiencias y reflexiones críticas en un medio para lograr hacer de la vida un arte del buen vivir y un camino que permita la autoafirmación como sujetos libres, capaces de imaginar y luchar a favor de una sociedad menos corrompida por el ejercicio del poder<sup>210</sup>.

---

<sup>210</sup> Cfr. CEBALLOS, H., *op. cit.*, p. 13.

# **CAPÍTULO**

## **IV**

### **POSIBILIDAD DE CORRECCIÓN DEL FENÓMENO DE LA**

### **VIOLENCIA**

Expuestas las ideas de algunos pensadores acerca de la naturaleza buena o mala del hombre, o si la sociedad determina su comportamiento violento, es preciso mostrar algunas posiciones filosóficas que ayuden al individuo a tener un mayor conocimiento de sí mismo para contrarrestar los determinismos que reducen la esencia del hombre negándole esa capacidad de elección en sus actos. No se puede encasillar la actuación del hombre de manera determinista, pues conformaría una falsa idea de su esencia. Se pretende que el hombre obtenga caminos que le ayuden a descubrir su naturaleza libre y su capacidad de actuar de manera justa en la sociedad.

Es por eso que en este capítulo me esforzaré por rescatar y resaltar la importancia de la libertad del hombre, ya que solamente ella reafirma la cualidad y la diferenciación que posee entre todos los demás seres corpóreos. Esta capacidad de libertad es una experiencia únicamente humana en la cual el hombre se va determinando en su actuar y a su vez, se estructura como persona en beneficio propio y en el de los demás. De esta manera, como pre-adelanto de mi conclusión, se puede afirmar que el hombre en su esencia no es bueno ni malo, ya que la libertad asociada a su capacidad de raciocinio le muestra los bienes a una voluntad para establecer una jerarquía de los mismos, y a su vez la persona tiene la libertad de elegir efectuar tal o cual acto, siempre de una manera responsable.

Se ha visto necesario indagar en términos de justicia, ya que facilita establecer una relación con los valores, normas y deberes dentro de una sociedad. Se constata que para que una sociedad sea auténtica y pacífica, debe atender a las normas morales y jurídicas, mostrando una actitud de justicia para con todos los hombres, porque entre todos los valores de convivencia social es el que los

encabeza y constituye como un cuerpo organizado capaz de formar hombres honrados, rectos y respetuosos de la dignidad y libertad de cada hombre.

#### **4.1 La libertad**

Atendiendo a las posturas expuestas en los capítulos anteriores donde la cuestión principal era si el hombre actuaba violentamente porque ésta era una característica esencial de su ser o si era condicionado por las estructuras de la sociedad, se encuentra que el hombre tiene una dimensión que lo afirma como persona, esta dimensión es la libertad. La libertad es la que niega que los hombres tengan una estructura determinada en su actuar y gracias a ella el hombre se hace dueño de sus propios actos. No es solamente un atributo de la naturaleza humana y como tal, presente en todo hombre, sino un ideal, una conquista diaria cuya posibilidad radical se encuentra en todos pero que muy pocos la realizan.

El hombre es un ser que piensa y conoce, pero también un ser que quiere y actúa, que está en proceso de cambio, en un constante desarrollo del ser que se completa cada vez más gracias a la libertad, uno de los valores que orientan a la vida humana, ya sea personal o comunitaria. Pero ser libre no es un trabajo fácil, pues siempre habrá hombres que abusen de otros porque no reconocen que la libertad es de todos los hombres, además puede resultar difícil ser libre porque cada hombre debe buscar cómo realizar su vida y tomar una opción en orden a la trascendencia:

«sin embargo no es fácil ser libre. Por una parte, porque la opresión, el empeño de unos seres humanos en impedir a otros gozar de un espacio propio, es una constante en nuestra historia. Pero sobre todo porque resulta difícil ser personalmente libre, ya que para lograrlo cada uno ha de averiguar qué es lo que realmente quiere hacer de su vida y optar por ello. La libertad personal exige, por tanto, saber y querer»<sup>211</sup>.

---

<sup>211</sup> CORTINA, A., *Filosofía*, Santillana, México, 2006, p. 169.

En fin, conocer y querer forman parte por igual de la esencia del hombre, por eso se adentrará al conocimiento de la libertad, ya que ella permite de manera oportuna darse cuenta que el hombre puede actuar en beneficio propio y de los demás, y que si actúa de tal o cual manera es porque él lo ha decidido así, algunas veces movido para hacer el bien y otras para dañarse a sí mismo o dañar a los demás.

#### 4.1.1 ¿Qué es la libertad?

El término libertad procede del latín *libertas*, voz que se entiende y se usa en muchos sentidos, por ejemplo se dice del burro que trota libremente, las hojas del árbol que caen donde quieren, los animales que en el bosque son libres, el hombre que es un ser libre. Pero entendemos que «la palabra libertad es un concepto básico en el que se manifiesta la auto comprensión del hombre. La libertad se convierte en exigencia básica de la vida humana y digna del hombre»<sup>212</sup>, y es el esfuerzo por la libertad lo que hace que la vida del hombre se mueva y se cambie en el mundo.

Sin embargo, en la historia se ha utilizado este término para designar distintos campos de la vida del hombre. El primer término utilizado fue la libertad sociológica, la cual es el sentido originario de la libertad y se refiere en la antigüedad griega y romana al hecho de que el individuo no se hallaba en la condición de esclavo y esto significa positivamente que el hombre es aquel que es dueño y soberano de sí mismo y de sus actos<sup>213</sup>.

En el transcurso del tiempo este término se instauró como libertad psicológica, entendida como la capacidad que posee normalmente el individuo que es dueño de sí mismo y que consiste en la ausencia de una obligación interna que le impulse a actuar necesariamente por ciertos motivos más o menos fuertes<sup>214</sup>. El último término utilizado es la libertad moral, que consiste en la capacidad que tiene

---

<sup>212</sup> CORETH, E., *Preguntas del Hombre, pregunta, libertad y trascendencia*, Universidad Pontificia de México, México, 1996, p. 16.

<sup>213</sup> Cfr. *Ibid*, p. 17.

<sup>214</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 20- 21.

el hombre para decidirse a actuar de acuerdo con la razón, sin dejarse dominar por los impulsos y las inclinaciones espontáneas de la sensibilidad<sup>215</sup>.

Más allá de los campos en los que se distinguen diferentes tipos de libertad, es necesario considerar que en esta capacidad humana se encuentran dos divisiones: la libertad interna y la libertad externa:

«la libertad externa consiste en que nadie nos impida actuar del modo que nos parezca oportuno, dentro de lo que permitan las leyes y costumbres del país. Este tipo de libertad es la que pierde una persona cuando la conducen a prisión; pero también la que pierde casi toda la población cuando triunfa una dictadura y se anulan las libertades de expresión, asociación, manifestación»<sup>216</sup>.

La libertad externa puede ser más o menos amplia, según sea el marco jurídico o político de una sociedad. Por su parte, la libertad interna

«... es la de querer una cosa u otra. Consiste en poder decidir por uno mismo sobre las cuestiones que nos afectan [...] Si la libertad interna no existiera no tendría sentido reclamar libertad política, puesto que la libertad interna es libertad moral, es decir, la capacidad para conducir a la propia vida conforme a los propios criterios»<sup>217</sup>.

Para privar a una persona de su libertad interna es preciso anular su voluntad, sea mediante sustancias estupefacientes, o con la hipnosis, o a través de las técnicas de control mental o manipulación.

De esto se puede desprender una primera observación sobre la libertad, la cual, igual que la vida, no es un ser, una substancia, ni una facultad, ni tampoco un acto, sino solamente una condición de ciertos actos de voluntad. La voluntad es una de las facultades del hombre y en algunos casos este acto es libre, por ello es necesario distinguir con gran cuidado la libertad de actuar y la libertad de querer, pues únicamente de esta última trata el problema psicológico, mientras que la libertad de acción o libertad de actuar se diferencia según los diversos tipos de coacción de los que el sujeto está libre, el cual puede ser físico, civil, político o moral:

---

<sup>215</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 21- 22.

<sup>216</sup> CORTINA, A., *op. cit.*, p. 170.

<sup>217</sup> *Ibid*, p. 170.

«*la libertad física*: consiste en poder actuar sin ser detenido por una fuerza superior, como cadenas, muros de una prisión. *La libertad civil* consiste en poder actuar sin que lo impidan las leyes de la ciudad. Se tiene la libertad física de quebrantarlas, pero entonces se entraría en contradicción con la ley, y la fuerza pública intervendría para privar de su libertad física a aquel que habría abusado de ella. *La libertad política*: consiste en poder actuar en el gobierno de la ciudad de la que se es miembro. Se opone a la tiranía o dictadura, régimen político en el que los ciudadanos están sometidos a las órdenes de un dueño sin poder influir en sus decisiones. *La libertad moral*: consiste en poder actuar sin ser retenido por una ley moral, es decir por una obligación»<sup>218</sup>.

La obligación pesa no sólo sobre los actos exteriores, sino en lo más íntimo de la conciencia, sin embargo, es del mismo orden que el de los conceptos anteriores, pues no anula la libertad física ni la libertad psicológica, pues se pueden quebrantar las leyes morales, más aún, sólo hay obligación moral para el sujeto que posee libertad psicológica.

La libertad de actuar se verifica en la ejecución de los actos externos, no concierne a los actos voluntarios en sí mismos que son puramente interiores. Podemos muy bien elegir libremente una opción sin poder ejecutar externamente lo que hemos decidido. Ahora bien, en razón de la contradicción que puede existir entre la ejecución y el querer, ocurre que dejamos de querer lo que no podemos ejecutar porque parece inútil, e inversamente ocurre que acabemos por consentir lo que rechazábamos porque hemos sido obligados a hacerlo: «las libertades exteriores, pues, no dejan de tener importancia para la libertad interior. No obstante, tales cambios son dimisiones, son pruebas de una voluntad débil»<sup>219</sup>.

Por otro lado, la libertad de querer se define fácilmente, ya que consiste en estar exento de una inclinación necesaria a poner determinada acción en acto, es decir, a hacer tal elección o tomar tal decisión<sup>220</sup>:

«no diremos que el acto libre es indeterminado: esto no tiene sentido, pues un acto es siempre determinado; desde el momento que existe, es uno u

---

<sup>218</sup> VERNEAUX, R., *Filosofía del Hombre*, Herder, Barcelona, 192002, p. 176.

<sup>219</sup> *Ibid*, p. 176.

<sup>220</sup> Cfr. *Ibid*, p. 177.

otro; un acto indeterminado no sería ni esto ni lo otro, no sería nada. Pero el acto libre no está predeterminado»<sup>221</sup>.

La libertad de elección puede tomar dos formas, pues se puede hacer en relación a varias alternativas diferentes. En la primera puede elegirse entre actuar y no actuar, ejecutar el acto o no ejecutarlo, es lo que se llama libertad de ejercicio. En la segunda, la elección se hace entre hacer esto o hacer lo otro, ejecutar este acto u otro; es la libertad de especificación.

Estas dos formas de libertad son distintas. Puede tenerse la primera sin tener la segunda, por ejemplo, puedo elegir salir o no salir de casa, pero si decido salir no puedo elegir los medios, pues sólo puedo salir por la puerta, pero la segunda supone la primera, que es primordial, «en efecto, no tengo libertad de elegir un acto u otro más si tengo la libertad de poner o no cada uno de ellos»<sup>222</sup>.

Es aquí solamente donde la libertad aparece como una especie de absoluto, en el sentido de que no tiene grados. Una acción tomada globalmente no puede ser más o menos voluntaria, por ello el hombre no es siempre plenamente responsable de sus actos como todos los moralistas admiten. Pero cuando se trata de la voluntad misma todo se reduce a la cuestión: ¿ha habido elección, decisión deliberada? Si la respuesta es no, se entiende que había un déficit de libertad, poco importa su fuente y su modo de la elección. Si es sí, el hombre se ha comprometido en su acto porque ha decidido con conocimiento de causa.

#### **4.1.2 La negación del determinismo**

La filosofía surgió en occidente cuando algunos pensadores griegos se esforzaron en buscar las causas de todas las cosas convencidos de que todo lo que acontece en el mundo sucede por alguna razón. En la búsqueda por obtener una comprensión más profunda del ser humano encontraron un grave obstáculo al intentar explicar cómo es posible la libertad interna, la libertad de la voluntad. ¿Por

---

<sup>221</sup> *Ibid*, p. 177.

<sup>222</sup> *Ibid*, p. 177.

qué resultó tan complicado explicar la posibilidad de la libertad interna? Porque la libertad interna es la facultad de la voluntad para actuar en un sentido u otro sin ser determinada por algo ajeno a ella, debe ser capaz de iniciar una serie causal sin que el acto por el que se inicia la serie tenga una causa, ya que entonces el acto no sería libre. Esta condición condujo a una vía sin razón, a un callejón sin salida entre dos actitudes.

La primera es de quien está convencido de que nada acontece sin causa, actitud determinista que quiere explicar causalmente la conducta humana. La segunda es la conciencia espontánea que tenemos en ocasiones de haber actuado libremente, aunque estemos condicionados a obrar en un sentido u otro<sup>223</sup>. Esta segunda actitud nos lleva a hacer una distinción entre estar condicionado y estar determinado. Estar condicionado significa no ser totalmente libre, es verse restringido o limitado por ciertas circunstancias, pero conservando la libertad suficiente como para saberse responsable de los propios actos. Por el contrario, estar determinado significa negar incluso el mínimo de libertad:

«ciertamente, la libertad está condicionada por el temperamento con que nacemos, por el medio social y la educación, por la situación económica y política en que vivimos, de suerte que no somos absolutamente libres. Pero todos estos factores no nos impiden tomar la iniciativa al actuar, salvo en casos excepcionales»<sup>224</sup>.

Sin embargo, esos factores condicionantes no sólo pueden limitar la libertad, sino que pueden potenciarla, porque la libertad no es la de un náufrago en una isla desierta, sino la de la persona que vive en sociedad y de ella recibe una herencia cultural que le proporciona lo necesario para poder elegir lo que considera más adecuado.

Por otro parte, las doctrinas que niegan la libertad se clasifican según los tres grandes tipos de conocimiento sistemático: ciencia, teología y filosofía, sin embargo hay que señalar que las doctrinas deterministas son todas de orden filosófico. Es un

---

<sup>223</sup> CORTINA, A., *op. cit.*, p. 172.

<sup>224</sup> *Ibid*, p. 172.

error negar la libertad en el nombre de la ciencia y permanecer en el plano científico, o afirmar que el determinismo llamado teológico es una doctrina teológica<sup>225</sup>.

En el primer caso, nos encontramos con una doctrina filosófica que generaliza algunos datos científicos, los lleva al absoluto y los aplica fuera de su propio orden al problema de la libertad. En el segundo, tenemos una alteración de ideas y de principios teológicos aplicados a un problema de orden inferior. En un caso, hay sublimación, si puede decirse así; en el otro, degradación; en ambos casos, extrapolación<sup>226</sup>.

En el caso del determinismo científico, éste consiste en intentar dar razón de la conducta humana desde una sola de sus dimensiones<sup>227</sup>. Este modo de pensar constituye un reduccionismo, porque restringe la complejidad y riqueza de las dimensiones humanas a una sola. Se presenta bajo dos formas distintas, una es la afirmación de un determinismo universal que engloba evidentemente la negación de la libertad, pero solamente como caso particular de la negación de toda contingencia en la naturaleza. Puede después revestir formas especiales que tienen por objeto la libertad directamente y la niegan en nombre de las leyes especiales. Así podemos distinguir los siguientes tipos de determinismo:

1) *El determinismo universal*: esta idea general ha sido acuñada en el siglo XIX por Laplace. Para él, una inteligencia que conociese todas las fuerzas de la naturaleza y la situación respectiva de todos los seres, podría reducir a la ciencia a una fórmula única y deducir los movimientos de todos los cuerpos<sup>228</sup>. Con esta teoría nada sería ya incierto para la ciencia y tanto en el futuro como en el pasado, todo estaría presente a sus ojos.

2) *El determinismo fisiológico*: esta doctrina se basa en la pregunta sobre si nuestros actos no estarán determinados por un estado de nuestro organismo, por la salud o la enfermedad, el temperamento, la herencia, el régimen alimenticio o el clima. Esta postura es de quienes dicen que los actos que llamamos libres son en

---

<sup>225</sup> Cfr. VERNEAUX, R., *op. cit.*, p. 192.

<sup>226</sup> Cfr. *Ibid*, p. 192.

<sup>227</sup> Cfr. CORTINA, A., *op. cit.*, p. 174.

<sup>228</sup> Cfr. VERNEAUX, R., *op. cit.*, p. 192.

realidad reflejos condicionados muy elaborados<sup>229</sup>. Sin lugar a duda la influencia de estos factores es importante, pero limita la libertad, fija las condiciones de su ejercicio, puede llegar a suprimirla pero no puede afirmarse antes de la experiencia que la suprime de un modo absoluto.

3) *El determinismo físico*: consiste en la reducción del universo a materia y los movimientos de los cuerpos a movimientos mecánicos, incluido el psiquismo humano. La libertad humana, ¿no está opuesta al principio de la conservación de la energía? Un acto libre siendo un comienzo absoluto sería una creación de energía, ahora bien, en la naturaleza la cantidad de energía permanece constante, nada se pierde, nada se crea<sup>230</sup>. Esta doctrina lucha sin un concepto claro de libertad, porque si el acto libre es un acto espiritual, está fuera del circuito de las fuerzas físicas.

4) *El determinismo económico*: proviene del marxismo, que explica las distintas etapas históricas y los diferentes modos de producción como determinados por la infraestructura económica, y la conciencia humana, a su vez, como determinada por el lugar que cada individuo ocupa en el proceso de producción<sup>231</sup>. De este modo la libertad queda reducida a mera expresión económica, es más libre el que goza de un comunismo puro.

5) *El determinismo psicológico*: en esta postura la idea general es que la vida psíquica puede ser reducida a leyes, que el carácter es constante, que nuestra conducta está gobernada por los instintos, especialmente por la libido, que el comportamiento es un conjunto de reflejos condicionados<sup>232</sup>. Hay gran parte de verdad en estas afirmaciones, pero primero habría que verificar si los hábitos y el carácter no se han formado libremente. El instinto es sin duda poderoso, pero no bastante preciso en el hombre para determinar siempre una conducta adaptada. Por otra parte, las leyes de la psicología solamente son cuantitativas cuando versan sobre fenómenos físicos y fisiológicos.

---

<sup>229</sup> Cfr. CORTINA, A., *op. cit.*, p. 174.

<sup>230</sup> Cfr. VERNEAUX, R., *op. cit.*, p. 193.

<sup>231</sup> Cfr. CORTINA, A., *op. cit.*, p. 174.

<sup>232</sup> Cfr. VERNEAUX, R., *op. cit.*, p. 195.

6) *El determinismo genético*: lo proponen las corrientes sociobiológicas que ven en la dotación genética la causa de todo comportamiento<sup>233</sup>.

7) *El determinismo sociológico*: algunos sociólogos han pretendido que la presión social determina los actos de los individuos. La mejor prueba para ellos es que la conducta de los hombres que viven en sociedad está regida por leyes constantes que revelan las estadísticas. De este modo los actos que podrían creerse más libres, como matrimonios, crímenes, suicidios, son previsibles de un modo casi infalible<sup>234</sup>.

Se tendrá que reconocer que la influencia de la sociedad es muy grande, que limita siempre y a veces suprime la libertad. La educación, las costumbres, las influencias del medio, de la familia, del trabajo, las fuerzas económicas forman al individuo y determinan su comportamiento en una parte más o menos grande, pero es evidente que las estadísticas no registran de ningún modo el mecanismo interior de los actos, sino solamente el resultado objetivo. Se puede prever aproximadamente el número de crímenes que se cometen en tal o cual lugar, pero ello no permite pronosticar que un individuo dado deba cometer un crimen, pues «la libertad se sitúa precisamente en la intimidad de la conciencia que escapa a toda observación exterior»<sup>235</sup>.

La segunda clasificación del determinismo es el teológico, el cual tiene que ver en gran parte con la predestinación. El problema de compaginar el orden causal del mundo con la libertad surge de nuevo, aunque en versión teológica, con la reforma protestante y con la réplica de la contrarreforma católica posterior al Concilio de Trento:

«dos nuevos factores venían a agudizar el problema: si Dios lo sabe todo, será porque él mismo ha determinado todas las cosas según su criterio y, si es la causa de todo, también lo será de las acciones humanas. Pero entonces, ¿por qué suponer a las personas responsables de sus actos y hablar de pecado, arrepentimiento, perdón y salvación?»<sup>236</sup>.

---

<sup>233</sup> Cfr. CORTINA, A., *op. cit.*, p. 174.

<sup>234</sup> Cfr. VERNEAUX, R., *op. cit.*, p. 194.

<sup>235</sup> *Ibid*, p. 195

<sup>236</sup> CORTINA, A., *op. cit.*, p. 172.

Este problema llevó a los reformadores protestantes, en su mayoría, a insistir en que el ser humano carece de libre arbitrio y está predestinado. Los teólogos católicos, por su parte, intentaron contrarrestar el determinismo, manteniendo que Dios y hombre son conjuntamente los autores de los actos humanos<sup>237</sup>.

La tercera corriente determinista es de carácter filosófico y consiste en la negación de la libertad fundada en teorías o principios filosóficos. La forma más clara es la que deriva de una metafísica panteísta, como la que sostiene la doctrina de Spinoza. Para él,

«en el fondo no hay más que un ser, una sustancia infinita, eterna que existe necesariamente porque es *a se*. Dios se manifiesta de un modo igualmente necesario por dos atributos infinitos, el pensamiento y la extensión. Estos atributos, a su vez, revisten modos infinitos que se desarrollan paralelamente, y siempre de un modo necesario. Spinoza habla mucho de la libertad: toda la cuarta parte de la *Ética* le está dedicada»<sup>238</sup>.

Pero ¿qué entiende Spinoza por libertad? Él entiende que el hombre es esclavo cuando sufre las acciones del universo sin comprenderlas, pero se hace libre cuando se eleva al tercer género de conocimiento, que es una intuición de la sustancia. Ve entonces que todas las cosas fluyen necesariamente de la esencia de Dios; se sabe y se siente Dios, libre porque no depende más que de sí mismo<sup>239</sup>.

Existe otra forma de determinismo filosófico que podemos llamar crítico o lógico, es el que se apoya en los principios primeros, especialmente en el principio de razón suficiente y en el principio de causalidad. El principio de razón suficiente fue planteado por el filósofo alemán Wilhelm Leibniz.

«Para Leibniz, la noción de un ser individual envuelve todos los atributos que podrían serle atribuidos con la verdad. Estos atributos pueden, pues, en principio, es decir para un espíritu suficientemente penetrante, deducirse a priori. Así, la noción de Adán implica que pecará, la del César, que franqueará el Rubicón»<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Cfr. VERNEAUX. R., *op. cit.*, p. 198.

<sup>238</sup> *Ibid*, p. 196.

<sup>239</sup> Cfr. *Ibid*, p. 196.

<sup>240</sup> *Ibid*, p. 197.

Las posiciones reduccionistas son incapaces de justificar los siguientes hechos, que sólo se entienden si suponemos que somos libres: el hecho de que nos hagamos responsables de nuestro actos, personal y mutuamente, la alabanza y la reprobación de ciertas conductas, la creatividad estética y científica, la existencia del mundo moral, jurídico, político y religioso. En realidad estos actos sólo se comprenden desde la convicción personal de que se posee la libertad como una capacidad personal y que se desarrolla plenamente si se propone como un proyecto compartido.

Se puede concluir que la libertad está condicionada por factores biológicos y sociológicos, que posee una base biológica gracias a la cual el ser humano, a través de su inteligencia, capta el medio como realidad y responde a través de diversas posibilidades entre las que ha de elegir y justificar su respuesta. Para ello tiene que deliberar entre los medios más oportunos para alcanzar los fines que se propone y su voluntad es libre de elegir en un sentido u otro.

Es incorrecto concebir una naturaleza de hombre en la que sus actos están determinados, es equivocado pensar que la composición esencial del ser humano pueda únicamente originar actos de violencia, o que la forma socioeconómica en que vive siempre lo conduzca a un estilo de comportamiento determinado, o simplemente que se comporte según su psique le permita. Estas situaciones realmente influyen en el hombre, pero jamás lo determinan. El hombre en su obrar efectúa una serie de operaciones ordenadas que permiten descubrir un acto voluntario, primero: tiene la capacidad de plantearse el bien que persigue; segundo: busca los medios para alcanzarlo; tercero, elige el medio y procede a la ejecución<sup>241</sup>, por lo tanto el hombre no puede determinarse universalmente en su actuar.

#### **4.1.3 La corrección de la violencia desde una perspectiva evolutiva y estructural del desarrollo moral**

Esta es una perspectiva que parte de la concepción constructivista y evolutiva de la psique humana y de la visión antropológica del ser humano como un ser

---

<sup>241</sup> Cfr. VERNEAUX. R., *op. cit.*, p. 173.

radicalmente libre y responsable. Desde este punto de vista, la formación de un sistema de regulación moral exige la creación de una neoestructura no prevista por la naturaleza, sino sobrepuesta a ella y a veces en clara oposición a la misma, que se origina en interacción con el mundo social en el interior de una matriz cultural determinada. En otras palabras, la conciencia moral no es algo innato en la naturaleza humana, sino que es resultado de un proceso evolutivo de la especie que lo trasciende al mismo tiempo y que como resultado de una evolutiva, se construye a través de las diferentes etapas del desarrollo psicológico.

De este modo el sistema de regulación moral experimenta un proceso evolutivo de carácter genético-estructural, desde una posición inicialmente ajena al proceso de socialización, denominada por ello pre-nomía, hasta la interiorización consciente de la misma en forma de auto-nomía<sup>242</sup>.

Este enfoque evolutivo y estructural del desarrollo moral considera que todos los actos del ser humano se desenvuelven en un contexto relacional en el que los individuos se posicionan en función de los posicionamientos ajenos o de la estructura del sistema. Son intencionales cuando tienden a la consecución de objetivos. Además de intencional, la acción humana es libre, en la medida en que es la consecuencia natural de una elección. Todos los actos que derivan de una elección o decisión recaen sobre la responsabilidad del sujeto que las decide. Y todas estas acciones implican una dimensión moral en relación a las consecuencias que tienen o que pueden tener sobre la persona que las ejecuta y sobre los demás. Son precisamente estos constructos de libertad y responsabilidad sobre los cuales se apoya la posibilidad de construcción de la moral como criterio de regulación social.

---

<sup>242</sup> De este modo, el desarrollo moral atraviesa distintas fases desde el nacimiento hasta la vida adulta, que se pueden describir en base al grado de aproximación a la autonomía (desde la prenomía, la anomía, la heteronomía y la sionomía hasta a la autonomía). Los fracasos o conflictos en su consecución repercuten en distintos trastornos psicológicos de acuerdo con cada uno de los estadios o niveles de construcción moral puestos en juego. Para una exposición más detallada sobre las fases del desarrollo moral y las psicopatologías derivadas de los conflictos en cada etapa, ver VILLEGAS Manuel, *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*, Herder, Barcelona, 2011.

Ahora bien, los contextos sociales y culturales en los que se desarrollan los actos del hombre intervienen como variables macrosociales del proceso evolutivo de regulación moral, los cuales ejercen evidentemente sobre los individuos influencias parecidas en parte, pero en parte también diferentes. Las variables microsociales, familia, red social, e individuales poseen igualmente una incidencia particular, pero siempre en el seno del mismo proceso de desarrollo evolutivo de la regulación moral, el cual, como ya se dijo, atraviesa por varias fases.

Es en la segunda de ellas -la fase anómica, que abarca el periodo de la infancia de 2 a 6 años-, donde el desarrollo físico y psíquico llevado a cabo durante los dos primeros años de vida permite al niño adquirir progresivamente un sentido de sí y de sus recursos. El mundo empieza a organizarse en torno a él y a su voluntad, su pensamiento se desarrolla desde una perspectiva *egocéntrica*, dado que no puede todavía utilizar fácilmente la perspectiva ajena. El criterio para el bien y para el mal se refiere de modo casi exclusivo a las propias necesidades, caprichos y deseos. El criterio moral es de tipo a-nómico, establecido al margen de la ley, la cual resulta todavía incomprensible puesto que la percibe como ajena. En este periodo de la infancia comprendido entre los dos y seis años aproximadamente, el niño se convierte en rey absoluto para quien la ley es él mismo. Mostrándose a veces cariñoso y gracioso, y otras hostil e ingobernable es capaz de aceptar obedecer en ciertas circunstancias para no perder el amor de la madre o para ganarse la estima de la maestra, o tal vez en algunos casos frente a una autoridad más severa para evitar un castigo.

En un proceso sano de autoafirmación, buscando su satisfacción egocéntrica el niño se ha encontrado con frecuencia frente a la prohibición de la ley, con la oposición de los padres, o se ha tenido que enfrentar directamente con las voluntades o deseos opuestos de sus coetáneos. Estas circunstancias lo han llevado a asumir de forma más o menos apacible la perspectiva ajena, abandonando su egocentrismo mental y moral (descentramiento). Ha llegado a entender que puede aprender más y conseguir mejor sus objetivos si acepta el mundo exterior y sus reglas. La aceptación de la autoridad y de las reglas permite relacionarse, e incluso jugar con los demás de modo más satisfactorio. Diferenciándose de los

criterios egoístas y asumiendo las normas externas el niño entre los seis y once años desarrolla una moral heterónoma, regulada por criterios de autoridad impersonal.

Pero si el niño no es capaz de aceptar la autoridad y las reglas, no se logrará el desarrollo de las estructuras anómicas, el cual es fundamental para la constitución de un núcleo volitivo fuerte, capaz de reconocer y alcanzar los propios objetivos. En sus orígenes este núcleo se forma independientemente de las consideraciones sobre el bien y el mal; es todavía una estructura a-social, que tendrá que aprender a acoplarse con las reglas heteronómicas y con los criterios prosociales. Los comportamientos asociales que en un niño de dos, tres, cuatro o cinco años se consideran adecuados a su estadio evolutivo, terminan por ser disfuncionales cuando el niño o la niña se convierten en un adulto. Estos comportamientos en el adulto reciben el diagnóstico de sociopatías. La anomía sociopática se caracteriza por su falta de empatía y la absoluta carencia de respeto por el otro al que se ve como un ser inhumano.

Desde el punto de vista evolutivo las primeras crisis anómicas se superan con la integración de los criterios heteronómicos: la ausencia de estos criterios puede hallarse, en cambio, en el origen de conductas impulsivas, de adiciones y abusos de diversas clases.

«Si la persona ha crecido con esa anomía originaria y no se ha generado una nueva estructura reguladora, como serían la heteronomía y la sionomía, podrá ser una persona con dificultad para integrarse, regulándose desde el egoísmo. En esas condiciones no hay criterio de distinción entre el bien y el mal más que en función del propio impulso»<sup>243</sup>.

La superación exitosa de los dilemas que implican una elección libre supone una afirmación, o reconquista en muchos casos, de la capacidad de decidir, una consolidación de la voluntad, un aumento de la autonomía. Al contrario, la pérdida, o mejor la renuncia a la libertad, puede desembocar en graves patologías psicológicas: sensación de falta de voluntad (depresión), pérdida de control

---

<sup>243</sup> VILLEGAS Manuel, *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*, Herder, Barcelona, 2011, p. 102.

(conductas impulsivas o compulsivas, dependencias), inhibición, evitación (fobias), inseguridad y miedo (timidez, aislamiento social). En este caso, la violencia expresada a través de conductas impulsivas, adictivas y abusivas, es entendida como una patología resultado del conflicto entre las tendencias anómicas y las limitaciones heteronómicas o las exigencias sacionómicas que dará lugar al trastorno o rasgos antisociales de la personalidad. En la base de esta patología está la constricción de la libertad en la medida en que son los dilemas morales los que ponen en juego su ejercicio espontáneo.

La libertad, que junto con la responsabilidad son los constructos en los que se apoya la posibilidad de construcción de la moral como criterio de regulación social, puede verse limitada por elementos externos, a causa de impedimentos materiales o de condicionantes humanos, pero es fundamentalmente una dimensión interna o personal. La primera condición se refiere a la libertad de constricción, la segunda a la libertad de actuar de manera autónoma e independiente. En este sentido, implica no sólo una posibilidad física de movimientos, sino la posibilidad de una elección y el compromiso con una decisión. Este compromiso se refiere precisamente a la *responsabilidad*, que se configura no sólo por los condicionantes prácticos, sino también frente a ellos. En efecto, libertad no es sinónimo de indeterminación, sino más bien de determinación, de posición activa frente al mundo.

Visto así, el desarrollo moral no es un problema que se pueda reconducir a una cuestión de juicio moral, de competencia filosófica o religiosa sobre el bien y el mal, sino como una cuestión que se debe considerar evolutivamente. Es decir, no se trata de juzgar la bondad o malicia de una acción, ni su mayor o menor adecuación a una situación social en particular, sino más bien de evaluar el grado de desarrollo de los recursos internos puestos en juego para asumir la responsabilidad sobre ella.

Considerada de este modo, la violencia como expresión del comportamiento patológico que surge de la discrepancia entre las tendencias anómicas y las limitantes heteronómicas o las exigencias sacionómicas, puede ser sometida a un proceso de psicoterapia orientado a la promoción de la autonomía como forma de

superar dichos conflictos. Este proceso psicoterapéutico no es, en este caso, la meta final en la vida de una persona: esta se encuentra en un constante proceso de desarrollo personal relativo a la evolución de la propia existencia en la que se presentan continuamente oportunidades y dificultades para el desarrollo junto a nuevas exigencias de integración. Pero más allá de las crisis existenciales propias de cada etapa evolutiva, la persona debe hacer frente a problemáticas y dilemas que vienen de los conflictos entre deseos y obligaciones, necesidades y prohibiciones, expectativas y fracasos, pérdidas de diferentes grados de libertad (espontaneidad, elección, decisión), condicionamientos internos y externos que se establecen como un obstáculo en el camino hacia la estabilidad del sistema.

La psicoterapia enfocada a la corrección de los rasgos antisociales de la personalidad está orientada a crear un contexto dirigido a facilitar el proceso de reorganización espontáneo o guiado hacia un mayor desarrollo del sistema en el que se integran los diferentes subsistemas de construcción moral, regulado por la autonomía. La intervención psicoterapéutica encaminada a la consecución de la autonomía requiere por tanto, operaciones dirigidas a las tareas características de los diferentes niveles de desarrollo moral, en busca de la integración de los diferentes subsistemas, como:

- a) Identificación y reconocimiento de las propias necesidades, sentimientos y deseos (*anomía*).
- b) Reconocimiento respetuoso de los límites establecidos por la ley o la sociedad (*heteronomía*).
- c) Capacidad de descentramiento de las propias necesidades para poder interactuar con los otros en modo empático y solidario (*socionomía*).
- d) Integración de todos los niveles precedentes en una acción responsable, capaz de asumir las decisiones y los compromisos de modo que sobre la base del reconocimiento de las propias necesidades se alcance la capacidad de hacerlas compatibles con el respeto hacia las normas sociales y los objetivos prosociales (*autonomía*).

Considero que esta concepción constructivista y evolutiva posee algunos aciertos, entre ellos el que parte desde una visión antropológica del ser humano

como un ser radicalmente libre y responsable, además de reconocer el papel que el mundo social y cultural desempeña en la formación de la conciencia moral. Sin embargo, la consideración de la misma como una neoestructura no prevista por la naturaleza, sino innata, puede llevar a una psicologización de la conciencia y de la persona. Aunque se reconoce la libertad y la responsabilidad como rasgos radicales en el hombre, desde esta propuesta se cae en un reduccionismo que lleva a considerar al hombre únicamente desde unas coordenadas antropológicas que se limitan a las relaciones psico-biológicas.

Al partir de una concepción antropológica que reduce la conciencia moral como resultado de la interacción entre psiquismo, base biológica y medio ambiente, se niega la dimensión trascendente y la realidad espiritual del hombre, de este modo, la concepción constructivista y evolutiva puede afirmar que el desarrollo moral no es un problema que se pueda reconducir a una cuestión de juicio moral, de competencia filosófica o religiosa sobre el bien y el mal, sino como una cuestión que se debe considerar evolutivamente. Si esto fuera cierto, entonces todos los intentos por juzgar la bondad o malicia de una acción, o la determinación de la mayor o menor adecuación de un comportamiento a una situación social en particular, serían vanos e inútiles, pues desde esta concepción la mirada estaría sólo puesta en evaluar el grado de desarrollo de los recursos internos puestos en juego para asumir la responsabilidad sobre la conducta.

Insisto, esta postura puede dar luz al abordar el problema de la violencia desde su base psíquica, biológica y ambiental, pues lo que se pretende es un análisis integral de este fenómeno, pero al fundamentar la conciencia moral como resultado de un proceso evolutivo, se corre el riesgo de negar lo trascendental con el posible riesgo de caer en una ética relativista, además de que vale la pena preguntarse, si la conciencia moral es resultado de un proceso evolutivo de carácter genético-estructural y de su interacción con los contextos sociales y culturales, ¿cómo es ejercida realmente la libertad de la persona? Si la conciencia moral está a la par de la maduración psíquica de la persona, y si esa maduración está condicionada por factores evolutivos, genéticos, biológicos, sociales y familiares, ¿se puede seguir hablando de la capacidad de autodeterminación? Una

consideración sería acerca del comportamiento moral y el fenómeno de la violencia debe entender al hombre de manera unitaria, esto implica no separar los aspectos emotivos, afectivos, intelectivos y volitivos de la realidad biológico-corporal, psíquica, social y espiritual del hombre.

## **4.2 Normas y justicia constructores de una sociedad pacífica**

El ser humano por naturaleza vive en sociedad, nadie puede sobrevivir aislado de los demás, al modo de Robinson Crusoe, y en todo caso necesita crecer entre humanos para llegar a desarrollarse como tal. Aristóteles expresaba esta idea diciendo que el hombre es un animal social, y en el siglo XX, G. H. Mead señalaba que somos lo que somos gracias a nuestra relación con los demás<sup>244</sup>. En nuestros días, un buen número de filósofos afirman que la persona es un sujeto creador que vive necesariamente en comunidad. Pero es imposible vivir en comunidad sin un mínimo de reglas de justicia que forman parte de la moral y han de ser ratificadas por el derecho<sup>245</sup>.

### **4.2.1 Las normas de convivencia y sus clases**

Existen varios tipos de normas que los seres humanos han establecido para orientar el comportamiento de las personas en sociedad, las cuales a su vez ayudan a tener una sana convivencia pacífica. Unas son morales, otras jurídicas, otras constituyen más bien usos sociales y también existen normas religiosas que pueden tener gran influencia social.

Se comenzará por explicar las normas morales. Estas son las que presentan una exigencia siempre con carácter universal, que son válidas para todo hombre, pues indican el modo en que cualquier persona debería conducirse si es que quiere

---

<sup>244</sup> Cfr. CORTINA, A., *op. cit.*, p. 115.

<sup>245</sup> Cfr. *Ibid*, p. 115.

comportarse humanamente<sup>246</sup>. Cada uno debe asumirlas como propias de modo consciente y libre, pues se trata de normas que obligan a cada hombre en conciencia.

Las segundas son las normas jurídicas. Estas normas son establecidas por las autoridades en el centro de cada comunidad política y van dirigidas a todos los miembros que en ella habitan. Estas cuentan con el respaldo de la fuerza pública, que, llegado el caso puede exigir el cumplimiento de estas leyes por medio de la fuerza<sup>247</sup>. Cuando no se cumple con ellas o se trasgreden, se dice que nuestra conducta ha sido ilegal.

Por otra parte, existen los usos sociales. Estos son costumbres que no son normas morales, ni son obligatorias de las normas jurídicas. Estas son por ejemplo, un saludo, reglas o modos de vestir, normas de cortesía, etc.<sup>248</sup> En general, el cumplimiento de un uso social no es inmoral ni legal, por más que la sociedad pueda mostrar de muchas maneras su rechazo al infractor.

En ocasiones se da un choque entre el derecho y la moral contra ciertos usos sociales, como ocurrió durante siglos con la costumbre de retarse a un duelo para resolver ciertos conflictos. Pero era tan grande la presión social, que la gente prefería cargar con las consecuencias morales y legales a tener que soportar la marginación a que se veía sometido quien rechazaba este tipo de prácticas.

El hombre también tiene normas religiosas. Toda religión posee una serie de preceptos que ordenan la vida moral del hombre y que se desprenden de las creencias. Aunque la moral religiosa pone las bases para que todos lleguen y practiquen actos concretos en beneficio propio y de la comunidad, no se toman solamente como normas o reglas de conducta que el hombre debe seguir para alcanzar la salvación, sino que debe ser un auténtico camino que lleva a su plenitud y que reposa en el origen de toda ley<sup>249</sup>.

---

<sup>246</sup> Cfr. *Ibid*, p. 216.

<sup>247</sup> Cfr. *Ibid*, p. 216.

<sup>248</sup> Cfr. *Ibid*, p. 216.

<sup>249</sup> Cfr. RUVALCABA GÓMEZ, J. J, *Filosofía de la religión* (Apuntes de clase), San Juan de los Lagos, 2003, p. 40.

Las normas en general son guías que ayudan a progresar a los hombres en la vida diaria, pues el hombre es consciente, gracias a su libertad, de la necesidad de las normas en una sociedad, ya que sin ellas la humanidad se vería privada de gozar de derechos y obligaciones que son parte esencial de cada hombre, pero sobre todo ayudan a que haya encuentro con el otro en un trato de respeto y armonía.

#### **4.2.2 La justicia como camino al respeto entre los hombres**

Como ya se ha visto en el punto anterior, los hombres necesitan normas para poder regir su comportamiento. Pero toda norma debe ser justa para que lleve a la convivencia social del hombre a su plenitud, por ello es necesario considerar el valor de la justicia como un medio de relación entre los hombres. El hombre desde antiguo, desde la ética occidental nacida en Grecia, concretamente en los poemas homéricos, presenta a partir de una forma literaria un mundo moral sobre el que se reflexiona la filosofía identificando tres elementos clave:

«Lo bueno consiste en hacer algo que sirve, sobre todo, a la propia comunidad (Troya, Itaca).

La virtud (areté) se entiende como excelencia, como capacidad de sobresalir, lo cual da un cierto poder al virtuoso.

El hombre bueno es el que intenta sobresalir prestando los mejores servicios a su comunidad y es, por tanto, el mejor (aristós)»<sup>250</sup>.

Resalta la idea que comportarse moralmente bien consiste en el intento de ser el mejor prestando un servicio a la comunidad. Es importante no perder de vista esta afirmación, ya que la justicia debe ser un encuentro comunitario donde cada hombre pueda procurar la virtud de la justicia como fundamental en el trato directo y responsable con los demás hombres.

---

<sup>250</sup> CORTINA, A., *op. cit.*, p. 184.

La justicia se presenta como una de las virtudes, en el sentido que los griegos han utilizado el término *areté*, que se podría entender como lo hicieron los latinos Cicerón, Séneca, Marco Aurelio, concibiéndolo como *virtus*:

«tener la justicia por una virtud, al lado de la prudencia, de la templanza, del valor – por evocar el famoso cuadro medieval de las virtudes cardinales– es admitir que ella contribuye a orientar la acción humana hacia un cumplimiento, una perfección de la que la noción popular de felicidad ofrece una idea aproximada»<sup>251</sup>.

Es esta pretensión de una vida buena la que se añade a la virtud particular de justicia: vivir bien es su finalidad. Pero la concepción del fin de la justicia no se limita a este presupuesto común al análisis de las demás virtudes, pues la justicia ha constituido siempre un capítulo aparte en el tratado de las virtudes. Esto debido a que se ha instaurado un formalismo imperfecto entendido de la siguiente manera:

«como todas las virtudes, según la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, la justicia se define por el equilibrio frágil que se establece entre un exceso y un defecto, un mucho y un no suficiente, lo que hace considerarla como una medialidad, un término medio entre dos extremos»<sup>252</sup>.

Ahora bien, en el caso de la virtud de la justicia, este punto de equilibrio es absolutamente destacable, es la famosa *isotes*, que era la igualdad que reina a medio camino del exceso de tomar en demasía, del querer siempre más. Y también como la famosa *pleonexia*, que es el vicio de avidez o de envidia, y el defecto de no contribuir suficientemente a las obligaciones de la ciudad<sup>253</sup>. En este sentido la justicia rige la distribución de todo tipo de bienes, exteriores y precarios, en relación con la prosperidad y la adversidad, que se anuncian como bienes a compartir y cargas a repartir. Pero las funciones distribuir, compartir, repartir sólo pueden pertenecer o aplicarse a instituciones, principalmente políticas que puedan ser defendidas por esta función de distribución, de intercambio, de reparto.

Se puede preguntar, ¿toda la sociedad, en tanto que instituida, distribuye roles, tareas, ventajas, desventajas, honores y cargas? Dado que los hombres están

---

<sup>251</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 2000, p. 35.

<sup>252</sup> *Ibid*, p. 36.

<sup>253</sup> Cfr. *Ibid*, p. 36.

siempre insertos en una comunidad política y social, si se tomara conciencia de ello, las normas y usos que de ella emanaran serían siempre en vista de su bien. Ricoeur dice:

«las idea de justicia nos exigiría así, partir de la imagen de una sociedad que no estaría caracterizada por un querer vivir juntos, voto de cooperación, sino por reglas de reparto, las partes distribuidas que hacen de cada ciudadano un copartícipe»<sup>254</sup>.

Estas reglas de reparto constituyen un sistema de distribución social con dos aspectos: el primero es el paso por la institución, que en tanto que instancia de reparto de papeles, distingue entre la virtud de la justicia y la de la amistad, la cual se ejerce directamente entre iguales en el cara a cara, sin mediación institucional. La amistad tiene frente a sí a un prójimo, la justicia, un tercero. Pero el otro de la justicia no es el otro de la amistad, sino el cada uno de una distribución justa.

En segundo lugar, este concepto de distribución, estrechamente ligado a la idea de justicia permite acabar con los protagonistas de un falso debate sobre la relación entre individuos y sociedad:

«la concepción de la sociedad como sistema de distribución trasciende los términos de esta oposición. La institución en tanto que regulación de la distribución de roles, es más y otra cosa distinta que la adición de los individuos portadores de roles, dicho de otra manera, la relación social no se reduce a los términos de la relación»<sup>255</sup>.

Una institución considerada como regla de distribución sólo existe por los individuos que toman parte de ella. Hacer un reparto aritmético igual es difícil de concebir y no deja de tener aplicación incluso en las sociedades antiguas, por ejemplo, bajo la forma de rotación en el ejercicio de los cargos públicos. En cuanto a las sociedades modernas, no han cesado de ensanchar el campo de la aplicación de la igualdad aritmética: igualdad ante la ley, derecho igual de expresión, de reunión, de publicación, de derecho de voto igual para todos los ciudadanos y, al menos al título de promesa, igualdad de posibilidades, es decir igualdad de

---

<sup>254</sup> *Ibid*, p. 37.

<sup>255</sup> *Ibid*, p. 37.

posiciones de salida en el acceso a las funciones de autoridad, de orden y de influencia.

Es por esto que la justicia como virtud, y acatada en la práctica por los hombres evitaría muchas riñas y problemas, pues ayudaría a instaurar el respeto por los bienes materiales o inmateriales de los demás. Instaurar la justicia como valor primordial en la vida permite actuar y dejar actuar a los demás libremente y sobre todo responsablemente. La justicia como estandarte común propicia un bienestar estable y evita que el de los demás sea perjudicado, porque cada quien tomará y dará lo que a cada quien le toca, siempre en vista de un bien a la comunidad. Es el valor que encabeza todos los demás, si no hay justicia ningún otro valor humano puede implantarse. Finalizaré con la idea de valores de José Ortega y Gasset:

«los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*. No se ven con los ojos, como los colores, ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos. La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe sentir las o desestimarlas.

El estimar es una función psíquica real -como el ver, como el entender- en que los valores se nos hacen patentes. Y viceversa, los valores no existen sino para sujetos dotados de la facultad estimativa, del mismo modo que la igualdad y la diferencia sólo existen para seres capaces de comparar. En este sentido puede hablarse de cierta subjetividad del valor»<sup>256</sup>.

La justicia concebida como parte de las ciencias de los deberes, exige como su otra cara, la solidaridad. La justicia se refiere a la igualdad de la libertad de los individuos que se determinan a sí mismos y que son irremplazables, mientras que la solidaridad se refiere al bien, o a la felicidad de los compañeros hermanados en una forma de vida compartida y de este modo, también a la preservación de la integridad de esa forma de vida. Las normas morales no pueden proteger lo uno sin

---

<sup>256</sup> ORTEGA Y GASSET, J., *Introducción a una estimativa ¿Qué son los valores?*, en CORTINA, A., *op.cit.*, p. 193.

lo otro, es decir, no pueden proteger la igualdad de derechos y las libertades de los individuos sin el bien del prójimo y de la comunidad a la que estos pertenecen<sup>257</sup>.

Frente al panorama de la violencia es necesario hacer justicia a la realidad y verla con otros ojos, pues no toda ella es motivo de desánimo. Se puede hablar de una crisis de valores que atraviesa a toda la sociedad en su conjunto, pero también es razonable una mirada optimista que permita discernir la posibilidad de una nueva configuración a partir del surgimiento de un esquema que ofrezca una nueva explicación sobre la naturaleza humana. La situación de crisis de valores que acompaña en este momento a la sociedad puede generar una perspectiva doble que consiste en:

- a) una posición negativa que sugiere que la crisis de valores es expresión de una involución de los valores perennes propios de un esquema explicativo superado; y
- b) una postura positiva que implica una búsqueda inseparable al cambio experimentado en la sociedad y que permite el descubrimiento de nuevos valores o una expresión nueva de los valores perennes<sup>258</sup>.

Esta doble perspectiva importa por el hecho de permitir el entender y enfrentar la situación de crisis con una capacidad de discernimiento que denuncia el deterioro de valores pero que al mismo tiempo se abre al reconocimiento de una nueva expresión de los mismos o a la existencia de valores nuevos. De esta manera es posible superar la postura de una visión meramente pesimista para pasar a la búsqueda de una integración de las realidades humanas y el reconocimiento de la dignidad del hombre y su defensa:

«Así, junto con la presencia de una multitud escandalosa de empobrecidos encontramos una conciencia más viva de la dignidad de toda persona; el individualismo crece en una sociedad donde también aumenta la convicción de una necesaria solidaridad; la violencia cotidiana e irracional hace multiplicar los movimientos por la paz»<sup>259</sup>.

---

<sup>257</sup> Cfr. HABERMAS, J., *Ética comunicativa y democracia*, en CORTINA, A., *op. cit.*, p 195.

<sup>258</sup> Cfr. MIFSUD, Tony, *op. cit.*, p 113-114.

<sup>259</sup> *Ibid*, p 114.

Los valores perennes y los nuevos, son la estructura primordial que desarrollan el sentido de comunidad, establecen un sentimiento de ayuda recíproca entre los hombres, son la fuente de la hermandad y responsabilidad que cada hombre tiene con su hermano confirmando el compromiso para que cada hombre encuentre su bienestar. La justicia no es un simple sistema de repartición, sino que se asienta sobre la libertad de cada hombre y lo hace solidario ante la sociedad. Por eso, ante la crisis de valores que puede encontrarse como detonante del fenómeno de la violencia, un valor que ha de ser rescatado y promovido es el de la esperanza que se manifiesta en los valores emergentes propios de nuestro tiempo:

«La conciencia más viva de la *dignidad de todo y de cada ser humano* que se expresa en una preocupación por el respeto de sus *derechos*, junto con el más decidido rechazo de sus violaciones.

La convicción creciente de la necesidad de una *actitud de solidaridad*, como el empeño de todos sin excepción frente a los problemas que aquejan a la humanidad.

La preocupación permanente por *la paz*, como fruto de *la justicia* para con todos, y, por consiguiente, la distribución *equitativa* de los frutos del desarrollo»<sup>260</sup>.

El hombre no debe buscar solamente su propio bien instaurando un egoísmo que atente violentamente contra los demás, sino que debe preocuparse por estar unido en el progreso humano siempre con mira en la búsqueda de la felicidad de la sociedad, dejando a un lado diferencias económicas, físicas, civiles o políticas que atentan contra la humanidad buscando instaurar leyes del más fuerte y de dominio contra los demás, pues una sociedad que vive bajo el fenómeno de la violencia revela el rompimiento con las normas y valores del límite, de lo permitido y lo tolerable, sin las cuales no puede construirse ni desarrollarse una sociedad. En el fondo, esto es expresión de la pérdida de sentido del valor y de la dignidad de la persona humana.

Si se desea llevar a la humanidad a la conservación de la civilidad y la racionalidad, es necesario conservar y proteger el sentido de ser que parece estar amenazado por el deseo de lucro y de acumulación desmedida de poder. Si esto no

---

<sup>260</sup> Ibid, pp. 115-116.

es posible de realizar, estaremos ante una nueva forma de relaciones que desvirtúan el sentido originario de la reciprocidad del hombre para con la naturaleza, para con los demás, para con la religión y para con Dios. Una sociedad vaciada de su capacidad de interiorización, del reconocimiento de su esencia humana e incapacitada para vivir en fraternidad y armonía con los otros refleja en última instancia, una crisis en el ideal de hombre y de la misma sociedad.

## CONCLUSIÓN

Nuestra sociedad se encuentra sumergida en un terrible miedo por los actos tan violentos que acontecen en el mundo, y en forma particular por los que han acontecido en nuestro país, México. Estas formas tan cruentas de buscar justicia o poder, sólo llevan a que el hombre no logre encontrar la responsabilidad de sus actos, a que su actuar se efectúe de forma mecánica, y sobre todo, se divulga una idea pesimista de una naturaleza del hombre determinada.

A lo largo de la historia se puede dar cuenta de una sucesión ininterrumpida de conflictos armados entre países, pueblos, razas y hasta religiones. En la mayor parte de las veces, han sido personas inocentes quienes han sufrido las más profundas consecuencias. Ante estos hechos, en algunos casos, sobre todo en quienes han padecido el papel de víctimas, se ha instaurado la idea de que el hombre es un ser malo, que posee en su naturaleza, de manera inherente, la búsqueda de poder, que tiene dentro de sí sentimientos o pasiones que se mueven siempre hacia la satisfacción deliberada de todos los placeres que se le presenten. Ante la concepción del hombre como un ser que por naturaleza es malo, se afirma que considerarlo sólo de esta manera en un tipo de reduccionismo que lo contempla como un esclavo de sus pasiones. Al concebir la naturaleza humana de esta manera, se tendría que admitir que el hombre posee una naturaleza animal que sigue solamente sus instintos, cuando en realidad, el hombre es algo más que una simple máquina que funciona al dictado de sus pasiones.

El hombre posee cualidades que el animal no tiene, el simple hecho de gozar de la libertad de elección es una pauta muy importante para juzgar que el hombre no puede realizar solamente actos malos. Con esto no se afirma que el hombre no tiene sentimientos de maldad o destrucción ante otros hombres, sí los posee, pero también goza de la capacidad de elección entre la satisfacción de ese sentimiento. Así se niega la posibilidad de que el hombre tenga un actuar irracional que busca sólo como fin la solución de sus necesidades.

No se puede concebir un hombre fragmentado. Un hombre que en su naturaleza se encuentren pasiones desordenadas, movimientos que establezcan normas, y por último, un árbitro interno que intervenga para que el hombre actúe correctamente para que no consientan en exageración el desorden o la normatividad. Se tiene la seguridad que el hombre es un ser social, lo que significa que ningún hombre puede vivir sólo. Esto lleva a que el hombre por su racionalidad tenga presente el hecho de la necesidad de convivir con los demás hombres, y por lo tanto, aceptar normas para la regularización de sus actos. Estas normas serán su árbitro, ya que están fundadas por el bien del hombre y el bien de la sociedad. El hombre al crecer y aprender que tiene que elegir el bien propio y el de los demás, reafirma que posee una naturaleza indeterminada, pero que se determina cada vez que lleva a cabo la elección de un acto.

Ciertamente estamos viviendo un cambio de época, donde todos estamos afectados por el fenómeno de la globalización haciendo que nuestra sociedad gire en un ambiente antropocéntrico o propiamente dicho, egocéntrico, gracias al cual el hombre es portador de reglas que ponen en duda los valores absolutos. En consecuencia es arriesgado afirmar una ética universal, pues el relativismo actual no reconoce la existencia de un bien supremo en el cual todos los hombres alcancen la felicidad. En el posmodernismo cultural o cultura híbrida como otros han calificado la época actual, cada hombre se ha visto libre de optar por la jerarquía de valores que más le sean convenientes y estos valores pueden ser cambiables las veces que sea necesario. Estos cambios de valores éticos y morales, han llevado a una confusión en la que algunos individuos han optado por prácticas que no son benéficas para la sociedad.

Es posible caer en el relativismo ético y moral, se le llama así porque algunos hombres no conforman sus actos con un absoluto ético o moral. Muchas veces, cuando un hombre o algunos grupos sociales proceden con un acto de violencia atentando contra la sociedad, se justifican diciendo que es libre y puede hacer lo que se le antoje. Se debe tener en cuenta esta actitud porque aunque somos seres dotados de libertad, también somos seres dotados de una racionalidad que busca el bien propio y el de los demás y que reconoce la necesidad de cumplir con las

normas jurídicas y morales, teniendo en cuenta que cada hombre tiene que practicar la justicia respetando la libertad de los demás y haciendo valer la propia libertad.

El hombre actual debe estar atento en la búsqueda de su bien último, sus normas jurídicas y usos sociales deben estar enfocados siempre al crecimiento de la comunidad. Sobre todo estar atento a que esas normas tengan trascendencia constituyendo hombres dignos y responsables unos para con otros. Será una tarea difícil ante el gran éxito con que se expande el utilitarismo. Si tenemos valores jurídicos, tenemos la responsabilidad de conocerlos y no basta solamente eso, sino que debemos aplicarlos. Se es consciente que cada persona tiene gustos diferentes, y que cada norma es de agrado diferente a cada uno, pero si se cambian o modifican en cada momento sólo porque la mayoría dice, se correría el riesgo de vivir una sociedad donde la educación moral y jurídica se aprendiera con muchas carencias.

Es necesario recordar que el hombre siempre está influenciado por la sociedad, pero no lo determina. El hombre comienza su aprendizaje desde que está pequeño y en esta etapa la educación tiene una influencia muy importante en la manifestación de la violencia. El niño aprende lo que ve, lo que escucha, y en ocasiones lo que ve y escucha posee una carga de violencia. El hombre va construyendo durante su vida sus gustos y afectos, el que una persona elija actuar agresivamente indica que se ha alimentado con propuestas de amor a la muerte, y es por eso que ya no siente desagrado por realizar actos que lleven a la destrucción de la vida. Para disfrutar del efecto contrario, se tiene que esforzar por mantener una actitud positiva de amor a la vida. Esto sólo se logrará si nuestra educación se conforma de valores que hagan resaltar la dignidad del hombre respetando su libertad y formando una sociedad que practique la justicia.

La lucha del poder económico es un problema que aqueja a nuestra sociedad mexicana donde gran parte de la población se siente agobiada por la carencia económica y donde cada vez más personas anhelan el dinero fácil ocasionando la formación de agrupaciones clandestinas dedicadas a los asaltos, secuestros, asesinatos y extorsiones. Se hace notar que la pobreza no es determinante de la violencia, pero influye mucho, ya que puede originar en las personas un complejo

de inferioridad y crear una consciencia de un reparto económico no equitativo en relación a los que más tienen y en un afán de ejercer justicia por su propia mano, realizar actos que trasgreden las leyes.

Precisamente la violencia tiene su origen en las ideas sobre la naturaleza del hombre, que entendiéndolo como malo, justifican la necesidad de ser violento, egoísta y poderoso. También juega un papel muy importante la idea equivocada de que el hombre tiene la libertad de efectuar todo lo que él quiera cayendo en un relativismo ético, donde el individuo se auto constituye en centro y referencia, haciéndose el único fundamento valedero para justificar su actuar. El hombre vive en comunidad, pero no por eso debe someter su actuar a lo que la comunidad le indique. Si se espera que la sociedad diga cómo comportarse, el hombre no crecerá en autonomía y algunos influenciados por grupos delictivos podrían terminar siendo una sociedad de bandidos y corruptos.

¿El hombre es bueno o malo? Esta investigación está limitada para emitir un juicio y una respuesta definitiva a esta pregunta. Pueden encontrarse quizá más limitaciones, sin embargo, se considera que se ha logrado hacer un esbozo y posiblemente sembrar la inquietud de una futura profundización en torno al tema. El ser humano es un enigma y está diseñado de tal manera que ninguna teoría psicológica, ni filosófica o sociológica puede agotar de manera definitiva el ser y actuar del hombre. Pretender abordar de manera exhaustiva el fenómeno de la violencia, su naturaleza y su génesis es una aparente tarea que sobrepasa la capacidad de este trabajo de investigación, pero aceptar la violencia como parte inherente de la esencia humana equivale a aceptar la presencia de un hombre amoral y, en segunda instancia, justificar este hecho como raíz de la involución ética en la sociedad. En cuanto al origen de la violencia, ésta no puede ser atribuida a una causa única, sobre todo si se tiene en cuenta la gran diversidad de conductas a las que se refiere. Para una correcta comprensión habría que remitirse más bien, a un conjunto de causas que interactúan entre sí. Supuesto el origen de la violencia como complejo y multicausal, en su solución deberá estar involucrada toda la sociedad (familia, legisladores, TIC, etc.).

Sin el afán de buscar protagonismos o actitudes autoritarias, desde una posición modesta, se reitera que no se pueden seguir teniendo ideas que determinen la naturaleza del hombre en cuanto si es buena o mala, o si el hombre es producto de la sociedad. Se acepta que el hombre es libre y tiene la capacidad de elegir entre sus actos y la forma de realizarlos. Se sabe que la violencia no se puede erradicar del todo, pero se comprende que puede ser corregida si se opta por una educación basada en la práctica de la justicia y los valores, así como respetando las normas que se instauran moral y jurídicamente.

Cierro enfatizando la idea de que el hombre es mucho más que unos actos de violencia y un conjunto de normas, leyes y valores que buscan regular su actuar. Es necesaria una adecuada comprensión antropológica del ser humano en la cual sea posible una fundamentación ética de su conducta. Para lograr esta buena comprensión antropológica deben evitarse aquellos dualismos existentes desde la antigüedad en comprensiones acerca del hombre y que pueden ser frecuentes todavía hoy: por una parte la tendencia de considerar al hombre entre un ser individual o un ser social. Por otra, aquella relacionada con la división entre espiritualismo y materialismo y que influye más en la comprensión integral del hombre.

Cualquier reduccionismo humano, independientemente del tipo que sea, siempre mutila la comprensión integral del ser humano y eso repercute en su desarrollo individual y comunitario. Una buena comprensión de la naturaleza del hombre y de su actuar violento, implica considerarlo desde su vertiente exterior e interior, para ello es importante partir de un abordaje del hombre en su corporeidad y en su espiritualidad. Dentro de las corrientes filosóficas, el personalismo aporta esa oportunidad de comprender al hombre como «persona», en su unidad de corporeidad material e inmanencia y en su dimensión espiritual de apertura al otro y al Tú trascendente que funda su naturaleza personal y social. Los grandes reduccionismos de los últimos siglos llevan a reconocer la necesidad de un abordaje integral del hombre, a contemplar su naturaleza espiritual y no sólo corporal, pues el hombre en manos del hombre ha cedido a la presunción de una autonomía que se ha concretado en un desarrollo deshumanizado.

El hombre es mucho más, más que un simple número o estadística. Si bien pueden identificarse situaciones y factores que lo condicionan, el hombre trasciende a ellos y en base a su naturaleza puede seguir ejerciendo esa facultad que lo lleva a la autodeterminación: la libertad. Reitero, frente al panorama amoral y violento que en ocasiones puede resultar desolador, una mirada optimista puede llevarnos a un discernimiento y descubrimiento de un camino que lleve a la comprensión de la esencia del hombre rescatando lo valioso del pasado para construir en el presente y proyectarse al futuro en una comprensión integral de la naturaleza humana. Una situación de violencia puede llevar en sí misma la semilla del redescubrimiento de esta comprensión integral. Si la lectura de esta investigación lleva al lector a ahondar sobre las manifestaciones, el origen y la naturaleza de la violencia en el hombre como una tarea posterior, me daré por bien servido en el cometido de este trabajo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABBIGNONO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- BALLESTER, Loreto, *Ser sal en nuestro tiempo*, Instituto Teresiano, Madrid, 2010.
- BRUGGER, Walter, *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, <sup>14</sup>2000.
- CAMPBELL, Tom, *Siete Teorías de la sociedad*, Cátedra, Madrid, <sup>2</sup>1988.
- CEBALLOS, Héctor, *Foucault y el poder*, Ediciones Coyoacán, México, 1994.
- CORETH, Emerich, *Preguntas del Hombre, pregunta, libertad y trascendencia*, Universidad Pontificia de México, México, 1996.
- CORTINA, Adela, *Filosofía*, Santillana, México, 2006.
- DESCARTES, René, *Discurso del Método*, Porrúa, México, 2006.
- ENGLER, Barbara, *Teorías de la Personalidad*, Mac Graw Hill, México, <sup>4</sup>1996.
- ESCOBAR VALENZUELA, Gustavo, *Ética. Introducción a su problemática y su historia*, McGraw Hill, México, <sup>5</sup>2004.
- \_\_\_\_\_, *Curso de Filosofía*, McGraw Hill, México, <sup>2</sup>2005.
- ESTRADA, Juan Antonio, *Imágenes de Dios*, Trotta, Madrid, 2003.
- FELDMAN, Robert S., *Psicología*, McGraw Hill, México, <sup>4</sup>2002.
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*, Libera los libros, Buenos Aires, 2002.
- FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1996.
- FROMM, Erich, *El corazón del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, <sup>9</sup>1985.
- GONZÁLEZ FRANCO, Arturo, *Ética (Apuntes de clase)*, Seminario de San Juan de los Lagos, 2010.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía Moderna (Apuntes de clase)*, Seminario de San Juan de los Lagos, 2010.
- GUTIÉRREZ LIMÓN, Irineo, *Filosofía Contemporánea (Apuntes de clase)*, Seminario de San Juan de los Lagos, 2011.
- HOBBS, Thomas, *Leviatán 1*, Altamira, Madrid, 1984.

- MARX, Karl, *La cuestión Judía y otros escritos*, Planeta Agostini, Madrid, 1994.
- MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes*, Porrúa, México, 2001.
- MIFSUD, Tony, *Libres para amar. Moral de Discernimiento*, Tomo I, San Pablo, Santiago de Chile, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*, Editores mexicanos, México, 41986.
- \_\_\_\_\_, *La Gaya Ciencia*, SARPE, Madrid, 1989.
- \_\_\_\_\_, *El Anticristo*, Fontamara, México, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Así habló Zaratustra*, Terramar, Buenos Aires, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Más allá del bien y del mal*, Tarramar, Buenos Aires, 2008.
- REALE, Giovanni. – ANTISERI, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (tomos I y II), Herder, Barcelona, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Historia del pensamiento filosófico y científico* (tomo III), Herder, Barcelona, 21992.
- RICOEUR, Paul, *Amor y justicia*, Caparrós Editores, Madrid, 22000.
- ROVIRA I BELLOSO, Josep M., *Cultura en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Madrid, 1988.
- RUVALCABA GÓMEZ, José de Jesús, *Filosofía de la religión* (Apuntes de clase), Seminario de San Juan de los Lagos, 2003.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Porrúa, México, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El amor y otras pasiones*, Diana, Madrid, 2001.
- TORRE, Fernando, *Introducción a la filosofía del hombre y de la sociedad*, Esfinge, México, 202009.
- VERNEAUX, Roger, *Filosofía del Hombre*, Herder, Barcelona, 112002.
- VILLEGAS, Manuel, *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*, Herder, Barcelona, 2011.
- XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 112007.

## GLOSARIO

**Absoluto:** en esta tesis, se contrapone al término relativismo. Se refiere al pensamiento único que se apoya en la certidumbre de que todo tiene un origen, de la idea de centro, y del principio de identidad. Cfr. MOGUILLANSKY, Rodolfo, *Nostalgia del absoluto, extrañeza y perplejidad. Clínica y teoría de lo negativo: la pérdida de la ilusión de lo absoluto y la ruptura del sentido común*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2004, p. 29.

**Agnosticismo religioso:** según su concepción, el agnosticismo se opone tanto al ateísmo como a la fe religiosa. El punto de partida de la posición modernista es el agnosticismo, doctrina filosófica que sostiene que las posibilidades de conocimiento de la razón humana se limitan al campo de los fenómenos y de que, por tanto, no es posible un conocimiento filosófico de Dios y de su existencia. De este agnosticismo, los modernistas deducen el postulado de que toda ciencia y toda historia tiene que ser atea. Cfr. CORETH, Emerich - NEIDL, Walter M., - PFLIGERSDORFFER, Georg, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 3 Corrientes modernas en el siglo XX*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, p. 319.

**Anomía:** desde el punto de vista evolutivo la anomía corresponde a una neoestructura todavía muy inmadura a nivel prefrontal (porque todavía no se han creado las sinapsis suficientes entre circuitos cerebrales y neuronas). Se erigen sobre las estructuras paleocorticales de la fase prenómica (ver *prenomía*) que permite el desarrollo de los sistemas de regulación motórica, sensorial y motivacional. En este proceso el hecho de que el sistema límbico, emocional, entre a un proceso de maduración significa que se está edificando el núcleo volitivo de la persona, es decir, que se está construyendo el yo como centro subjetivo que no tiene aún la facultad de descentrarse de sí mismo. De ahí que el criterio dominante que se configura en esta fase evolutiva recibe el nombre de ego-centrado. Cfr.

---

VILLEGAS, Manuel, *El error de Prometeo. Psico(pato)logía del desarrollo moral*, Herder, Barcelona, 2011, p. 85.

**Antipositivista:** el antipositivismo (también no positivismo o sociología interpretativa) es el punto de vista en las ciencias sociales de que se deben rechazar el empirismo y el método científico en el desarrollo de teorías sociales e investigación. El antipositivismo se relaciona con diversos debates históricos en la filosofía y la sociología de la ciencia. En la práctica moderna, sin embargo, el antipositivismo se podría equiparar con métodos de investigación cualitativos, mientras que la investigación positivista es más cuantitativa. La reacción antipositivista no surge de una ingenua proposición idealista, sino de la exigencia de una racionalidad nueva, capaz de emancipar a la sociedad, liberando lo que está reprimido y restituyendo al hombre, con la plenitud comunicativa, la capacidad de interactuar con los otros y de proyectar al futuro. Cfr. DE GIORG, Raffaele, *Ciencia del derecho y legitimación*, Universidad Iberoamericana, México, 1998, p. 134.

**Antropocentrismo:** es el modo de pensar específico de la modernidad, de tal manera que ella se define, al menos bajo un aspecto esencial, como aquella en la cual el hombre se autocomprende como centro de la realidad, como sujeto, como medida de todas las cosas. Cfr. AMENGUAL, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto: hacia la construcción del sujeto solidario*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, p. 36

**Apetito:** las palabras apetito y aversión provienen del latín, y su significado es el mismo, mociones, pero una provoca un acercamiento (apetito) y la otra aleja (aversión). Cfr. HOBBS, T., *Leviatán* 1, (Cap. VI), Altamira, Madrid, 1984, p. 68.

**Autonomía:** desde el punto de vista evolutivo, esta etapa representa la culminación en la que se integran los diversos niveles morales. Parte de una clara percepción de las necesidades y deseos personales, de una firme voluntad de alcanzarlos, de una aceptación consciente y crítica de las leyes impersonales, establecidas y sancionadas por la sociedad, de un reconocimiento de los deseos, necesidades y

voluntad ajena trata de tomar en consideración todas estas variables conjuntamente en el momento de asumir sus decisiones. La autonomía, es pues una función simbólica y psicológica más que neurológica que emerge de sustratos anteriores que entran en relación dialéctica entre sí. La síntesis de diversos criterios deberá dar paso a la formación de un criterio personal que sustituye a los criterios parciales, sean ego- o alo-centrados. Equivale a un proceso de individuación, la consecución de un estado del ser no-dividido. Cfr. VILLEGAS, Manuel, *op. cit.*, pp. 215-217.

**Aversión:** ver *apetito*.

**Comunismo:** derivado de la obra política fundamental de Marx y Engels, *Manifiesto comunista*, los conceptos de comunismo y socialismo se usaban indistintamente antes del nacimiento del marxismo. El comunismo marxiano, al impregnarse del positivismo científico del siglo XIX, reconvirtió el utopismo socialista de los movimientos de intelectuales y obreros de la Europa de ese siglo proyectando el sueño del control del Estado por parte de la masa proletaria y a través del Estado, el control de la economía en los países muy desarrollados. Cfr. HOLZER, Jerzy, *El comunismo en Europa. Movimiento político y sistema de poder*, Siglo Veintiuno de España Editores, Madrid, 2000, p.

**Conmiseración:** en Schopenhauer, la conmiseración es el principio real de toda justicia libre y de toda verdadera caridad. Cfr. SCHOPENHAUER, Arturo, *Eudemonología: pensamientos escogidos*, s. e., España, 1961, p. 406.

**Dialéctica:** el método dialéctico es aquel que deduce una síntesis a partir de una tesis y una antítesis contrapuestas, en Hegel este proceso acontece en la vida del espíritu. Marx sostiene que el movimiento dialéctico no tiene lugar en el espíritu, sino que tendrá que conjugarse el espíritu con otros elementos socio-históricos materiales de la existencia humana. La dialéctica de Marx es una dialéctica histórico-social, para él la dialéctica no puede ser un sistema de desarrollo de conceptos, pues de lo que se trata es de pensar la realidad social e histórica de los

---

seres humanos en su movilidad real. Marx insiste en que la dialéctica tiene como núcleo fundamental el carácter dinámico de las cosas. La realidad social es histórica, es devenir, es cambio. Y si existen unas leyes que regulan esa realidad cambiante, son las leyes de la dialéctica. Cfr. ROJAS OSORIO, Carlos, *La filosofía. Sus transformaciones en el tiempo*, Isla Negra Editores, Puerto Rico, 2006, p. 276.

**Dionisiaco:** Nietzsche muestra con frecuencia una especie de distanciamiento respecto del mismo término de Dionisio, indica que, incluso entre los griegos, el término «Dionisio» remite a algo distinto que él, a una experiencia precisa y contrastada que le da contenido. El uso del término está guiado por la preocupación de indicar una analogía. Sin embargo, hay dos rasgos que precisan casi siempre la palabra «Dionisio»: Dionisio es un dios, y un dios filósofo. Lo dionisiaco pues, no se identifica con una exaltación irracional y desenfrenada, es una recompensa, pero «la recompensa de un esfuerzo continuado que no es para todo el mundo. Lo dionisiaco incluye en sí el conocimiento, es una respuesta al cristianismo, respuesta no teórica, sino experimental. Por lo tanto, si Dionisio es dios, su culto no invita a una bacanal desenfrenada ni al frenesí irracional de los sentidos: el dios filósofo suscita un discípulo que puede darse el título de sabio, pero no al modo de Sócrates. El dionismo en Nietzsche se interpreta como el antitético del hombre teórico, que saca a la existencia de sus casillas, el hombre dionisiaco es el gran afirmador de la existencia, hasta en sus abismos más terribles. No irracionalidad; suprema razón, por el contrario, que no se pone por encima de las cosas, sino que deja a la existencia justificarse a sí misma». Cfr. VALADIER, Paul, *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1982, pp. 522-524.

**Dogmatismo:** el dogmatismo supone incondicional la posibilidad y la realidad del contacto entre sujeto y objeto, es evidente que el sujeto o consciencia cognoscente aprehenda su objeto. Hay una confianza total en la razón que ni la duda puede debilitar. El dogmático ignora que el conocimiento por esencia consiste en una relación entre sujeto y objeto. Según los valores que existen para el dogmático, se

puede hablar de dogmatismo teórico, ético y religioso. Cfr. VILLALOBOS ANDRADE, Salvador, *Filosofía 2*, Editorial Umbral, México, 2003, p. 38.

**Escéptico:** *escepticismo*, desde el punto de vista etimológico, el término escepticismo remite a la inclinación de interrogantes sobre la realidad y veracidad de nuestras percepciones y sobre el fundamento de los juicios, incluso de valor, que emitimos ante las diversas y contradictorias maneras en que las cosas se muestran. El *escéptico* es alguien que profesa duda o está en desacuerdo con lo que generalmente está aceptado como verdad. Cfr. CHIESARA, María Lorenza, *Historia del escepticismo griego*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007, p. 11.

**Fideísmo:** por fideísmo se entiende la tendencia de ciertos autores y corrientes teológicas a restringir la capacidad de la razón en el conocimiento del orden moral y religioso, en particular en la demostración de la credibilidad de la fe. Cfr. GONZÁLEZ MONTES, Adolfo, *Fundamentación de la fe*, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca, España, 1994, pág. 265.

**Giro Subjetivista:** el giro subjetivista es remontado a Descartes, que toma sus fuentes del humanismo del Renacimiento. El giro subjetivista consiste en colocar al sujeto como fundamento de las pretensiones de conocimiento comprobables. Cfr. CORETH, Emerich - NEIDL, Walter M. - PFLIGERSDORFFER, Georg, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo 3 Corrientes modernas en el siglo XX*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1997, p. 93.

**Impulso:** junto con el concepto instinto, que traducen de manera errónea el término *trieb*, en el sistema freudiano se refiere a las representaciones mentales de los estímulos internos, que impulsan a una persona a emprender determinadas acciones. Cfr. SCHULTZ, Duane P. - SCHULTZ, Sydney E., *Teorías de la personalidad*, Cengage Learning Editores, México, 2010, p. 54.

**Liberalidad:** para Hobbes, la liberalidad junto con la prudencia y las artes, son características naturales del hombre, se trata de un poder mental en contraposición al poder físico. Cfr. ASTORGA, Omar, *La institución imaginaria del leviatán. Hobbes como intérprete de la política moderna*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, p. 186.

**Liberalismo:** es la doctrina económica propagada durante la ilustración (que se desarrolló desde la Reforma hasta el inicio de la Revolución francesa), que proclama la mínima interferencia del Estado en la economía. Cfr. LASKI, H. J., *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, pp. 11 ss.

**Materialista (materialismo):** el materialismo mecanicista, es una corriente que afirma la existencia de un cuerpo, pero que niega la existencia del alma. Cfr, BRUGGER, W., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona, <sup>14</sup>2000, p. 355.

**Metafísicas:** la palabra «metafísica» suena a pasado. Una mirada a su historia muestra, sin embargo, que si hay algo tan tenaz como el intento de hacer desaparecer la metafísica es su capacidad de supervivencia. Empezaron los escépticos y los sofistas tratando de cerrar cualquier salida metafísica al rechazar la certeza de todo conocimiento, aunque encontraron la respuesta implacable de Aristóteles. En la Edad Media, el ataque vino de la teología, al oponer la certeza de la fe a la mera probabilidad de la razón, aunque figuras como Santo Tomás o Scoto la defendieron y promocionaron. El empirismo moderno desplazó el pensar metafísico al centrarse en la experiencia misma, hasta que llegó la respuesta de Kant y de su complejo sistema sobre las posibilidades del conocimiento humano. Al ataque positivista en el siglo XIX respondieron con fuerza nuevas metafísicas de la vida, de lo humano y de los valores. Ni siquiera la actual posmodernidad, en su pretensión de derrumbar toda aspiración metafísica o universalista, ha conseguido acabar con argumentaciones como la de Habermas, heredero de una Ilustración que aún lucha por sobrevivir a los nuevos tiempos. Cfr. GRACIA J. E., Jorge, *Concepciones de la metafísica*, Trotta, Madrid, 1998, 357 páginas.

**Método Genealógico:** se denomina así al método, el análisis, la investigación o la actitud, dirigido al tratamiento del poder, destacando los acontecimientos en su propia singularidad, fuera de todo horizonte teleológico, holístico y significativo. Este método busca reinstalar la discontinuidad del «acontecimiento», inscribiéndolo por sus «repeticiones» en construcciones seriales. Con el método genealógico se intenta identificar, en la diversidad de hechos de un horizonte determinado, no el «origen» de una práctica, acción o discurso, sino las condiciones particulares que posibilitaron su emergencia para abolir todo naturalismo con el reconocimiento de su historicidad. Cfr. BIAGINI, Hugo E. - ROIG, Arturo Andrés, *Diccionario del pensamiento alternativo*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 239.

**Nihilismo:** es la situación de desorientación que surge una vez que las referencias tradicionales fallan, es decir, los ideales y los valores que representaban la respuesta al «¿para qué?», y como tales orientaban el actuar del hombre. Cfr. FRANCO, Volpi, *El nihilismo*, Ediciones Siruela, Madrid, 2007, p. 13.

**Ontoteología:** es la ontología de Dios o la teología de ser. La *analogia entis*, para Ricoeur, ha hallado su pleno desarrollo en el discurso mixto – mezcla de ontología y teología – que desde Heidegger, que sigue a Kant, se llama «onto-teología». La doctrina tomista de la *analogia entis* es un ejemplo privilegiado de onto-teología; su propósito expreso es establecer el discurso teológico como ciencia, sustrayéndolo a las formas poéticas del discurso religioso, aún a costa, según Ricoeur, de la ruptura entre la ciencia de Dios y la hermenéutica bíblica. Cfr. HERRERÍAS GUERRA, Lucía, *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*, Pontificia Universidad Gregoriana, Italia, 1995, p. 37.

**Prenomía:** desde la perspectiva del desarrollo moral, la prenomía es la primera fase evolutiva que corresponde al periodo neonatal. Esta primera etapa antecede a cualquier forma particular de socialización o norma convencional. Este estadio abarca los dos primeros años de vida y se caracteriza por ser una fase de inocencia primordial u originaria en el sentido literal de la palabra, dado que el niño no es

capaz de hacer daño, ni de distinguir entre el bien o el mal debido a que no posee criterios para la acción. Cfr. VILLEGAS, M., *op. cit.*, p. 55.

**Presentismo:** dentro de la filosofía del tiempo, el llamado presentismo es la creencia de que únicamente existe el presente, mientras que futuro y pasado son irreales. El rasgo fundamental del presentismo consiste en quitarle valor en sí al pasado, que no merece por sí mismo la atención del historiador sino en la medida en que sirve como instrumento para explicar el presente. Cfr. LLUÍS BARONA, Josep, *Ciencia e historia. Debates y tendencias en la historiografía de la ciencia*, Universitat de València, Valencia, 1994, p. 52.

**Pulsiones sexuales violentas:** Freud describe la naturaleza humana como el resultado de un conflicto entre pulsiones sexuales violentas y represiones sociales igualmente violentas, conflicto que tiene su escenario dentro y fuera de la conciencia humana. Cfr. VILLEGAS, Abelardo, *Violencia y Racionalidad: Ensayos de Filosofía Política*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1985, p. 101.

**Relativismo:** el relativismo no es un fenómeno nuevo. Su forma más arquetípica se encuentra entre los griegos hace más de dos mil años, probablemente en el principio de la homomensura enunciado por Protágoras. En su formulación más radical, se ve reflejado en el trilema de Gorgias: Nada es; si algo fuese, sería imposible conocerlo; y aunque fuese posible conocerlo, sería imposible decirlo. No hay formulación más extrema del relativismo. Ya desde entonces, la seña característica del relativismo es el desprecio por la verdad. Incluso el concepto mismo de «verdad» aparece sobrecargado en los contextos relativistas por un tinte semántico despectivo. Actualmente, suscita inquietud cualquier planteamiento que pretenda ser verdadero. En muchos ambientes filosóficos e intelectuales toda pretensión de verdad se cataloga como arrogante, quien no esté dispuesto a relativizar cualquier convicción es atacado, especialmente si se trata de convicciones de naturaleza ética o religiosa. Cfr. BARRIO MAESTRE, José María, *La gran dictadura: anatomía del relativismo*, RIALP, Madrid, 2011, pp. 24-25.

---

**Sociedad Capitalista (capitalismo):** modelo socioeconómico que procede de la utilidad de la propiedad privada sobre el capital como herramienta de producción, y que se caracteriza por tres rasgos principales: casi todos los medios de producción son de propiedad privada, ya sea directamente o a través de sociedades; la mayor parte de la actividad económica está dirigida a la producción de bienes y servicios para su venta en un mercado libre, donde los precios están determinados por la oferta y la demanda, sin interferencia de organismos oficiales; la fuerza de trabajo es considerada como una mercancía. Cfr. SCHWEICKART, David; *Más allá del capitalismo*, Sal Terrae, Cantabria, 1997, p. 41.

**Subjetivismo:** ver *giro subjetivista*.

**Superhombre:** el superhombre ha sido entendido bien, como la inversión – «negación de la negación»- del hombre nihilista cristiano y de su moral antinatural, bien como el eskhaton de una humanidad finalmente liberada con la que se consume la historia occidental. Cfr. SÁNCHEZ MECA, Diego, *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 10.

**Teísmo filosófico:** término que designa toda concepción filosófica que admite la existencia de un absoluto personal y trascendente (Dios), oponiéndose por tanto al ateísmo, al deísmo, al panteísmo, al nihilismo y a la proclamada muerte de Dios como acontecimiento de la época que caracteriza a la posmodernidad filosófico-teológica. El teísmo filosófico ha producido varios argumentos que intentan comprobar la existencia de Dios. Estos argumentos deben mucho a la tradición filosófica griega. Cfr. PASTOR, Félix A., *La lógica de lo inefable: una teoría teológica sobre el lenguaje del teísmo*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, 1985, pág. 39, ss.

**Trascendentales:** desde la perspectiva que considera los conceptos trascendentales en tanto que se relacionan entre sí como elementos de una totalidad radicalmente orgánica o articulada, los conceptos trascendentales se

---

presentan como el sistema integrado por los diversos conceptos que son mutuamente equivalentes en razón de su ilimitada universalidad predicativa. Cfr. MILLÁN-PUELLES, Antonio, *La lógica de los conceptos metafísicos. Tomo I: La lógica de los conceptos trascendentales*, RIALP, Madrid, 2002, pág. 56.

***Trieb***: el término *trieb* erróneamente traducido al inglés y demás idiomas como impulso, significa empuje (*treiben*: empujar), y lo mismo sucede con pulsión (del latín *pulsio*: empujar); se trata de una fuerza relativamente indeterminada en lo que respecta al comportamiento al que dará lugar y se refiere al carácter irrefrenable del proceso de excitación más que a una finalidad o a un objeto de satisfacción precisos. Por su parte, el término instinto (*Instinkt* en alemán), expresa un esquema de comportamiento heredado, propio de cada especie animal, que varía muy poco de un individuo a otro, se desarrolla según una secuencia temporal preformada muy poco modificable, está adaptado al objeto adecuado para su satisfacción y responde a una finalidad preestablecida. Cfr. TUBERT, Silvia, *Sigmund Freud: fundamentos del psicoanálisis*, EDAF, Madrid, 2000, p. 93.

***Utilitarismo***: línea de pensamiento individualista y racional basado en cierto relativismo moral y en la aversión a las ficciones trascendentes, que promueve la búsqueda del placer y la felicidad, que apoya el egoísmo inteligente y las relaciones humanas con mutuo beneficio. Como teoría analítica, se basa en los siguientes supuestos: el individualismo metodológico, que implica una toma de partido por la autopreferencia o el criterio de que cada uno es quien mejor puede decidir sobre sus propios intereses, y una consideración de que los deseos de todos los individuos poseen la misma dignidad. En segundo lugar, la capacidad racional de los individuos de ordenar sus preferencias y fijar sus objetivos y de elegir los medios adecuados para conseguirlos. Estos supuestos implican una visión de la especie humana que, por una parte, es moderadamente optimista, ya que supone al hombre y a la mujer capaces de tratar racionalmente sus intereses, y, por otra parte, es moderadamente pesimista, dado que les atribuye una motivación básicamente egoísta. Cfr.

COLOMER, Josep M., *El Utilitarismo: una teoría de la elección racional*, Montesinos, Barcelona, 1987, p. 9- 10.

**Vitalismo:** el vitalismo de Nietzsche se presenta como una doctrina contraria al racionalismo. Los conceptos más importantes alrededor de los que gira la filosofía vitalista son: irracionalidad, temporalidad, historia, vivencia, instintos, perspectiva, muerte, finitud, individualismo, etc. En este sentido se puede entender la filosofía de Nietzsche como un intento radical de hacer de la vida lo absoluto. Y la vida entendida en su dimensión biológico, instintiva, irracional, la vida como ámbito de alegría y de dolor. Cfr. MORENO VILLA, Mariano, *Filosofía. Vol. I. Filosofía del lenguaje, Lógica, Filosofía de la Ciencia y Metafísica*, Editorial MAD, Sevilla, 2003, p. 421.