

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE CIENCIAS FILOSÓFICO TEOLÓGICAS
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**“EL RESPETO ACTIVO:
DEL RECONOCIMIENTO A LA VALORACIÓN”**

por:

ANTONIO NARVÁEZ

DIRECTOR DE DISERTACIÓN: DR. LUIS AUGUSTO PANCHI

QUITO, 2011

A Juan José, mi hijo

La elaboración de esta disertación, está vinculada a mi historia y experiencias personales. Sella el final de un camino. Interminable mencionar a todas las personas que debería agradecer. Evoco a quienes se vincularon más directamente en su desarrollo.

A mi familia, apoyo paciente, testigo del avance de esta disertación y de los avatares de mi propia vida.

A dos de los tantos misioneros que se dedican a devolver la esperanza y la dignidad a tantos excluidos de la historia; su entrega constituye el vivo ejemplo de lo que quiero significar con el “respeto activo”: Mons. Eugenio Arellano, SSCC y el P. Julio Gortaire, S.J.

A la Compañía de Jesús, porque a través de ella conocí una manera diferente de ver la vida, de vivir para los demás, el rigor científico y la amistad sincera.

A la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y a la Escuela de Filosofía, que ha tenido la amabilidad de acompañarme en el desarrollo de esta disertación.

SÍNTESIS

¿Cómo acercarse a quienes por su color, raza, condiciones sociales o culturales son despreciados, desconocidos o subestimados? Si bien se puede responder que en todo encuentro con el otro debe primar el respeto, no pocas veces, este es asumido como indiferencia que desvincula y se desinteresa por el dolor, las necesidades o la llamada del otro. Con el *reconocimiento* y la *valoración* se exponen dos rasgos que, además de definir el respeto, resaltan la capacidad de vincularse solidariamente en favor de los demás. Al destacar estas dos características se comprende al respeto como *activo*, evitando de esta manera entenderlo como desinterés o indiferencia.

En el primer capítulo se trata sobre el *otro*, que es el destinatario del respeto activo; seguidamente se desarrolla el *reconocimiento*, del que deviene el respeto. Un espacio central ocupa el reconocimiento en Hegel, en cuyas teorías se fundamentan las luchas contemporáneas por el reconocimiento. En el segundo capítulo se desarrolla la *valoración*, donde luego de conceptualizar los valores, se define la característica en virtud de la cual se valora y estima al otro: la *dignidad humana*; es en razón de esta característica que se respeta al otro. En el último capítulo, a manera de síntesis, se destacan las *claves de lectura* del reconocimiento activo; con estas *claves* se entablará un dialogo con algunos ámbitos de la realidad: la educación, la ciencia y la exclusión; pues si una reflexión nace de experiencias de vida, una vez formulada, debe estar en capacidad de iluminar realidades del acontecer humano.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: EL RECONOCIMIENTO QUE SE ABRE AL RESPETO	4
1.1. EL OTRO, HORIZONTE DEL RESPETO	5
1.1.1. El otro en Buber.....	5
1.1.2. El otro en Lévinas.....	6
1.1.3. El Otro en Dussel.....	9
1.1.4. Del concepto a la actitud	11
1.2. EL HECHO DEL RECONOCIMIENTO: APROXIMACIONES.....	12
1.2.1. Aproximación lexicográfica	12
1.2.2. El reconocimiento como identificación.....	13
1.2.3. Kant: relacionar bajo la condición del tiempo.....	14
1.2.3.1. La condición temporal	14
1.2.3.2. El relacionar que caracteriza al reconocimiento.....	15
1.2.4. Balance: la posibilidad del reconocimiento.....	16
1.3. EL RECONOCIMIENTO: MANIFESTACIONES.....	17
1.3.1. Reconocimiento de sí.....	17
1.3.1.1. Reconocimiento de responsabilidad	17
1.3.1.2. La fenomenología del hombre capaz.....	19
1.3.2. El reconocimiento mutuo de Hegel en el período de Jena	21
1.3.2.1. El reconocimiento en el <i>Sistema de la eticidad</i>	22
1.3.2.2. El Reconocimiento en la <i>Filosofía Real</i>	25
a) “Concepto del espíritu”	26
b) “Espíritu real”	27
c) “Constitución”	28
1.3.2.3. El reconocimiento en la <i>Fenomenología del Espíritu</i>	29
1.3.2.4. Actualizaciones sobre el argumento de Hegel en Jena.....	30

a) La actualización de Honneth	30
• La lucha por el reconocimiento y el amor.....	31
• La lucha por el reconocimiento en el plano jurídico.....	31
• El tercer modelo de reconocimiento mutuo: la estima social.....	32
b) La actualización de Ricoeur	32
1.3.3. El reconocimiento como implicación con la realidad	33
1.3.3.1. Reificación.....	33
1.3.3.2. La implicación con la realidad.....	34
1.3.4. Del reconocimiento al respeto	38
CAPÍTULO II: LA VALORACIÓN	40
2.1. LOS VALORES	40
2.1.1. Metafísica y ética de los valores.....	41
2.1.2. El mundo de los valores.....	46
2.1.2.1. ¿Qué son los valores?	46
2.1.2.2. Los valores morales	48
2.1.2.3. Evolución de los valores morales	49
2.1.3. Los valores humanos	51
2.1.3.1. Definición general	51
a) Tensión dialéctica entre lo objetivo y subjetivo de los valores	51
b) La dimensión intersubjetiva de los valores	52
c) El componente absoluto en la llamada de los valores	53
2.1.3.2. Esferas de los valores	54
2.1.3.3. Tensión entre las esferas de valores	55
2.2. DAR VALOR AL OTRO.....	56
2.2.1. Un concepto de dignidad a partir de la modernidad.....	57
2.2.2. La dignidad en la <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>	60
2.2.3. La dignidad humana en la perspectiva de la Teoría de la Evolución	64
2.2.3.1. Factor X.....	64
2.2.3.2. Hacernos con el poder	65
2.2.3.3. Redefinición del concepto de dignidad humana.....	67
a) Partes y todos.....	68

b) Conciencia.....	69
2.2.3.4. ¿Por qué luchar?	71
2.2.3.5. ¿Cuándo nos convertimos en humanos?.....	72
2.3. EL RECONOCIMIENTO VALORADO COMO UN IMPERATIVO	74
2.3.1. El valor absoluto de las personas.....	74
2.3.2. La contrición implicada en el respeto.....	75
2.3.3. Los mandatos absolutos.....	77
CAPÍTULO III: EL RESPETO ACTIVO EN LA COTIDIANIDAD.....	80
3.1. ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL RESPETO ACTIVO.....	81
3.1.1. El reconocimiento de sí	81
3.1.2. La irreductibilidad del otro al mismo	82
3.1.3. Interpelación de la realidad.....	83
3.1.4. Implicación con el otro	84
3.1.5. Promoción de la dignidad humana	85
3.2. EL RESPETO ACTIVO EN LA EDUCACIÓN.....	85
3.2.1. El hecho educativo.....	86
3.2.2. Una educación que respete activamente.....	87
3.2.2.1. La irreductibilidad del educando al educador.....	87
3.2.2.2. El reconocimiento de sí del educando	88
3.2.2.3. La interpelación de la realidad	89
3.2.2.4. La implicación con el otro	91
3.2.2.5. La educación y la dignidad humana	92
3.3. EL RESPETO ACTIVO DESDE EL MUNDO CUÁNTICO	93
3.3.1. Historia de la Teoría Cuántica	94
3.3.2. Interpretación de la teoría cuántica.....	97
3.3.3. El respeto activo desde el mundo cuántico.....	100
3.4. EL RESPETO ACTIVO EN EL MUNDO DE LA DISCAPACIDAD SOCIAL.....	103
3.4.1. Evolución del concepto de discapacidad	104
3.4.1.1. La discapacidad más allá de la salud	104
3.4.1.2. La discapacidad como una forma de exclusión social.....	105
3.4.2. Hacia una caracterización de la Discapacidad Social.....	107

3.4.3. Aspectos de la discapacidad social.....	108
3.4.3.1. Aspectos internos.....	108
3.4.3.2. Aspectos externos o factores contextuales	108
3.4.4. El respeto activo en la discapacidad social.....	109
CONCLUSIONES.....	111
APÉNDICE: DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS	113
BIBLIOGRAFÍA	122

INTRODUCCIÓN

La reflexión sobre el respeto nace de experiencias personales de trabajo y contacto con misioneros, respetuosos y cercanos al otro. Al apreciar esta forma de respetar, destacamos que no se confunde con la indiferencia o el desinterés. Más bien implica una predisposición para el encuentro cercano y abierto, de manera que ha dado lugar a un peregrinar con hombres, mujeres y pueblos, en la lucha por una vida más digna y justa. Nos interesa profundizar esta actitud de respeto que valora, que aprecia y que implica, que surge en el encuentro con el otro, sin importar la distancia cultural, económica o social. Esta forma de encontrar y situarse ante el otro, la llamamos *respeto activo*. De manera semejante, en *Ciudadanos del mundo*, Adela Cortina califica así al respeto que va más allá de la indiferencia y que reconoce al otro, involucrándose en su historia, promoviendo su dignidad y realización.

A continuación vamos a exponer las tesis que permiten justificar esta hipótesis surgida más bien de la experiencia, es decir que reconocer y valorar al otro definen al respeto que lo calificamos activo. Una primera aproximación será desde el punto de vista lexicográfico, que dará pautas para una reflexión desde la filosofía. Posteriormente expondremos la articulación del contenido de la presente disertación.

Siguiendo al *Diccionario de la Real Academia*, respeto viene del vocablo latino *respectus*, que significa atención, consideración, acatamiento, miramiento, deferencia, que puede derivar en veneración, temor o miedo. De entre estas nociones, atención, consideración, miramiento, definen también al reconocimiento y la valoración, es decir, respeto se puede definir a partir del reconocimiento y la valoración. El resto de rasgos que describen al respeto parecerían connotar la no-acción, o una especie de aceptación, acatamiento, miramiento, deferencia, temor. En la práctica, esta pluralidad semántica posiblemente refleja el que unas veces el respeto se identifique con el interés, la preocupación, la atención al otro, mientras en otras ocasiones, se identifique con la indiferencia, el desinterés, la sumisión. Por tanto, para evitar estas tendencias a la inacción, resaltamos los rasgos dinámicos del respeto: la atención, la consideración, el miramiento,

en definitiva, el reconocimiento y la valoración. De esta manera, cualificamos al respeto de *activo*, entendiéndolo más crítico, capaz de motivar acciones reflexionadas, demostrando interés por el otro, cualquiera sea su circunstancia.

Pasando a la reflexión filosófica, el respeto exige el reconocimiento y el reconocimiento exige la valoración del otro. La primera parte de nuestra afirmación, sustentamos con las reflexiones de la filósofa norteamericana Nancy Fraser, cuando en *¿Redistribución o reconocimiento?* explica los paradigmas del reconocimiento y la redistribución en el contexto de la definición de justicia social. Para Fraser, las relaciones de reconocimiento se distinguen por el respeto o, lo que es lo mismo, el no reconocimiento implica el irrespeto¹. Esta comprensión de respeto a partir del reconocimiento la afirma también Honneth, al explicar que el reconocimiento gira en torno al “respeto de las particularidades culturales”². En la segunda parte de nuestra afirmación, es decir que la valoración deviene del reconocimiento, recurrimos nuevamente a Honneth, en su obra, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, donde explica la cosificación del otro como falta de reconocimiento. Luego de exponer las dimensiones del reconocimiento, muestra que el reconocimiento es expresión de la valoración de las cualidades de los otros, o que las expresiones de reconocimiento se nutren del carácter valioso del mundo³. Más específicamente, el reconocimiento nos lleva a “aprobar el valor del otro”⁴. Esta apreciación es ratificada por Ricoeur, cuando en el tercer estudio de *Caminos del Reconocimiento* -obra donde el autor busca dar a las diversas apariciones filosóficas del reconocimiento la coherencia de una “polisemia regulada”⁵, es decir un sentido de la noción de reconocimiento que justifique sus usos diversos en el lenguaje cotidiano- relee a Honneth y explica el “Reconocimiento mutuo como estima social”, que en el contexto del multiculturalismo, el reconocimiento conduce a la valoración del otro en su diferencia y diversidad cultural⁶.

Esta disertación posee tres capítulos, dedicados al reconocimiento, a la valoración, y al respeto en la cotidianidad. A partir de los dos primeros capítulos, formulamos las

¹ Cfr. FRASER, N. y HONNETH, A., *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Madrid, Ediciones Morata, 2006, pp. 22 – 24.

² *Ibid.* p. 126.

³ HONNETH, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007, p. 56.

⁴ Cfr. *Ibid.* p. 80.

⁵ RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005 p. 12.

⁶ Cfr. *Ibid.* p. 210.

características del respeto activo, las cuales nos servirán como criterios o pautas y tratar de respetar activamente en situaciones concretas de la vida.

CAPÍTULO I

EL RECONOCIMIENTO QUE SE ABRE AL RESPETO

En la Introducción de *Caminos del Reconocimiento*, Ricoeur explica que si bien no se ha elaborado una teoría del reconocimiento como tal, sí se han desarrollado tres enfoques filosóficos distintos. El primero, en sentido kantiano, llamado *Rekognition*, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, en el marco de la filosofía trascendental, que investiga las condiciones a priori de la posibilidad del conocimiento; el bergsoniano, con el nombre de Reconocimiento de los recuerdos, en el marco de la psicología reflexiva, preocupada por reformular los términos de la disputa alma y cuerpo y que problematiza con la supervivencia de los recuerdos mismos; finalmente, el hegeliano con el nombre de *anerkennung*, que data del período de Hegel en Jena, que es el fundamento en la elaboración contemporánea del concepto de reconocimiento⁷.

Es en este último sentido, que el reconocimiento se ha convertido en una palabra clave y actual, pues resulta fundamental para conceptualizar los debates acerca de identidad y diferencia, independientemente se trate de reivindicaciones territoriales indígenas, del trabajo asistencial de las mujeres, del matrimonio homosexual o de los pañuelos de cabeza musulmanes.⁸

En este capítulo explico desde los desarrollos preliminares, el aporte de Hegel y algunas formulaciones actuales del reconocimiento. En el primer sub-capítulo desarrollo una reflexión preliminar, sobre lo que se puede entender por el otro, pues es al otro a quien reconocemos, valoramos y, en definitiva, respetamos activamente. En el segundo subcapítulo explico una primera aproximación al reconocimiento, entendido como identificación, a partir de obras filosóficas de la Modernidad. En el tercer subcapítulo desarrollo dos expresiones básicas del reconocimiento: el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo. En este sub-capítulo es nuclear el aporte de Hegel para entender el desarrollo que ha tenido el reconocimiento en el campo social y político.

⁷ Cfr. *Íbid.* pp. 28 – 29.

⁸ Cfr. FRASER, N y HONNETH, A, *¿Redistribución o reconocimiento?*, Op. Cit., p. 13.

1.1. EL OTRO, HORIZONTE DEL RESPETO

La pregunta por el otro responderemos a partir de los estudios de tres autores. Buber que en su clásica obra *Yo y Tú* intuye al otro en el mundo de la relación; Lévinas, en *Totalidad e Infinito*, que sitúa al otro en el infinito horizonte de lo inabarcable; Dussel, que en *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* piensa al otro desde la experiencia latinoamericana. Finalmente, ensayaré una síntesis, a partir de las reflexiones expuestas.

1.1.1. El otro en Buber

Antes que proponer definiciones concretas, Buber sugiere indicios que dan una idea del Otro. Inicialmente, podemos deducir que comprende al Otro como alguien en relación con un Yo. La relación posee un particular correlato en las palabras primordiales *Yo-Tú*. El Otro puede ser entendido como el Tú de la relación *Yo-Tú*. A la relación se opone la experiencia, cuyas palabras primordiales correspondientes son *Yo-Ello*. Según Buber, nosotros pasamos continuamente de la relación con el Tú, a la experiencia con el Ello, y viceversa. Por lo tanto, acercarnos primero al mundo de la relación y al de la experiencia, es importante antes de dilucidar lo que podemos entender por el Otro.

Buber nos lleva al umbral de la comprensión de la relación. Proporciona pistas para descubrirla en la vida. Un indicio es la inefable presencia ante el Tú; significa estar anonadado ante el Tú; contemplar sin describir, sin buscar nada, sin esperar nada. Simplemente estar ante el Tú y dejarlo que sea lo que es. Al referirnos al Tú, nos remontamos al mundo de la naturaleza, del hombre y de las esencias espirituales⁹. La relación acontece, además, al pronunciar el *Tú* de la palabra primordial *Yo-Tú*; esta pronunciación requiere de todo el ser, sin intermediaciones, sin escatimar nada del Yo primordial. Implica entrega total, expresión íntegra, sin guardar nada. La relación, por tanto, tiene que ver con la apertura ante el otro, como predisposición para que el otro sea como es. Implica la expresión plena del Yo. La relación es expresión y aceptación plena

⁹ Para Buber la relación se establece en tres esferas: la de nuestra vida con la naturaleza, la de nuestra vida con los hombres, la de nuestra comunicación con las formas inteligibles. Cfr. BUBER, Martin, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Ediciones Galatea Nueva Visión, 1960, 2ª edición, pp. 12 y 95.

del Tú, del par primordial Yo-Tú. Para Buber, la relación no se agota en el hombre, no obstante pasa por el hombre. El sentido de la relación va más allá del hombre. Como judío creyente, para Buber la relación encuentra en Dios al Tú por excelencia. La relación con el Tú eterno se da solo después de la relación con el Tú cotidiano, con otro hombre. La relación con el hombre es la puerta para la relación con el Tú eterno, no obstante aseche el riesgo de convertir al Tú eterno en un Ello. Mientras podamos dirigirle la palabra primordial Tú, existe la posibilidad de recibir el sentido de la vida y la salvación como respuesta¹⁰.

No siempre estamos en el mundo de la relación. Normalmente pasamos en el mundo de la experiencia. Al mundo de la experiencia se asocia la búsqueda de algo en particular, su comprensión, su definición. El Yo no se expresa plenamente y acepta aquello que le interesa, el beneficio propio, el Ello. Al mundo de la experiencia le es concomitante el par primordial *Yo-Ello*. El Ello, es mensurable, comprensible, definible, experimentable en el espacio y en el tiempo. No está solo en manos del Yo entablar una relación. Desde el punto de vista del Tú, el Yo puede ser un Tú o un Ello¹¹.

De esta manera, el Otro, el que no pertenece a mi mundo, al horizonte del Yo, podría ser tentativamente definido con las cualidades tanto del Tú como con las del Ello. Pero al procurar definirlo, situándolo en el mundo del Ello, corre el peligro de ser reducido a su mínima expresión y ser desconocido. El Otro solo puede, por tanto, ser caracterizado con las cualidades del Tú de la relación Yo-Tú. El Otro es quien se deja contemplar plenamente, ante quien el Yo queda anonadado, a quien el Yo se dirige con la palabra primordial Tú, plenamente. El Otro es un misterio completo que sale de las posibilidades del Yo, de mí; puede abrirse y dejarse contemplar y ser. Pero puede no hacerlo, no abrirse, no darse. El Otro es un horizonte de gratuidad al que puedo acceder por un acto de apertura, de amor y de entrega.

1.1.2. El otro en Lévinas

Procuremos ahora entender lo fundamental del otro a partir de las reflexiones de Emmanuel Lévinas en el primero de los capítulos de *Totalidad e Infinito*, “El mismo y lo otro”.

¹⁰ Cfr. Íbid. p. 9.

¹¹ Cfr. Íbid. p. 39.

El Otro es explicado a partir del deseo metafísico. La crítica desde el Otro al ser del ente origina la Ética y devela la verdad del ente. Esto implica entender lo infinito como cualidad del Otro. La verdad pronunciada por el Otro sustenta la relación de justicia. Siendo el rostro la expresión inefable del Otro.

Hay un hecho fundamental. El hombre lleva en sí un deseo inalcanzable¹², incapaz de ser satisfecho, metafísico, que se dirige hacia la *otra parte*, y el *otro modo*, y lo *otro*. El origen y el hacia dónde del deseo son explicados con metáforas que hacen referencia a lugares: un mundo que nos es familiar, conocido, *en lo de sí*; es donde surge el deseo, es cada hombre, cada uno de nosotros, con nuestras referencias, con nuestros anhelos, el Mismo. “Un fuera de sí extranjero, hacia un allá lejos”, es hacia donde se dirige el deseo y representa lo completamente desconocido, donde nos sentimos extranjeros pero que no podemos dejar de desear, “es llamado *otro* en un sentido eminente”¹³. La distancia que no puede ser colmada, pero que mantiene encendido el deseo es como se comprende la relación. El Mismo es el mismo a través de la historia. El *otro* es absolutamente Otro, no se identifica con el Mismo. En el lenguaje, en el discurso, el Mismo sale de sí y no es referente del Otro. El mismo y el Otro no hacen un nosotros o un concepto común. El otro es el extranjero, el huérfano, la viuda.

De Sócrates a Heidegger, la Ontología ha reducido el ente al ser, que es la comprensión de sí del Mismo. El Mismo se ha preocupado por atender el ser del ente antes que el ente mismo. Esta egología es solo superable por la crítica del Otro al ser. Esta crítica se hace ética. La ética es una nueva vinculación entre el ser cognoscente y el ser conocido: el ser cognoscente sale de sí mismo al encuentro del Otro y el ente es conocido¹⁴.

Con la idea de lo infinito como cualidad divina, Descartes marca la distinción entre el Mismo y el Otro. El Otro, infinito, es inalcanzable no obstante la relación con el Mismo, finito. El Otro se presenta como señal del Infinito, pero no es el infinito. El Otro mantiene su separación y diferencia absoluta del yo. Desde esa posición es capaz de cuestionar al yo. Su presencia exige una respuesta de extranjero, viuda o huérfano. Yo soy llevado por el

¹² El deseo que habla Lévinas se opone a necesidad, en el sentido que esta última puede ser satisfecha, pero el deseo no, pertenece a una dimensión metafísica. Cfr. GILBERT, Paul, *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 183.

¹³ LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977, p. 57.

¹⁴ Cfr. *Ibid.* p. 67.

Otro a dar esa respuesta. El Otro que viene con su historia yo no hago una representación de esa historia sino que me hago responsable del otro¹⁵.

Desde los griegos, la Filosofía como discurso ha logrado mantener la relación con el Otro. El discurso tiene la función de revelar al otro, no como una objetivación ante el Mismo, sino como iluminación del otro. El discurso es la relación entre el Mismo y lo Otro, pero manteniéndolos separados. El lenguaje es la relación que toca el otro. Por el lenguaje, el otro se revela y es revelado. Sin embargo, hay formas de convencimiento (la pedagogía, la psicología) que encierran una retórica que violenta la libertad del otro, es injusticia sobre el otro. Solo la expresión de la verdad es expresión de la justicia. Al expresar una idea, Platón no busca convencer al dios, sino expresar la verdad. Considera al dios, al Otro, abismalmente diferente del Mismo. El Otro es el maestro que expresa la verdad. Es la justicia. “Superación de la retórica y justicia coinciden”.¹⁶

La presencia del Otro y “que supera *la idea de lo Otro en mí*, lo llamamos rostro”¹⁷. Este *modo* no figura como tema ante mi mirada. El rostro del Otro destruye y desborda la imagen plástica que él me deja. El rostro no se manifiesta por sus cualidades, expresa el presente, no es intuición porque es expresión de sentido abordar al otro por sus obras, es entrar con violencia en su intimidad. En el rostro está autor y obra. En el rostro está el Otro no como un objeto del que podemos disponer de tal o cual manera. En el rostro se refleja toda la humanidad que me cuestiona, como colocándose el Otro a mi lado exigiéndome mirar la fragilidad en el rostro. Una fragilidad que me exige bajarme de mi pedestal y ser su servidor. El acceso al Otro es una exigencia y una responsabilidad que nos hace ver su singularidad, su diferencia. El rostro nos revela al Otro como una epifanía. La relación con el rostro implica recibir del Otro más allá de las posibilidades del Yo: es lo que significa tener la idea de lo infinito. Significa ser enseñado, no al estilo de la mayéutica. Viene de lo exterior y me trae más de lo que contengo. Es una relación ética. La relación con el Otro no es solo entonces la revelación de un objeto, sino la objetivación por el Otro de una enseñanza¹⁸.

¹⁵ Cfr. *Íbid.* pp. 72 y 229.

¹⁶ *Íbid.* p. 93.

¹⁷ *Íbid.* pp. 87 y 225.

¹⁸ Cfr. *Íbid.* pp. 58 – 127

1.1.3. El Otro en Dussel

Para entender al Otro con perspectiva Latinoamericana, nos acercaremos al pensamiento de Enrique Dussel. Nos centraremos en el capítulo tres de *Para una Ética de la liberación latinoamericana*, “La exterioridad metafísica del otro”, donde el autor desarrolla la respuesta a la pregunta de si ¿Será posible entender al ente fuera del ámbito de lo Mismo?¹⁹.

En los tres primeros subcapítulos hace una revisión crítica de cómo, desde Platón hasta Heidegger, la filosofía ha entendido la alteridad del ente: una dialéctica de lo Mismo sin dar lugar al Otro²⁰. En el resto del capítulo, Dussel caracteriza la novedad del otro, que a continuación lo exponemos.

En primer lugar, el otro es entendido como el *Otro escatológicamente distinto*. Dussel se desmarca de la tradición filosófica griega y se remite a la hebrea. El *otro* refiere experiencias entre el hombre y Dios, básicamente entre Abraham y Dios en el encuentro *cara-a-cara* de ambos. *Cara-a-cara* indica la distinción entre dos personas, en este caso, la infinitud de Dios y la finitud del hombre; a la vez expresa gran cercanía. La distinción significa la irreductibilidad del uno al otro, la novedad absoluta del Otro, la novedad y lo inesperado de su libertad. Todo lo que no pudo decir la filosofía occidental pero que lo intuyó de alguna manera. Negatividad que remite al no yo, sino a un Otro distinto.

¹⁹ Cfr. DUSSEL, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973, pp. 97 – 156.

²⁰ En el primero, “Hacia el ámbito de lo incomprensible como lo “lo Mismo””, muestra que mientras para Hegel, el pensar es pensar sobre el ente, Heidegger vislumbró que el ser equivale al pensar del hombre sobre el ente, dando lugar a una coimplicación entre el ser y el pensar. Heidegger advierte un ámbito distinto a lo mismo, más allá del ser en el horizonte del tiempo. Lo llama *esperanza*. Sin explicitarlo, lo piensa como el ámbito de lo otro, *distinto* de lo mismo. Distinto porque no supone una unidad inicial sino otra, no participante de la Totalidad. Dussel nota que lo *diferente* supone unidad e identidad iniciales. En el segundo punto, “‘Lo otro’ como diferencia en la Totalidad”, Dussel se remonta, entre otros autores, a Platón y nota que pensó sobre lo mismo y lo otro, pero ambos integrando la Totalidad de lo Mismo. Por ejemplo, la belleza y la fealdad son opuestas pero hacen parte de la misma realidad estética. En la modernidad, al excluir a Dios –que constituía lo otro– deja al hombre como la totalidad de lo mismo. Posteriormente, Hegel subsume en la Totalidad la dialéctica de lo mismo. En “‘Lo otro’ como diferencia de la mismidad moderna”, Dussel muestra que de Hegel a Heidegger la reflexión sobre el ser continúa en el ámbito de la Totalidad de lo Mismo. Hegel parecería que al pensar en el amo y el esclavo distingue el mismo y lo otro. Sin embargo el Mismo y lo Otro constituyen la escisión de una misma consciencia que no se supera la Totalidad. Recuerda que Marcuse critica el totalitarismo, en que todos deben ser parte de lo mismo. Dussel mismo denuncia el totalitarismo de lo mismo en sociedades reaccionarias al otro porque no hace parte de lo mismo: campos de concentración que desprecian al otro; la sociedad norteamericana que desprecia al negro porque no es el mismo blanco; al que no piensa con el partido es enviado a Siberia, etc. Cfr. *Íbid.* pp. 98 – 118.

En *'El otro' como el rostro sexuado* recuerda que, inclusive en la relación erótica, para Platón, el otro hacía parte de lo mismo. La relación heterosexual no pasaba de una situación funcional, para perpetuar lo mismo. Esta visión se prolongó en Aristóteles, para quien lo mismo se debía perpetuar: aristócratas para la aristocracia, etc. Esto se prolonga en la burguesía moderna que, al buscar perpetuarse, lo hace con la posesión del dinero y de la tierra. La crítica viene de la tradición bíblica, donde el amor es erótico y agápico. El erótico, como apertura a lo mismo, en el goce. El proveniente del ágape abre al otro al trascender en el hijo, el absolutamente otro, una nueva libertad. Este amor lo vemos representado en el hogar, la familia. Una dimensión erótica, de lo mismo, estar dentro de la casa, pero también una apertura al mundo –ágape-, a los distintos, los vecinos, los compañeros, espacio que prepara el encuentro con lo distinto.

Un siguiente rasgo en la caracterización del otro, constituye *'El Otro' como el rostro de la pedagógica*. Para Dussel, la pedagogía griega y la moderna constituyen una dialéctica de la Totalidad, una perpetuación de lo mismo en el otro. El otro es el totalmente distinto fruto del amor de los padres, distintos entre sí pero hechos una sola carne por el eros. Para Sócrates la pedagogía constituye una mayéutica, para Platón una reminiscencia. En la modernidad quiere dejar ser al discípulo. Sin embargo, en la praxis, ambas pedagogías se remitían a un estricto sistema de repetición de lo mismo. La consideración del discípulo como el absolutamente otro y que da lugar a la originalidad en la creación de lo nuevo, necesita pasar de la comprensión de la pedagogía como una dialéctica de la totalidad, donde maestro y discípulo hacen parte de lo mismo, a la *analéctica*²¹ de la alteridad, es decir donde el mismo, desde fuera, trae la novedad al otro. Supone respetar la libertad, la originalidad y la recreación que el otro puede hacer a partir de lo mismo.

Por último, Dussel caracteriza al Otro como el *rostro político*. Si el Otro ha pasado de la alteridad eró-agápica a la pedagógica, quiere decir que ahora se encuentra con otros entre iguales. Si antes, cada hombre procuraba incluir al otro en su totalidad, siendo por ello totalitario, ahora está llamado a respetar y reconocer la alteridad. No se trata, por ejemplo, de reconocer la alteridad de los padres y en ellos la distinción del hombre y de la

²¹ Dussel explica analéctica como el método por el cual se produce una verdadera participación del alumno, del hijo, del discípulo, del otro en el saber del mismo, el padre, el maestro, el sabio. El método analéctico es distinto del método dialéctico. Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar. El método analéctico significa que el logos viene de más allá. En un primer momento surge la palabra interpelante, más allá del mundo, que pasa del orden antiguo al nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida lo que constituye como analéctico. Cfr. DUSSEL, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1995, pp. 235 y ss.

mujer, o la alteridad del hermano. Se trata de abrirse al horizonte más externo posible de la alteridad conocida: la viuda como más allá de la esposa, el huérfano, como más allá del hijo, el extranjero, como más allá del hermano, el pobre como situado más allá del horizonte de mi semejante. El otro en el extremo del desfigurado que el buen samaritano encontró en el camino, es el rostro del Otro en América Latina. Pero este Otro ha sido considerado desde la mismidad de una voluntad de poder europea, y si hay voluntad de poder hay sujetos dominados. Por ello, el latinoamericano no puede sino ejercer su alteridad y reconocerse como único e irrepetible. La condición de posibilidad para reconocer al otro es la misericordia-justicia, el amor-de-justicia que hace no solo reconocer el proyecto propio, sino el proyecto del otro que está más allá de mi horizonte de comprensión, no solo teórico, sino existencial. El proyecto del pobre. En eso consiste la alteridad. Pero no puede ser reconocido solo como una deducción teórica. Requiere de fe, de confianza en el Otro por sí mismo, sin esperar recompensa ni retorno. Es el deseo del otro por el otro²².

1.1.4. Del concepto a la actitud

El Origen de la comprensión del Otro posee tres momentos. El primero, una toma de consciencia de la reducción del ente al *concepto del ente*, entendiendo este concepto como el ser del ente, cerrándose las posibilidades para el Otro, quedando siempre el Mismo, el ser.

Un segundo momento, los intentos de considerar al otro, especialmente en la dialéctica, platónica o hegeliana. Sin embargo, tanto el Mismo como el Otro no eran sino momentos que se subsumían en la totalidad del Mismo. Sin llegar a explicitarlo como el Otro, Heidegger intuyó un nuevo horizonte, desde donde apreciar al ser, distinto del tiempo como horizonte clásico del ser, la *esperanza*.

Por último, la comprensión explícita del otro proviene de la vertiente judía, no necesariamente tomando el dato revelado, sino considerando la relación entre Dios, el trascendente, el absolutamente Otro y el hombre, el Mismo. Desde entonces, el Otro, es comprendido a partir de la relación.

Al irrumpir esta nueva comprensión del Otro devienen nuevas conceptualizaciones. La ética como crítica del Otro al ser, el rostro como expresión del Otro, la injusticia como

²² Cfr. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Op. Cit., pp. 118 – 150.

reducción del Otro al Mismo, la relación como estado primordial del hombre, la atención al desvalido como un imperativo ético.

Además de las consecuencias teóricas importa la actitud que implica en la vida. En este sentido, la irreductibilidad del otro a mis experiencias, a mi realidad, a mi religión, a mis conocimientos, a mi capricho. Implica posponer lo que yo soy para que el otro sea lo que es y como es, comprender al otro desde sí.

Una segunda actitud, consideramos la apertura libre al otro sin esperar nada; de ofrecimiento sin esperar recompensa, de donación gratuita.

Una tercera actitud implica dejar de lado la pretensión de comprender absolutamente al otro, sea quien sea. Habrá siempre un resto inmerso en el misterio de cada uno.

1.2. EL HECHO DEL RECONOCIMIENTO: APROXIMACIONES

En este subcapítulo, tomando en cuenta la Introducción y el primer estudio, “El reconocimiento como identificación” de la obra ya citada de Ricoeur, *Caminos del reconocimiento*, elaboro una caracterización inicial del reconocimiento, entendiéndolo como *identificación*. Para este tema, desarrollo una aproximación lexicográfica del reconocimiento; luego, conforme las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, desarrollo esta manera de entender el reconocimiento como identificación. Finalmente expongo otra manera de entender el reconocimiento como identificación, esta vez siguiendo la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, de Kant. En un cuarto punto, hago un balance sobre los puntos anteriores.

1.2.1. Aproximación lexicográfica

Tomando como punto de partida la introducción de Ricoeur al estudio del reconocimiento, buscamos una propuesta para comprenderlo de forma amplia. Ricoeur emplea dos obras lexicográficas, el *Dictionnaire de la langue française*, de Émile Littré, de 1859 a 1872, y el *Grand Robert de la langue française* 2ª ed, bajo dirección de Alain Rey, 1985. El estudio lexicográfico arroja una primera luz sobre lo que se puede entender

por reconocimiento. Las definiciones se articulan alrededor de *identificación* y *distinción*, para identificar hay que distinguir y para distinguir necesitamos identificar. Identificar tiene que ver con identidad y no obstante la identidad se refiere tanto a sí mismo como al otro no se especifica a quién o a qué identificar, puede ser un objeto o una persona. Estos primeros rasgos semánticos tienen su importancia porque en *Las Meditaciones Metafísicas* y en la Primera Edición de la *Crítica de la Razón Pura*, se encontrarán estas definiciones acompañando al término reconocimiento.

Otra dimensión de la acción del reconocer proviene del verbo en su voz pasiva, *ser reconocido*. Esto tiene su lógica porque hay, por ejemplo, personas o grupos humanos que quieren ser reconocidos en sus derechos, así como sujetos o sociedades que los reconocen²³.

1.2.2. El reconocimiento como identificación

Ya desde la primera meditación, Descartes propone el objetivo de las *Meditaciones Metafísicas*. Lo hace al referirse a que la formación recibida en sus años de estudio no constituye una fuente suficiente para descubrir con certeza la verdad. Cae en cuenta que las opiniones sobre una misma realidad pueden llegar a ser diferentes y variadas. Para evitar el error y acertar en la verdad, Descartes propone las *Meditaciones*.

Es en este contexto amplio donde se refiere al reconocimiento. Lo hace al menos en tres ocasiones: al evocar al genio maligno, esencial para acertar en la verdad, “reconozco que no puede ocurrir que me engañe alguna vez”²⁴; antes de proceder a la distinción de las dos facultades de conocer y elegir, que son del entendimiento y la voluntad, “y por ello no tengo dificultad en reconocer que hay infinitud de cosas en su poder (de Dios)”²⁵; insertada en una serie de partículas concesivas de tipo “aunque”, “sin embargo”, que encubre la insistencia en el temor al error, “desde que me propuse dudar de todo... reconocí el infinito poder de Dios, no puedo negar que él haya hecho infinitud de cosas”²⁶. En todos estos casos vemos que el reconocimiento se refiere principalmente a los riesgos del ejercicio del juicio.

²³ Cfr. *Caminos del reconocimiento*, pp. 15 – 32.

²⁴ DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza editorial, 2005, p. 121.

²⁵ *Ibid.* p. 123.

²⁶ *Ibid.* p. 125.

El análisis del juicio, compartido entre el entendimiento que concibe y la voluntad que elige, tiene por objetivo eliminar la sospecha de la existencia de una facultad que se equivoca. Pues la capacidad de querer la verdad, recibida de Dios, no es por sí misma la causa de los errores, pues es perfecta en su género. Tampoco lo es la capacidad de entender. Es en este contexto que la acción de reconocer, el reconocimiento, significa desarrollar la certeza inquebrantable, de que como humanos, por el ejercicio correcto del juicio podemos identificar y alcanzar la verdad²⁷.

1.2.3. Kant: relacionar bajo la condición del tiempo

La segunda obra considerada como referencia del reconocimiento es la primera edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Para Kant, reconocer es también identificar, pero el identificar lo entiende como *relacionar*. En este sentido, nos interesa entender el identificar y el relacionar afectados por el tiempo, inscritos en la problemática de la Analítica trascendental. Seguiremos la lectura que Ricoeur hace de la *Crítica*, en las secciones donde Kant caracteriza el tiempo y el relacionar, que caracteriza al reconocimiento en cuanto identificación

1.2.3.1. La condición temporal

Kant sitúa al tiempo en el contexto de la sensibilidad, que junto al entendimiento, constituye una de las ramas del conocimiento humano. El tiempo es la forma del sentido interno, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior. Es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general. Es forma pura de toda intuición interna y externa, sea o no el objeto interno o externo, pues todas las representaciones pertenecen al estado interno. El tiempo es concebido como un sentido mismo, no que revele el yo sustancia o el alma.

El rasgo más significativo del tiempo lo constituyen las relaciones de sucesión y de simultaneidad, que hacen de él una magnitud unidimensional; pues las partes del tiempo se distinguen en el interior de un tiempo único, infinito en el sentido de sin límites. Sobre este tiempo actuará el reconocimiento. La *Crítica de la razón pura* le concede al tiempo una realidad empírica, una validez objetiva respecto a todos los objetos que puedan ofrecerse a

²⁷ Cfr. *Caminos del reconocimiento*, p. 48.

nuestros sentidos. Al ser el tiempo la forma de nuestra intuición interna, si se suprime la condición sensible, se suprime el tiempo²⁸.

1.2.3.2. El relacionar que caracteriza al reconocimiento

Al tratar la Lógica trascendental, en la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, el relacionar se inscribe en la problemática del conocimiento, entendido como entendimiento y sensibilidad. El relacionar es entendido como un acto del juicio, operación configurada por la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento. Juzgar es, por tanto, colocar las intuiciones sensibles bajo un concepto, subsumirlas en el concepto. Los juicios son actos de síntesis de las formas sensibles y las del entendimiento. Bajo esta forma, la relación entre receptividad y espontaneidad es reducida, prescindiendo de cualquier contenido empírico. Se llamará deducción trascendental a la coordinación de los conceptos heterogéneos de la síntesis. En el mismo acto del pensamiento se confrontan la receptividad sensible y la espontaneidad intelectual.

En este contexto, Kant propone la triple síntesis, donde *el reconocimiento* es el tercer componente. La síntesis está constituida por figuras sucesivas que modifican el concepto de tiempo recibido de la Estética trascendental. Estas figuras son: síntesis de la *aprehensión* en la intuición, síntesis de la *reproducción* en la imaginación, síntesis del reconocimiento en el concepto.

En la síntesis de la *aprehensión* en la intuición, el tiempo está implicado en la manera como el espíritu es afectado por la diversidad de las impresiones. Las modificaciones del espíritu pertenecen al sentido interno. Lo diverso se presenta como sucesión de instantes, cada uno de ellos llamado *unidad absoluta*. De esta manera, si es posible la conciencia, debe recorrer lo diverso y luego reunirlo.

En la síntesis de la *reproducción* de la imaginación, si las apariencias fuesen tan variables que nada se pudiese representar como reproduciéndose, no representaría ningún objeto, como de nuevo el mismo. Entre recepción y espontaneidad ha surgido un nuevo término: *reproducción*. Se le añade la *imaginación*. Abarca todas las operaciones de la síntesis.

²⁸ Cfr. KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, edición PDF, <http://literatura.itematika.com/descargar/libro/451/critica-de-la-razon-pura.html>, 10/6/2009, pp. 37 – 38; además, Cfr. *Caminos del reconocimiento*, pp. 51 – 53.

En el reconocimiento, la unidad que hace única la representación, el concepto, procede de la unidad de la conciencia. El reconocimiento muestra la unidad de la conciencia sobre el objeto. Por ello, *recognición* en el concepto consiste en que la conciencia se aprehende objetivada en una representación afectada por la necesidad o la unidad. La conciencia una se reconoce en la producción de esta unidad que constituye el concepto de un objeto. El reconocimiento muestra esta unidad de conciencia sobre el objeto.

En la segunda edición de la *Crítica*, la triple síntesis es sustituida por la Deducción trascendental, §§ 15 al 24. A la imaginación se la deja en un lugar principal: *síntesis trascendental de la imaginación productora*. Los conceptos de la primera versión aparecen como aplicación de las categorías a los objetos dados²⁹.

1.2.4. Balance: la posibilidad del reconocimiento

Al conceptualizar el reconocimiento a partir de Descartes, no se insiste en aquello que es reconocido, sea un objeto, persona, etc. Conforme Descartes, reconocer viene a ser aprehender por el pensamiento una unidad de sentido, distinguir, separar, poner fin a la oscuridad de una idea. Está latente la pregunta por cómo acertar en la verdad. De ninguna manera hay una caracterización del reconocimiento, teniendo al otro como horizonte.

En cuanto a Kant, plantea la alternativa de que, para que una intuición sea conocimiento, las representaciones del objeto no se deben regir por estos, sino que los objetos se rigen por las representaciones, ocupando un importante lugar en el conocimiento. Las relaciones, las operaciones de síntesis que definen la identificación y, por tanto, el reconocimiento, se dan en el plano de nuestras representaciones con que se rigen los objetos. Como en Descartes, el otro no es horizonte ni referencia del reconocimiento.

A pesar de que la propuesta kantiana no considera al otro, sin embargo, funda la posibilidad del reconocimiento, en cuanto a que toda la *Crítica*, por tanto la filosofía de la representación en que está implicado el reconocimiento, fundamenta la “posibilidad de la ontología desde sus gérmenes”³⁰.

²⁹ *Íbid.* pp. 53 – 58.

³⁰ HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, México, D. F., F.C.E., 1973, p. 24.

1.3. EL RECONOCIMIENTO: MANIFESTACIONES

Exponemos ahora las maneras en que puede expresarse el reconocimiento. En primer lugar desarrollamos el reconocimiento de sí, que en términos generales es el reconocimiento de uno mismo. Luego expondremos el reconocimiento conforme Hegel. Por último, presentamos dos maneras de ver el reconocimiento: el reconocimiento como implicación con la realidad y el respeto a partir del reconocimiento. En los dos primeros puntos de este subcapítulo, nos guiaremos principalmente por el segundo y el tercer estudio de *Caminos del reconocimiento*, de Ricoeur, Reconocerse a sí mismo y El reconocimiento mutuo, respectivamente. El tercer punto lo desarrollamos a partir de estudios de Honneth y Tugendhat.

1.3.1. Reconocimiento de sí

El reconocimiento de sí es el reconocimiento de lo que cada uno es, de las realizaciones de las que cada uno es capaz. Este reconocimiento exige la ayuda de otro, permaneciendo, a decir de Ricoeur, de alguna manera mutilado, debido a la disimetría existente en la relación con el otro. Veremos dos expresiones de este reconocimiento: el reconocimiento de responsabilidad y el reconocimiento de las capacidades de sí.

1.3.1.1. Reconocimiento de responsabilidad

Una de las maneras en que el ser humano se reconoce a sí mismo surge a propósito de la realización de una acción justa. Esta clase de acción, Ricoeur la estudiará a partir de la narrativa y la filosofía griega. En ambos casos, supone la capacidad de reconocerse a sí mismo en la realización reflexionada de acciones de justicia o de otra virtud.

Desde el campo narrativo, Ricoeur explica el reconocimiento de responsabilidad considerando las acciones de personajes homéricos constituidos como “centros de decisión”³¹, en el sentido que reflexionan antes de actuar; ellos mismos califican sus acciones y sentimientos al colocar epítetos a su obrar y a los sentimientos de su corazón. Es el caso de Ulises, por ejemplo, al retornar a Itaca, que se da a conocer, se identifica y

³¹ *Caminos del reconocimiento*, p. 84.

tomar posesión de su antigua propiedad. Otras veces, esta capacidad se encuentra en la realización de acciones que sitúan al actuante en el marco del reconocimiento de responsabilidad; el personaje puede, por ejemplo, considerar que a pesar de que un dios le ha quitado la razón es, sin embargo, responsable de su acción, cuyas consecuencias pueden ser aceptables o censurables. En este caso, Ricoeur considera *Edipo en Colono*, donde para descargar su culpa, Edipo reconoce su responsabilidad en la muerte de su padre y en el matrimonio con su madre, exponiendo las circunstancias en que realizó las acciones que le llevaron a tal catástrofe.³²

Más extensamente, Ricoeur explica el reconocimiento de responsabilidad a partir de la realización de la *acción sensata*, desarrollada por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*.

Así como en la explicación del reconocimiento de responsabilidad desde la narrativa, donde el actuante tomaba el nombre de *centro de decisión*, en este caso, el centro de decisión será quien realice la acción sensata.

Aristóteles explica la acción sensata en el libro III, luego de haber reflexionado sobre la definición del bien en su relación con la felicidad y sobre la virtud moral, como camino obligado en la búsqueda de la felicidad.

Explica que el hombre tiene la tarea de vivir una vida realizada. Esta vida estará regida por la práctica de la virtud y si hay varias virtudes, según la mejor, la más alta. Excluye la idea de que la felicidad se adquiere por suerte o por intervención divina; su fuente está en nuestras acciones regidas por la virtud. En esto reside la condición del reconocimiento de sí mismo. Su posibilidad radical es anclar el objetivo de la felicidad en actividades que componen la tarea del hombre en cuanto tal.

Se estudian las virtudes como componentes de la felicidad. Aristóteles insiste que hablará de la virtud del hombre como camino de la felicidad. No dejará de afirmar el fin práctico del estudio de la virtud:

Nuestra labor actual, a diferencia de las otras, no tiene por fin la especulación. No emprendemos esta pesquisa para saber qué sea la virtud –lo cual no tendría ninguna utilidad–, sino para llegar a ser virtuosos. En consecuencia, es preciso considerar, en lo que atañe a las acciones, la manera de practicarlas, pues los actos, según dijimos, son los señores y la causa de que sean tales o cuales los hábitos³³.

³² Cfr. *Ibid.* p. 86 – 91.

³³ ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, Bogotá, D.C. Ediciones universales, 1994, p. 34.

Por ello, en los capítulos IV y V del libro II de la *Ética*, aparece el concepto más importante de la teoría aristotélica de la acción el cual dice que las virtudes son elecciones, o por lo menos no se dan sin elección (*prohairesis*: decisión deliberada). Más adelante recuerda el *ergon* humano (tarea, trabajo): “La virtud del hombre es entonces aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno, gracias al cual realizará bien la obra que le es propia”³⁴. “La virtud es, por tanto, hábito selectivo, consistente en una posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como la determinaría el hombre prudente”³⁵.

Además de acercar hábito y elección (*prohairesis*), relaciona la posición intermedia determinada por la razón –la norma- y el hombre prudente portador de la sabiduría de juicio, *phronesis*. La sabiduría es el agente singular de las virtudes intelectuales (libro VI), distintas de las virtudes del carácter (libro VII y ss). El hombre prudente (*phronimo*) citado desde el libro II es la figura anticipada del sí reflexivo implicado en el reconocimiento de responsabilidad. No se designa a sí mismo, pero la definición de virtud lo designa como la medida viva del exceso y el defecto, línea que delimita el justo medio de toda virtud.

En el conjunto de estas definiciones, Ricoeur destaca las características de la acción sensata, cuyo nodo está en la definición de elección, *phrohairesis*, y que es el concepto guía del reconocimiento de responsabilidad, que aparece en el centro del libro III y descrito en la tragedia y epopeya³⁶.

1.3.1.2. La fenomenología del hombre capaz

Si bien a partir de los griegos se reflexionó sobre la acción, sin embargo no se profundizó en el sí, propio del reconocimiento de sí. Por este motivo, Ricoeur continúa el análisis de la acción como deseo razonado, esta vez en el contexto de las capacidades que dibujan al hombre capaz y cuyo centro constituye el *puedo*, en el sentido de “estar capacitado para”³⁷.

La inclusión del análisis de las capacidades en el reconocimiento de sí, Ricoeur fundamenta, en primer lugar, en el parentesco semántico entre *atestación* (testificar) y la manera de afirmar la posibilidad de nuestras capacidades. Existe, además, semejanza semántica entre atestación y el reconocimiento de sí, en la línea del reconocimiento de responsabilidad atribuido al agente de acción (como en el caso del *phronimos*). Pues

³⁴ *Ibid.* p. 40.

³⁵ *Ibid.* p. 42.

³⁶ Cfr. *Caminos del reconocimiento*, pp. 92 – 96.

³⁷ *Ibid.* p. 101.

atestación y reconocimiento se identifican en las aserciones del tipo *yo puedo* o *soy capaz de, tener por verdadero*. En segundo lugar, el estudio de las capacidades exige una aproximación al *que* y al *como*, para luego ir al *quien*, exigido por el carácter reflexivo del *sí* del reconocimiento de sí. Por último, la dialéctica entre identidad y alteridad. El reconocimiento de sí evidencia la problemática del ser reconocido por otro, lo que prepara introduce el campo del reconocimiento mutuo.

Las acciones reflexionadas en la línea de identificación del hombre capaz están constituidas por el *poder decir*, el *poder hacer*, el *poder contar* y *poder contarse* y en la *imputabilidad*.

El *poder decir* anuncia la predisposición del poder obrar, constituye la anticipación de acciones a realizar, de forma que el poder decir del hombre capaz constituye una de las características del *sí*. Es una de las muchas maneras de decir el ser, de manera que es una dimensión ontológica del *sí*. Desde la pragmática, Ricoeur va de la enunciación al objeto, al *que*, y de este al enunciador, el *quien*, de manera que el *yo puedo* implica el *sí*, el *yo* que actúa y obra. Las afirmaciones del tipo *puedo* implican, además, el carácter de alteridad, porque constituyen expresiones implicadas actos de interacción; suponen una aprobación que las confirman.

El *yo puedo hacer* implica una posibilidad real que ocurra una acción dependiente del hablante. Pues la adscripción de la acción al agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hace que acontezca, es decir la acción no depende de causas circunstanciales, sino del sujeto que asume la iniciativa en lo que se efectúa el poder de obrar del que se siente capaz.

En el *poder contar* y *poder contarse* interviene la identidad personal en el acto de contarse proyectada como identidad narrativa. El hombre capaz es el hombre que narra. El lector puede reconocerse en uno de los personajes de la trama y aprende a contarse de otra manera. La identidad narrativa reconfigura el concepto de ipseidad que, referida a la identidad narrativa, despliega su dialéctica entre la identidad de quien se hace en el tiempo, “ipse”, y del que es, “idem”, y que termina en la teoría de la promesa. La vida narrada o puesta como relato ofrece una unidad narrativa de una vida por lo que podemos calificar una vida de buena, es decir desde una perspectiva ética. Además, mantiene una unidad narrativa con la alteridad, entre la identidad del *sí* y la identidad del otro.

Por último, *la imputabilidad*. Es el último rasgo del hombre capaz en el marco del reconocimiento de responsabilidad. Implica las preguntas por ¿Quién actúa? ¿Quién narra?

¿Quién habla es responsable? La imputabilidad habla de la capacidad del hombre capaz de hacerse responsable de sus actos. Los predicados que se atribuyen a la imputación son de carácter moral y responden a la bondad o maldad de las acciones. Desde el punto de vista del derecho, sujeto imputable es aquel que debe reparar y sufrir una pena. Desde el punto de vista semántico, la imputabilidad implica un registro moral de las acciones, además de narrar el motivo por el que el sujeto es culpable. Es atribuir a alguien una acción censurable. Se adscribe al sujeto³⁸.

1.3.2. El reconocimiento mutuo de Hegel en el período de Jena

El reconocimiento mutuo según Hegel en el período de Jena³⁹, es la manera de ver el reconocimiento que ha sido actualizada y llevada al campo social y político. Es en este período donde Hegel sienta las bases para su concepción de la lucha por el reconocimiento. Desde el punto de vista político, es la oposición a la forma en que Hobbes piensa al Estado (Leviatán), una entidad a la que los hombres entregan su capacidad para ser gobernados. Si no lo hicieren, se enfrentarían a muerte unos a otros. Con su manera de entender el reconocimiento, Hegel fundamenta una nueva exigencia moral a partir de la cual se puede concebir un orden político diferente. Esto es posible por tres motivos.

En primer lugar, Hegel garantiza el vínculo entre *auto-reflexión* y orientación hacia el *otro*. Esta duplicación de la subjetividad, de la relación a sí y de intersubjetividad, es el principio de la filosofía política con que Hegel replica a Hobbes.

En segundo lugar, la dinámica del proceso que compone la noción de reconocimiento mutuo, va del polo negativo al positivo, del desprecio a la consideración, de la injusticia al respeto. Esta dinámica, propia de la filosofía hegeliana, expresa el rol asignado a la negatividad⁴⁰. En el plano ético, significa el poder regenerador a partir de lo negativo. De esta forma, Hegel interpretará el tema hobbesiano de la muerte, reinsertándolo en un recorrido espiritual.

³⁸ Cfr. *Íbid.*, pp. 104 – 115.

³⁹ Luego de estudiar y haber enseñado en Berna y Frankfurt, en 1801, Hegel se dirige a Jena, habilitándose, ese mismo año, como profesor con *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling*. Allí colabora con Schelling en el *Periódico Crítico de Filosofía* (1802 – 3), elabora además algunos manuscritos que serán editados póstumamente, entre ellos, *El sistema de la eticidad* y *Filosofía Real*. Concluye su estadía en 1807, con la publicación de la *Fenomenología del Espíritu*. Cfr. ALVAREZ, Francisco, *Historia de la filosofía II*, Cuenca, Publicaciones de la Universidad de Cuenca - Ecuador, 1958, p. 364. COPLESTON, Frederick, *A History of Philosophy. Vol. VII, Fichte to Nietzsche*, New York, Image Books, 1985, p. 160.

⁴⁰ Cfr. HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*, México, D. F., F.C.E., 1ª Ed. 15ª Reimp., 2004, p. 40.

En tercer lugar, la teoría del reconocimiento se sistematizará a medida que se articula en jerarquías conceptuales, llegando a estabilizarse en los *Principios de la filosofía del derecho* (1821). La estabilización de este proceso del reconocimiento constituirá una réplica a la distinción hobbesiana entre persona natural y artificial, que culmina en el *Leviatán*. El concepto hegeliano de *vida ética* podrá sustituir al concepto de artificio de Hobbes.

Nos acercaremos a tres obras del período de Jena donde Hegel habla del reconocimiento: los manuscritos *El sistema de la eticidad* y *Filosofía real*, y el estudio con que cierra este período: *Fenomenología del Espíritu*. Ricoeur profundiza el reconocimiento en los dos manuscritos porque de ellos emergen recursos de sentido que no agotan las ideas sobre el reconocimiento en obras posteriores, como la misma *Fenomenología*. Dichos manuscritos ofrecen pistas para comprender el reconocimiento en su fase incoativa, con características que se irán desarrollando en obras posteriores y que serán fundamentales en las interpretaciones contemporáneas del reconocimiento, además de mantener vigente el carácter de *lucha*, por el reconocimiento⁴¹.

Para el estudio del reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*, recurriremos a *Lecciones de ética*, de Tugendhat, específicamente a la lección decimocuarta –“Erich Fromm acerca de la felicidad, el amor y la moral; Hegel sobre el reconocimiento; ¿qué motiva la actitud moral?”– donde explica el reconocimiento de Hegel al tratar de fundamentar la afirmación de Erich Fromm, de que el amor implica una actitud moral⁴². Pues dicho presupuesto supone una afirmación intersubjetiva de implicación, que tiene en el reconocimiento de Hegel un presupuesto.

1.3.2.1. El reconocimiento en el *Sistema de la eticidad*

En *El sistema de la eticidad* escrito con bastante seguridad en 1802, Hegel expone su propio concepto de eticidad, examina el concepto contemporáneo de Estado, preparando el mucho más famoso *Principios de la Filosofía del Derecho* o *Derecho Natural y Ciencia Política*. El manuscrito se compone de tres partes: la primera, La Eticidad Absoluta según la Relación Fundamental, que se articula en torno a tres rúbricas: A) Primera potencia de la naturaleza, subsunción del concepto en la intuición; B) Segunda potencia o modo de la infinitud, idealidad en lo formal o en la relación fundamental; C) La

⁴¹ Cfr. *Caminos del reconocimiento*, pp. 181 – 183.

⁴² Cfr. FROMM, Erich, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 38.

potencia de la Indiferencia de A y B. La segunda parte se llama Lo negativo o la libertad, o el delito; la última recibe el nombre de Eticidad⁴³. Ricoeur hará una lectura de este manuscrito desde el punto de vista del reconocimiento y se detendrá en las dos primeras partes.

En la rúbrica A de la primera parte del *Sistema de la eticidad*, La Eticidad Absoluta según la Relación Fundamental, la vida ética es interpretada desde las potencias naturales, prefiguras de la vida ética absoluta. Emplea el lenguaje de la Naturaleza, que en obras posteriores sustituirá por el del Espíritu. Nos sitúa frente a individuos que tienen una *pulsión* motivada por la vuelta al absoluto. Las relaciones pulsionales suscitan una jerarquía de potencias que nos hace encontrar la necesidad natural, el trabajo, la diferencia entre deseo y goce, la articulación del trabajo con la posesión, la aniquilación del estado de goce. En el amor, como potencia natural y como vínculo recíproco de la vida familiar, está el núcleo de un primer modelo de reconocimiento mutuo. Si bien la *potencia* se describe también en términos positivos, pero se proyectan fuerzas negativas bajo las figuras de necesidad, muerte, enfrentamiento de hombres entre sí y con la naturaleza.

En la rúbrica “B”, continúan las figuras de las potencias naturales, pero esta vez desde la perspectiva del derecho, que generará un negativo específico: el delito. Con el intercambio o contrato, se hablará del reconocimiento de la persona. Por eso, el reconocimiento del individuo es el reconocimiento del otro como “concepto absoluto”⁴⁴.

En la rúbrica C), La potencia de la Indiferencia de A y B, la relación de intercambio y de reconocimiento de una posesión se convierte en totalidad, siempre dentro de la misma singularidad; la segunda relación se integra en la universalidad.⁴⁵ La inquietante inestabilidad de este reconocimiento, en el plano especulativo, de la relación dominio-servidumbre, es recalcada por la expresión *vivir desigual*, de forma que estar asentado en la diferencia es ser siervo; ser libre con respecto a la diferencia es ser dueño. Hegel continúa su investigación con las figuras positivas del ser natural, retomadas bajo el signo de la universalidad que actúa. Así, llama a la familia “la totalidad más alta de la que es capaz la naturaleza”⁴⁶. Afirmación que viene en virtud del niño, del que se dice que es “frente al fenómeno, lo absoluto, lo racional de la relación constitutiva y lo que es eterno y duradero”. Y más adelante “el poder y el entendimiento, la diferencia de los padres, son

⁴³ Cfr. HEGEL, G.W.F., *El Sistema de la Eticidad*, Madrid, Ed. Nacional, s/a, p. 11.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.* p. 134.

⁴⁵ Cfr. *Ídem.*

⁴⁶ *Ibid.* p. 140.

inversamente proporcionales a la juventud y al vigor del niño, y estos dos aspectos de la vida se rehúyen e suceden uno al otro y son exteriores entre sí”⁴⁷.

La segunda parte, Lo negativo o la Libertad o el Delito, retoma lo negativo de la vida ética natural, es decir el delito. El delito niega la realidad de un viviente y a la vez suscita un contra-movimiento, la venganza, pero marcada por el derecho, deviniendo sucesivamente las figuras de la barbarie, la expropiación, la servidumbre. Ahora bien, el pueblo es el único portador de la ética absoluta, liberada de los poderes naturales –desde la pulsión, hasta la familia–. Es en el pueblo donde aparece esta idea de eticidad absoluta. El pueblo y la religión absorben la conceptualización en la intuición. Luego, el discurso sigue su curso hasta terminar en la gobernación. Atraviesa una serie de estamentos: valentía, rectitud, confianza en la anulación de la servidumbre. El reconocimiento se nombra en el acto de gobernar, en el momento intermedio situado entre dos gobiernos: el marcado por la necesidad y el exceso, y el marcado por la disciplina. Este intervalo es el del sistema de justicia; “el poder público, en tanto que pensante, gobierno en tanto que jurisdicción”⁴⁸. Solo en este marco las relaciones de propiedad devienen en relaciones mutuas.

A modo de balance, Ricoeur se pregunta si *El Sistema de la Eticidad* puede ser un antecedente de la lucha por el reconocimiento. En su respuesta, hace caer en cuenta que si bien la expresión *reconocimiento* se sitúa en dos momentos centrales en una jerarquía de potencias: el primero, vinculado a la formalidad del derecho, principalmente del intercambio; el segundo, vinculado a la gobernación del pueblo bajo el régimen de la justicia. Por otra parte, no obstante mostrar que a todo el ensayo se le puede asignar la centralidad del reconocimiento, evocado eso sí con su sombra negativa, el *delito*, *El Sistema de la eticidad* se aleja de constituir un verdadero antecedente de la teoría de la lucha por el reconocimiento. Pues constituye una referencia especulativa sin contrapartida empírica a la identidad y a la totalidad. Esta forma de ontoteología recorre todo el ensayo, desde el plano de la pulsión y del amor, hasta el de la confianza dentro de la totalidad del pueblo, impidiendo a la pluralidad humana constituirse en referente exclusivo de las relaciones de mutualidad, marcadas por la violencia⁴⁹.

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ Íbid. p. 191.

⁴⁹ Cfr. *Caminos del reconocimiento*, pp. 185 – 189.

1.3.2.2. El Reconocimiento en la *Filosofía Real*

La segunda obra donde Hegel aborda el reconocimiento en el período de Jena es el manuscrito que los editores lo han llamado *Filosofía Real*, que es el curso dictado en la universidad de Jena, en el semestre de invierno de 1805 – 1806. Corresponde a su sistema sin la lógica, entonces en reelaboración. A la vez empezaba a escribir la introducción y primera parte de ese sistema, *La Fenomenología del Espíritu*, destinada al gran público. La *Filosofía Real* es su equivalente como rigurosa exposición especulativa. Los editores del manuscrito lo dividen en tres partes. La primera, Filosofía de la Naturaleza, posee tres capítulos: Mecánica, Figuración y quimismo, Lo orgánico. La segunda parte, Filosofía del Espíritu, tiene también tres capítulos: Concepto del Espíritu, Espíritu real, Constitución. Finalmente, una tercera parte, Fragmentos, con Una hoja sobre la filosofía de la naturaleza, y Fragmento sinóptico sobre filosofía de la naturaleza⁵⁰.

En esta obra, el Espíritu es aprehendido en su fase *real versus ideal*, no obstante la filosofía de la Naturaleza se presenta como la etapa *real* de la filosofía del Espíritu, que tratará del retorno a sí del Espíritu. Como en *El Sistema de la Eticidad*, se encontrarán encadenamientos de niveles, donde la naturaleza figurará como lo *suprimido*. Esta distanciación del tema de la naturaleza es importante en la búsqueda de una réplica a Hobbes, fundamentada en la promoción de una motivación moral originaria. La réplica a Hobbes consiste en recorrer los momentos de la realización del Espíritu y de la descripción del retorno del Espíritu a su ipseidad, que será cuando, al final de este retorno, surja el Estado. Respecto al tema del reconocimiento, será el referente que señale ciertas fases del retorno a sí del Espíritu, siendo además, articulado con más precisión que en *El sistema de la eticidad*, constituyendo una auténtica fuente para las temáticas contemporáneas del Reconocimiento.

En un amplio sentido del término *política*, Hegel inscribió el tema del reconocimiento en el centro de la filosofía política. La ruptura con Hobbes será solidaria de una especie de ontoteología, significada por el Espíritu en su Idea, que es la manera de encontrarse el Espíritu en su otro, siendo fundamentalmente una relación de sí a sí mismo, es decir, el Espíritu se hace otro a partir de su relación consigo mismo.

⁵⁰ Cfr. HEGEL, G. W. F., *Filosofía real*, Madrid, F. C. E. de España, 2ª Ed., 2006, pp. vii, xi.

Siguiendo a Ricoeur, expondré la articulación del reconocimiento en la segunda parte de la *Filosofía real*, la Filosofía del Espíritu.

a) “Concepto del espíritu”

Se trata de una psicología especulativa centrada en la inteligencia y en la voluntad. El tema del reconocimiento aparece en la primera parte, en el recorrido de la voluntad, -de la resolución, del silogismo- donde el yo ejerce dominio sobre las imágenes, conceptualizando, nombrando. En este marco encontramos la pulsión, *trief*, el instrumento transformador, el amor, el hombre, la mujer, la familia, el niño –en quien los padres intuyen el amor, su unidad en cuanto conciencia de sí.

El reconocimiento sobreviene con las relaciones de derecho. El derecho es reconocimiento recíproco. El reconocimiento proviene del interior del hombre, en una filosofía del mismo. Se trata de ir hacia el derecho del reconocimiento, pasando de una toma de posesión a la legitimación, superando la relación de exclusión del otro. El reconocer es la primera cosa que acontecerá necesariamente en el momento crucial del amor y del derecho.

En el reconocimiento, el sí mismo deja de ser esa singularidad; está legítimamente en el reconocimiento, es decir, ya no está en su ser ahí inmediato. Lo reconocido es reconocido en cuanto que vale inmediatamente por su ser, pero precisamente este ser es producido a partir del concepto; es ser reconocido; el hombre es reconocido necesariamente y reconoce necesariamente. Esta necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento por oposición al contenido. En cuanto reconocedor, es el movimiento, y este movimiento supera precisamente su estado de naturaleza; es reconocer; lo natural se limita a ser –no es espiritual-.⁵¹

El reconocimiento iguala aquello que la ofensa hizo desigual. Procede de la superación de la exclusión.

Esta voluntad que sabe ser universal es el *ser reconocido*; opuesta a sí en la forma de la universalidad, ella es el ser, efectividad en general –y el singular, el sujeto, es la *persona*–. La voluntad de los singulares es la voluntad universal, y la voluntad universal es singular –vida ética en general, pero inmediatamente es derecho-.⁵²

⁵¹ Íbid. p. 176.

⁵² Íbid. p. 181.

b) “Espíritu real”

Se titula “Espíritu real” porque es “voluntad que es inteligencia”⁵³, no una abstracción de la inteligencia y de la voluntad. Con el reconocimiento se pasa de la facultad a la realización. La inteligencia abstracta se supera en la voluntad y la voluntad abstracta se supera en el estado de reconocimiento general. A la naturaleza le sucede la realidad de lo universal. Este modo especulativo supera los niveles: de la pulsión se pasa al deseo, del utensilio a la máquina, de la posesión a la propiedad:

En la posesión, el ser tiene el significado sin espíritu de tenencia *mía*. singular; ahora en cambio se trata del *estado de reconocimiento*: el *ser* de la posesión, que consiste en que la *cosa* es y yo soy y la ipseidad *contiene* la cosa, se da ahora de modo que el ser es ipseidad general y la tenencia es mediación por el otro o es general. Lo general es el *valor*; el movimiento sensible es el cambio –la misma generalidad es mediación como movimiento que sabe-; la *propiedad*, por consiguiente, es *tenencia inmediata mediada por el reconocimiento*, o su existencia es, es la esencia espiritual⁵⁴.

Aquí tiene lugar el contrato, haciendo coincidir la voluntad de lo singular y la voluntad común, en el ser-reconocido. El crimen sobrevive a la ruptura del contrato, lesionándose a la persona, no a la propiedad, la cosa. La sanción asciende de la venganza a la justicia, buscando restaurar “el ser reconocido vulnerado”⁵⁵. La persona es el nombre de este ser reconocido dañado y restaurado.

El inicio del “Espíritu real” enlaza con la conclusión del “Concepto del espíritu”: el ser-reconocido inmediato responde al reconocimiento en la abstracción de la filosofía especulativa. Al ser-reconocido inmediato le sigue el reino de la ley, que articula seres autónomos, ya sea en el matrimonio, en la gestión de la riqueza y de la pobreza, en la jurisdicción y el proceso como ejecución del derecho. El reconocimiento concluye en el ser-reconocido, dando paso a la constitución de la voluntad universal por el que se instaura un Estado.

⁵³ Íbid. p. 182.

⁵⁴ Íbid. p. 185.

⁵⁵ Íbid. p. 191.

c) “Constitución”

Con la “Constitución” surge otra semántica que gravita en torno al término *enajenación*, en el sentido de cesión, desposeimiento. En un sentido, es la prolongación del ser-reconocido del capítulo anterior. En otro sentido, si bien la semántica del reconocimiento era adecuada en el intercambio mutuo, ante la problemática política, ya no se acentúa la acción recíproca, sino el soporte jerárquico entre voluntad universal y voluntad particular. Implica acercarse a la creación de la tiranía, al momento maquiavélico. En *El príncipe*, en el acto constituyente del Estado, “lo que se suele llamar asesinato, traición, crueldad, etc., carece de la significación del mal, sino que constituye lo reconciliado consigo mismo”⁵⁶.

Parece superada totalmente la problemática del reconocimiento: De la tiranía proviene la enajenación inmediata de la voluntad singular efectiva; esta enajenación es formación para la *obediencia*. En este punto, lo único equivalente al reconocimiento será la confianza “que en dominio de la ley el singular se *sabe tanto a sí mismo como su esencia*, se encuentra *sustentado*”⁵⁷. Hegel no parece añorar la feliz libertad de los griegos. La dura ley de la época moderna debe considerarse como un principio más elevado, a saber, la “educación por la enajenación”⁵⁸.

El ser-reconocido solo volverá con el último recorrido del espíritu absolutamente libre, a través del *arte*, la *religión*, la *ciencia*. El espíritu absolutamente libre, que se ha reapropiado de sus determinaciones, produce ahora otro mundo, que tiene el rostro de sí mismo; en él, su obra está en el interior de sí, y en el que accede a la intuición de *sí* como sí mismo.

Entonces se puede escribir: “*Ser reconocido* es el elemento espiritual”⁵⁹, con todas las reservas debidas a la dispersión de las artes, a la finitud de las figuras, como la del dios como estatua. En la religión absoluta, solo *Dios es la profundidad del espíritu* cierto de sí mismo –por eso mismo, Dios es el sí de todo, ya que es un hombre, que tiene un ser-ahí espacial y temporal común-. El vocabulario ya no será el del reconocimiento ni el de la enajenación, sino el de la reconciliación. Se anuncia el obrar del espíritu en forma de

⁵⁶ *Íbid.* p. 211.

⁵⁷ *Íbid.* p. 213.

⁵⁸ *Caminos del reconocimiento*, p. 193.

⁵⁹ HEGEL, *Filosofía Real*, Op. Cit. p. 229.

historia del mundo. Al final de la obra se supera esto: solo en-sí la naturaleza y el espíritu son una *esencia* –del espíritu deviene el saber de la historia del mundo-⁶⁰.

1.3.2.3. El reconocimiento en la *Fenomenología del Espíritu*

Como introducción al sistema total de la ciencia, la *Fenomenología del Espíritu* muestra la sucesión de los diferentes fenómenos de la conciencia hasta llegar al Saber absoluto, pues el saber no es dado de una sola vez, sino que es el final de un desarrollo que, desde las formas inferiores, se eleva a las superiores. Cada figura de la conciencia contiene en sí una contradicción, la cual es superada por la siguiente, hasta llegar al Espíritu absoluto⁶¹.

En esta serie, sin embargo, existen nudos decisivos donde la figura siguiente puede ser descrita al comienzo de modo tan abstracto que funciona como representante de la totalidad de la serie ulterior. Un nudo semejante es el tránsito, dentro de la sección *Autoconciencia*, de la *apetencia* al *reconocimiento*. Hegel denomina apetencia a la primera forma de la autoconciencia práctica, que Tugendhat designa como autoafirmación. El *sí mismo* busca afirmarse frente a su objeto, mediante la aniquilación del otro. Según Hegel, esta conciencia persigue una clase de satisfacción que produce nuevamente la misma insatisfacción. Si la conciencia de poder frente al objeto consiste en aniquilarlo, en cuanto autónomo, con la autonomía del otro se desvanece también el goce del poder. Si la apetencia fuera consciente de este hecho, modificaría su relación con el objeto.

Para Tugendhat, conforme el método de la *Fenomenología del Espíritu*, parecería que esta comprensión, que apunta más allá de la figura, es algo que sólo posee el filósofo y no la figura misma, conduciéndole a mostrar la figura siguiente como la consecuencia interna del fracaso de la anterior. En el caso de la apetencia, sucede en dos etapas.

La primera se da al reconocer la autonomía de lo que se tiene delante. El objeto tiene la independencia que hace provechoso incorporarlo y someterlo. Pero una independencia semejante tiene únicamente una persona. Por eso "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"⁶². En la segunda etapa, la otra

⁶⁰ Cfr. *Caminos del reconocimiento*, pp. 189 – 193.

⁶¹ Los fenómenos de la conciencia son: Conciencia, Autoconciencia, Razón, Espíritu, Religión, Espíritu o Saber absoluto. Cfr. REALE, G. y ANTISIERI, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, T II*, pp. 118 y 119; FERRATER MORA, José, *Diccionario de Grandes Filósofos, T I*, pp. 178 y 179.

⁶² HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, Op. Cit., p. 139.

autoconciencia debe ser reconocida como autónoma⁶³. La relación con el otro ya no es la apetencia, sino el reconocimiento. Se reconoce al otro como libre, autónomo. Hegel señala que el reconocimiento sólo es posible como reconocimiento mutuo: "se reconocen como reconociéndose mutuamente"⁶⁴.

Tugendhat había dicho que en este giro está contenido un nudo central que caracteriza toda la serie de las figuras subsiguientes. Hegel lo expresa cuando dice:

Aquí está presente ya para nosotros el concepto *del Espíritu*. Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el Espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*⁶⁵.

De modo general, el reconocimiento mutuo es denominado por Hegel como libertad e independencia, lo que para Tugendhat encierra una ambigüedad, en el sentido de que el reconocimiento podría implicar que el otro es autónomo, o que el otro tiene derecho a la libertad. Para Hegel, la idea de los derechos de los individuos no cumple ningún papel central, pues tanto los individuos cuanto el reconocimiento mutuo de sus derechos no es algo último, pues su relación recíproca está mediada por las costumbres y el Estado. En resumen, el reconocimiento mutuo representa, frente al apetito y al amor simbiótico en general, una nueva estructura de afirmación intersubjetiva, en la cual cada uno reconoce a los otros con respecto a su libertad, y como sujeto del derecho en general, no solo con respecto a sus derechos de libertad⁶⁶.

1.3.2.4. Actualizaciones sobre el argumento de Hegel en Jena

a) La actualización de Honneth

Exponemos ahora la lectura que Ricoeur hace de Axel Honneth quien, a su vez, en *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux (La lucha por el reconocimiento. Gramática moral de los conflictos sociales)* elabora una teoría del reconocimiento, como crítica al reconocimiento conforme Hegel.

⁶³ Cfr. *Íbid.* p. 141.

⁶⁴ *Íbid.* p. 143.

⁶⁵ *Íbid.* p. 140.

⁶⁶ Cfr. TUGENDHAT, Ernst, *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1997, pp. 264 – 267.

Honneth se mantiene fiel a la temática hegeliana, pero rechaza la metafísica de lo absoluto. Acusa de monologista a la filosofía de la consciencia, en la que es el *sí* el que fundamentalmente se opone a sí mismo a diferenciarse, pues no cabe duda del carácter insuperable de la pluralidad humana en las transacciones intersubjetivas, con o sin lucha. Honneth conserva de Hegel el proyecto de una teoría social de carácter normativo. Honneth trata de buscar en las relaciones conflictuales la ampliación de las capacidades de cada uno. Para elaborar su propuesta, toma de Hegel los tres modelos de acoplamiento del reconocimiento intersubjetivo: amor, derecho, estima.

- **La lucha por el reconocimiento y el amor**

Este primer modelo abarca las relaciones eróticas de amistad y las familiares porque implican un reducido número de personas. Estas se hallan en una situación prejurídica de reconocimiento recíproco, confirmándose como sujetos de necesidades. Según Hegel, *ser sí-mismo en un extraño* equivale a ser hombre en otro.

Honneth actualiza esta posición con la teoría psicoanalítica de relación de objeto, que sitúa en las relaciones conflictuales niño-madre, antes de los conflictos intra-psíquicos *yo-ello*. Las primeras perturbaciones surgen del conflicto por el desapego del niño/madre. En la edad adulta se busca esta superación, de manera que madre/hijo recuperan su independencia. El beneficio es la capacidad de permanecer en soledad, superar rupturas amorosas y afectivas.

A esta forma de reconocimiento le alcanza su contrapartida: el desprecio. No bastan las agresiones físicas para destruir la confianza de la persona en sí misma. Si la idea que nace del reconocimiento nacido del amor es la aprobación (amigos/amantes se felicitan, se aprueban mutuamente por existir), la humillación se entiende como retirada de la aprobación.

- **La lucha por el reconocimiento en el plano jurídico**

Honneth reelabora la réplica de Hegel a Hobbes. En el Leviatán los procesos de institucionalización provienen del Estado, el extremo del conflicto suscitado por la naturaleza.

Para buscar en el estado de naturaleza un principio moral para sustraerse de la guerra de todos contra todos, los primeros rasgos del ser reconocido jurídicamente se dan en el acceso a la posesión legal de bienes o *formas contractuales de intercambio*. Por tanto, el conflicto asociado a este reconocimiento proviene de la ruptura del contrato y la coerción.

Este análisis subraya la igualdad de oportunidades en la conquista del derecho. El reconocimiento jurídico se especifica en que somos portadores de derechos, si reconocemos las obligaciones. El reconocimiento define en relación al otro y a la norma. El otro identifica a cada persona como libre e igual a cualquier otra. La norma es confesar la validez de *tener por válido*. El reconocimiento jurídico, la estructura dual, amplía los derechos reconocidos a las personas.

- **El tercer modelo de reconocimiento mutuo: la estima social**

Respecto de Hegel en Jena, Honneth resalta la dimensión social de lo político. Emplea el término *eticidad*. La *vida ética* se muestra irreductible a los vínculos jurídicos. De esta forma, *estima social* es diferente del concepto *respeto de sí*. Las modalidades de respeto mutuo exceden el reconocimiento de igualdad de derechos entre sujetos libres.

En este sentido, ¿A qué exigencia normativa responde la estima social? Según Honneth, se presupone un horizonte de valores que conciernan a los sujetos involucrados. Subraya la dimensión axiológica de la estima mutua. Según la época, estas relaciones, se abren a una exploración multidimensional desde la dimensión simbólica, pues la sociedad expresa sus valores en *símbolos* y *se retroalimenta de ellos*.

La estima social depende de la tipología para organizar los valores que hacen *estimable* a la persona. Extiende su mundo axiológico a conceptos lindantes como: prestigio, consideración⁶⁷.

b) La actualización de Ricoeur

En la última parte de *Caminos del reconocimiento*, Paul Ricoeur propone una alternativa no tanto a la idea de reconocimiento, sino al aspecto de lucha. Fundamenta un reconocimiento recíproco que no implica la lucha. De aquí la idea para los estados de paz.

⁶⁷ Cfr. *Caminos del reconocimiento*, pp. 191 – 210.

Un primer estado de paz es el ágape. La lucha por el reconocimiento contrasta con las exigencias de la lucha por la justicia. No se refiere a que el ágape no busque lo mismo que la justicia, sino que tiene una motivación diferente: el amor, el dar sin esperar recibir, el hacerse próximo a otro.

Otra alternativa, funda en las paradojas del don y del contra-don. En algunas culturas, cuando un miembro de la comunidad recibe un don, por el solo hecho de haberlo recibido, éste miembro por un acto de auto-trascendencia se ve llevado a entregar otro don al primer donante. Es un acto de reconocimiento recíproco. Contrasta con el mercado global, en que el pago corta la iniciativa de reciprocidad.

Complemento de lo anterior, constituye el intercambio de los dones que lleva al reconocimiento mutuo. Parte de lo que Ricoeur llama reconocimiento simbólico. Se fundamenta en el hecho de que nuestra sociedad promueve la igualdad de derechos, pero no la igualdad en la repartición de bienes, lo cual genera un desequilibrio. La alternativa viene de aquello que no tiene precio. Este problema ya lo planteaba Sócrates. Enseñaba la verdad gratuitamente frente a los sofistas que cobraban por enseñar. Dar algo sin precio (amistad, verdad, amor) suscita no obligación moral de retribución, sino gratitud, generosidad. En este sentido el reconocimiento del otro se hace recíproco⁶⁸.

1.3.3. El reconocimiento como implicación con la realidad

El reconocimiento del mundo lo desarrollaremos siguiendo *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, obra donde Axel Honneth cuestiona la reificación a partir del reconocimiento⁶⁹. Expondremos el concepto de reificación para luego pasar al concepto de reconocimiento.

1.3.3.1. Reificación

Honneth define el concepto de reificación a partir del ensayo de Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, publicado en *Historia y conciencia de clase*. En el marco de las formas de vida capitalistas y de mercado, la reificación designa un

⁶⁸ Cfr. Íbid. pp. 228 – 251.

⁶⁹ Honneth desarrolla el concepto de reificación a partir de estudios de Lukács, Heidegger y Dewey (Caps. I y II), luego presenta el concepto de reconocimiento (Cap. III), desde donde elabora la crítica a la reificación (Cap. IV) y sus varias dimensiones (Caps. V y VI).

proceso cognitivo por el cual algo que en sí no posee propiedades de cosa –por ejemplo algo humano- es considerado como cosa. Honneth destaca que en este concepto, Lukács no deja claro si la reificación se trata de un error categorial epistémico, de una acción moralmente reprochable o de una forma de praxis distorsionada. Más adelante, Lukács parece advertir algo más que un error categorial, pues el proceso de la reificación adquiere una complejidad y una estabilidad difíciles de explicar en virtud de un error cognitivo. Además, fuera del ámbito mercantil, Lukács entiende por reificación:

(...) hábito o la costumbre de una conducta simplemente observadora desde cuya perspectiva el entorno natural y el entorno social y los potenciales propios de la personalidad son concebidos de manera indolente o desapasionada como algo que tiene calidad de cosa⁷⁰.

Tal perspectiva falseadora no constituye un simple error categorial, pues esta alteración de la actitud se asienta en nuestros hábitos y formas de actuar tan profundamente como para resolverla simplemente como un error cognitivo. La reificación constituye una *postura* o forma de conducta que distorsiona nuestra perspectiva, tan difundida en las sociedades capitalistas que es posible hablar de ella como una *segunda naturaleza* del hombre. Para Honneth, los miembros de las sociedades capitalistas se han socializado de tal manera en el sistema de conducta reificante de modo que, el tratamiento instrumental del otro, representa un hecho social y no un agravio moral. Si la reificación no constituye simplemente un error categorial o una conducta errada moralmente, solo resta imaginarla como una forma enteramente fallida de praxis. La conducta indolente, observadora conforma un conjunto de hábitos y actitudes que quebrantan reglas de una forma más original o mejor de praxis humana.

Es en este punto que Honneth introduce la categoría de reconocimiento como contrapartida a la reificación. Pues frente a la forma de vida reificante, propone una praxis *verdadera*, no deformada ni desfigurada⁷¹.

1.3.3.2. La implicación con la realidad

Honneth, parte del cuestionamiento de Lukács a la reificación, en el que critica el modo *observador* de aquellas prácticas y actitudes que la conforman. La alternativa

⁷⁰ LUKÁCS, G., *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, 2ª Ed., p. 130.

⁷¹ HONNETH, *Reificación*. Op. Cit., pp. 12 – 36.

constituye un ideal de praxis caracterizado por las cualidades de participación activa y de compromiso existencial; se trata de una forma de interacción antes que de una actividad productora en el mundo. Esta postura esbozada por Lukács y que Honneth la interpreta como *praxis de implicación*, guarda parentesco con ideas desarrolladas tiempo después por Dewey y Heidegger y que permitirán a Honneth desarrollar un concepto de reconocimiento.

En primer lugar, Honeth se concentra en un punto donde convergen los pensamientos de Lukács y Heidegger. Lukács busca ir más allá de los efectos reificantes de la sociedad capitalista. Busca demostrar que debido a su arraigo en la cultura reificante, la filosofía moderna ha quedado atrapada en la oposición sujeto-objeto⁷². El mismo propósito de criticar la filosofía moderna fijada en el dualismo sujeto-objeto se encuentra en el punto de partida de Heidegger, pues está convencido de que el primado de la idea de una aprehensión neutral de la realidad, es responsable de las cegueras ontológicas que han impedido que se diera una respuesta adecuada a la pregunta sobre las estructuras de la existencia del hombre⁷³. Es en esta intención se socavar la idea según la cual un sujeto se enfrenta con el mundo de manera neutral, que ambos autores concuerdan y proponen una concepción alternativa.

Heidegger realiza esta tarea demostrando que en la ejecución cotidiana de la existencia, el mundo siempre está ya abierto: nos enfrentamos con la realidad no en la postura de un sujeto cognoscente, sino que estamos previamente tan pendientes de dominarla, que aquella nos es dada como un campo de significaciones prácticas. El concepto que usa Heidegger para caracterizar la estructura de tal relación práctica es el de “cura”⁷⁴, que algunos lo traducen como “cuidado”⁷⁵. Este concepto tiende un puente con las reflexiones de Lukács, al tratar de obtener un concepto ampliado de praxis, en contraste con la conducta meramente observadora. Para Honneth, Tanto el sentido de *cura* como de *praxis de implicación*, parecen proporcionar la clave para refutar la fijación imperante al esquema sujeto - objeto, pues con tal forma de actuar, el sujeto no se enfrentaría de manera neutral con la realidad y los demás que hay que conocer, sino que se vincularía con interés existencial, de modo que la realidad y los demás serían como accesibles en una significación cualitativa.

⁷² En esta línea, TUGENDHAT, *Lecciones de ética*, Op. Cit., p. 265.

⁷³ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, México, FCE, 1971⁴, p. 71.

⁷⁴ Cfr. *Ibid.* pp. 211 y § 41.

⁷⁵ Cfr. [http:// filosofiaenlacalle.blogspot.com/2010/06/heidegger-ser-y-tiempo-filosofia-aqui-y.html](http://filosofiaenlacalle.blogspot.com/2010/06/heidegger-ser-y-tiempo-filosofia-aqui-y.html), 10/07/2010.

Heidegger puntualiza que el lenguaje mentalista de la ontología tradicional no hace más que deformar la manera en que miramos lo relativo a los hechos, a lo fáctico, del carácter de *cura* de nuestra existencia cotidiana. Por su parte, Lukács parte de la premisa de que en el capitalismo la creciente reificación ha destruido toda posibilidad de una praxis de implicación, por ello, las condiciones reificadas de la sociedad quedarían superadas al superar la forma capitalista de la sociedad. Como Heidegger, Lukács, también supondría que las condiciones reificadas constituyen un marco de interpretación falso, un velo ontológico detrás del cual se esconde la facticidad de la forma efectiva de la existencia humana. Ambos coinciden que el hombre posee una preocupación existencial que le permite acceder al mundo pleno de significado, más allá del intercambio de mercancías. Ambos pensadores coinciden que en medio del falso presente, cegado ontológicamente, deben estar siempre presentes aquellas estructuras elementales de la forma de vida humana, que se caracterizan por la preocupación y el interés existenciales.

En este punto, Honneth insiste que el concepto de *cura* posee una preeminencia no solo genética, sino también conceptual frente al de aprehensión neutral de la realidad. Por ello reformula la afirmación así esbozada con la ayuda de otro lenguaje teórico, reemplazando cautelosamente el concepto heideggeriano de *cura* con la categoría hegeliana de *reconocimiento*. De esta manera, puede fundamentar la tesis de que en la relación del hombre consigo mismo y con el mundo, una postura de apoyo, de reconocimiento, precede, tanto en lo genético como en lo categorial a todas otras actitudes. Como puente hacia la categoría de *reconocimiento*. Honneth recurre al pensamiento de John Dewey, en que las reflexiones de Lukács y Heidegger serán reformuladas.

Honneth destaca que en el vocabulario de la teoría de la relación original del hombre con el mundo, John Dewey esbozó un vocabulario que en varios puntos se asemeja a las ideas de Lukács y Heidegger. Afirma que toda comprensión racional de la realidad está ligada precisamente a una forma holística de la experiencia, en la que todos los datos de una situación son accesibles cualitativamente a partir de una perspectiva de *compromiso interesado*. Si seguimos este pensamiento, hallamos una justificación no solo para la transición del concepto de *cura* al de *reconocimiento*, sino que también podemos demostrar la primacía de tal reconocimiento sobre todas las actitudes cognitivas frente al mundo y los demás.

Dewey considera con extremo escepticismo la concepción tradicional, según la cual nuestra relación primaria con el mundo de confrontación neutral con el objeto por conocer.

Aunque para caracterizar esta doctrina no utiliza el concepto de *reificación*, concuerda en que la primacía del modelo sujeto-objeto tiene consecuencias en la comprensión que la sociedad tiene de sí misma. Cuanto más tiempo el pensamiento imperante se aferre a la oposición sujeto - objeto, más fuerte será el daño ejercido sobre nuestra praxis de vida social, porque cognición y sentimiento, teoría y praxis, ciencia y arte seguirán apartándose. La fundamentación que utiliza Dewey para su crítica al *modelo del observador* del conocimiento consiste en mostrar que en el comienzo de todo conocimiento racional se encuentra la experiencia plena de sensaciones de un entorno que ha de ser dominado de manera práctica.

Para esta circunstancia utiliza el concepto de *interacción*, que no es una actitud de relación con uno mismo (egocéntrica) sino un estar afligido por los datos situacionales en interés de un intercambio tan raso y armonioso como sea posible: el mundo no nos es accesible en un estado de preocupación por nosotros mismos, antes bien, atravesamos situaciones preocupados por conservar una interacción fluida con el mundo circundante. Honneth llama *reconocimiento* a esta forma original de la relación con el mundo. Así, destaca por el momento solo el hecho de que en nuestro accionar nos relacionamos con el mundo previamente no en la postura del conocimiento, neutralizada en el plano afectivo, sino en la actitud de la aflicción, del apoyo, teñida existencialmente. Es así que a los datos del mundo que nos rodea les asignamos primero un valor propio, que nos lleva a estar preocupados por nuestra relación con ellos. En este sentido, en plano elemental, el concepto de *reconocimiento* comparte no solo con el *compromiso práctico* de Dewey, sino con la *cura* de Heidegger y la *implicación* de Lukács, la misma idea fundamental de la precedencia de un interés existencial por el mundo, que se nutre de la experiencia del carácter valioso de éste. Por lo tanto, una postura de reconocimiento es expresión de la valoración del significado cualitativo que poseen otras personas o cosas para la ejecución de nuestra existencia⁷⁶.

Esta postura final de Honneth hace pensar que tanto el mundo, las cosas y las personas adquieren un mismo carácter subjetivo, y son consideradas como sujetos. Esta sería la forma de oponerse al modo capitalista de ver el mundo, según el cual, las cosas y las personas son consideradas objetos de mercado, *reificadas*. Ante esta postura, consideramos que si bien no siempre las cosas deben ser tratadas como mercancía, no por ello deben caracterizarse como sujetos humanos. Las cosas adquieren valor, conforme

⁷⁶ Cfr. HONNETH, *Reificación*, Op. Cit., pp. 37 – 51.

sirvan a la realización del ser humano. Ahora bien, si por mundo podemos entender situaciones de empobrecimiento, injusticia, dolor, que afectan al ser humano, evidentemente cabe afligirnos, implicarnos, atenderlas, reconocerlas.

1.3.4. Del reconocimiento al respeto

Volviendo a las *Lecciones de Ética*, a propósito del reconocimiento en Hegel, Tugendhat se pregunta por la fundamentación del paso del amor simbiótico en general a una nueva estructura de afirmación intersubjetiva en la que cada uno reconozca a los otros como sujetos de derechos, no solo con respecto a su libertad, o con derecho a la libertad.

¿Se puede conseguir que este tránsito resulte psicológicamente plausible? ¿Podría también, en virtud de ello, resultar comprensible una motivación para la moral del respeto recíproco?

Tugendhat parte de que la moral es un instrumento para la compensación de nuestras simpatías limitadas. En la práctica significa que el círculo de personas con las que podemos simpatizar es restringido. Por otra parte, entiende también que no podemos meramente confiar en la relación afectiva, ni siquiera con aquellas personas cercanas a nosotros y con las que simpatizamos. De esta manera, la moral parece indispensable para la continuidad y confiabilidad de las propias relaciones próximas, más allá de los momentos de intensidad afectiva. Llegado a este punto, Tugendhat, se acercará a la génesis de la actitud moral en el niño.

Normalmente, el niño es respetado en su autonomía desde temprana edad. Tendrá que aprender a respetar a su madre y a las otras personas con las que se vincula, así como a aceptarlas como seres autónomos y libres. Una de las primeras experiencias donde se encontrará con la autonomía materna es, por ejemplo, es la ausencia. Un mecanismo fundamental, con cuya ayuda el niño aprende a tolerar tal ausencia, es la promesa. La confiabilidad del niño en la madre se complementa con la seguridad en la confiabilidad de su promesa de regresar, esto es, en su *confiabilidad moral*. De manera semejante, el niño aprenderá a mantener a su vez sus propias promesas. Esto implica un *respeto recíproco*.

Cuando todo va bien, adoptarán uno con respecto al otro una conducta no instrumentalizadora. Tan pronto el niño supere la fase de seguridad unilateral completa, el vínculo afectivo próximo sólo se mantendrá mediante esta segunda relación fundamental intersubjetiva, de *respeto moral*. En la edad más madura, la moral –es

decir un comportamiento no instrumentalizador– desempeñará un papel mucho más importante en las relaciones cercanas que frente a los extraños, pues los puntos de fricción con las personas cercanas son mucho más fuertes⁷⁷.

⁷⁷ *Lecciones de ética*, pp. 266 – 267.

CAPÍTULO II LA VALORACIÓN

En este capítulo explico el sentido de lo que podemos entender la *valoración del otro*. No nos referiremos a la valoración relativa a la acción humana que normalmente se pronuncia sobre la voluntad, la intencionalidad o el efecto que deviene de la acción. Buscamos profundizar en el sentido de encontrar los motivos por los el otro tiene valor en sí mismo. Lo hacemos en tres subcapítulos.

En el primero desarrollamos el significado de los valores en general para podernos centrar en el ser humano como valor. En el segundo subcapítulo, explicitamos aquello que entra en juego en la valoración del otro: la dignidad humana. Exponemos algunas posturas, para dar cuenta de la importancia de la dignidad como fundamento de la valoración al otro. En un tercer capítulo, buscamos mostrar la obligación del respeto que parte de la dignidad.

2.1. LOS VALORES

De manera general, las definiciones que encontramos al procurar conceptualizar los valores son variadas, pues la literatura existente es abundante. Por otro lado, en las instituciones educativas, en los medios de comunicación, en la sociedad, se habla de los valores, sin embargo, realmente ¿cuántos conocen su significado?

En nuestro caso particular, nos interesa una visión panorámica de los valores y obtener una primera ubicación del otro en este universo. No pretendemos desarrollar extensamente el significado de los valores o exponer las ideas de autores clásicos que tratan sobre este tema; recurriremos a tres enfoques que explican los valores y ofrecen algunas pautas para entender el valor del otro.

En un primer enfoque presentamos una crítica a la teoría de los valores desde la metafísica. Para éste propósito, exponemos una útil aproximación histórica de los valores la cual, a su vez, es base para la crítica. El segundo enfoque constituye un acercamiento desde la antropología filosófica que rescata la dimensión de llamada y de exigencia inherente a los valores y que los entiende como cualidades de la realidad orientadas a la

realización del ser humano; además presenta una visión de las diferentes clases o esferas de los valores donde el otro es también entendido como valor. El último enfoque destaca el carácter de *cualidad* de los valores; explicita el hecho de que nos llevan a aceptarlos o a rechazarlos y que su orientación es volver el mundo más humano y habitable; destacaremos los valores morales y el carácter absoluto de los mismos.

2.1.1. Metafísica y ética de los valores

Tomando como hilo conductor el capítulo que en su *Ética* Aranguren dedica a los valores, exponemos una crítica a la teoría de los valores desde la metafísica. Esto implica una sucinta presentación de las ideas sobre los valores de los principales autores que han expuesto sobre ellos, para luego elaborar una crítica desde la Escolástica y desde Heidegger.

Para Aranguren, la teoría de los valores constituye una *vía media* de fundamentación de la moral. Acepta que si bien el concepto de valor se encuentra en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant, quien trabajó sistemáticamente esta idea fue el médico y filósofo alemán Hermann Lotze (1817-1881)⁷⁸. Luego explica que Nietzsche propuso una tabla o jerarquía de valores.⁷⁹ Habla del *valor de la moral* y tratando del cambio y de la compraventa, dice que el hombre se singulariza como el animal que mide los valores. El subjetivismo *–precio y aprecio* de una cosa que *interesa* a alguien- y una realidad entitativa reflejada en el lenguaje financiero que habla de *valores* y no de *bienes*, cuando designa una *acción* puramente económica, se encuentran en el origen mismo del concepto de valor.

Luego de Nietzsche, este concepto emplean los discípulos de Brentano, que escribe la obra considerada el punto de arranque de la filosofía de los valores: *El origen del conocimiento moral*, ampliación de la conferencia pronunciada en la Sociedad Jurídica de Viena, el 23 de enero de 1889, con el título: *De la sanción natural de lo justo y de lo moral*⁸⁰, hasta llegar a Sheller y todos los posteriores. En *Einführung in die Metaphysik (Introducción a la Metafísica)*, de 1935, Heidegger al referirse a la primera parte de la

⁷⁸ Cfr. *Historia de la Filosofía*, p. 601.

⁷⁹ Cfr. *Ibid.* pp. 464 – 465.

⁸⁰ *Ibid.* p. 534.

Bibliografía completa del concepto de valor (1928), menciona que incluye 661 escritos relativos al concepto de valor⁸¹, lo nos da la magnitud de la importancia dada a los valores.

Aranguren señala tres etapas en la historia de la ética de los valores: la anterior a Scheller⁸², la iniciada por este y continuada por Hartmann e Hildebrand y la que toma en cuenta las nuevas posiciones del existencialismo.

Aranguren no se detiene en la primera etapa porque sus cultivadores no afirman la objetividad de los valores, pues no entran en esta vía media entre la subordinación a la metafísica y la ética inmanente. Scheler entra en esta vía media pero plantea dos problemas distintos. El primero constituye la crítica del formalismo ético y la defensa de una ética material; es un problema relevante si se tiene en cuenta que el fundamentalismo de Kant es solo una de la especies posibles de formalismo, hoy sustituida por el formalismo existencial. El segundo problema planteado es el de la elaboración de una ética de los valores. Para Scheler, los valores son cualidades objetivas aprehendidas por los sentimientos intencionales, de manera análoga a la aprehensión de las verdades por actos intelectuales, o como la percepción sensorial alcanza la experiencia de los objetos materiales.

Scheler subdivide los valores en diferentes clases⁸³ conforme una jerarquía apriorística⁸⁴. En su clasificación no coloca los valores morales porque considera que no poseen materia propia, como los otros valores. La realidad de los valores morales radica en la realización de los demás valores según su jerarquía, prefiriéndolos o postergándolos. El *acto* de preferir o de postergar el valor más alto no es *bueno* ni *malo* porque es un acto de conocimiento, mientras que, la bondad moral –lo mismo que la maldad- reside en la voluntad. El bien y el mal consisten en la decisión de realizar el valor reconocido como *preferible* o como *postergable*, respectivamente. Scheler sigue la línea de Kant –para quien lo ético es puramente formal– en el sentido de que lo ético consiste en pura *dirección*. Seremos buenos, o realizaremos el valor del bien moral, mientras no convirtamos el bien

⁸¹ Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 4ª reimpresión, 2001, p. 179.

⁸² Para una visión general de la filosofía de los valores en Scheler (1874 – 1928), Cfr. *Historia de la Filosofía, T II*, pp. 608 – 615.

⁸³ “los valores de personas, referidos a la persona en sí misma, y los valores de las cosas valiosas, de los “bienes” materiales o espirituales. Los valores propios y los valores extraños; los valores de actos, los valores de función y los valores de reacción; los valores de la disposición de ánimo, los de la acción y los del éxito; los valores de vivencias intencionales y los valores colectivos; y los valores por sí mismos y los valores por referencia”. Cfr. *Íbid.* p. 614.

⁸⁴ “comprende cuatro órdenes, de menor a mayor altitud: la serie de lo agradable y desagradable; los valores vitales; la esfera de los valores espirituales –los estéticos, los de lo justo e injusto y los filosóficos-, y los religiosos”. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997, p. 87.

moral en fin de nuestra acción, es decir, mientras no pretendamos directamente ser buenos. Recordemos que la *materia* de la voluntad es un bien extra moral y, si pretendemos realizar inmediatamente el valor moral, no nos importaría el valor material por sí mismo, sino que nos importaría aparecer como buenos ante nosotros mismos.

Quienes han seguido la ética de los valores, como Hartmann, Hildebrand y Reiner, con ciertas matizaciones, han retomado de Scheler su propuesta de fundamentar la moral en los valores, sin subordinarla a la metafísica. Los valores constituyen *esencias* a ser llevadas a la existencia por cada persona. Para Aranguren, la separación radical entre esencia y existencia es la característica de esta ética de los valores, representando un retroceso frente a la ética de los bienes.

Aranguren explica que en contraste con Scheler, Hartmann destaca que el carácter apriorístico de los valores no garantiza su carácter absoluto (se pueden tratar de prejuicios o de predisposiciones humanas)⁸⁵. Por otro lado, a propósito de la diferenciación entre la *fortaleza* y la *altura* de los valores, muestra que la realización de ciertos valores reconocidos como inferiores, puede ser moralmente superior, cuando sean el presupuesto de otros más elevados⁸⁶. Sin embargo, aunque Hartman destruye el criterio de Scheler, no ofrece un criterio que unifique el punto de vista de la *fuerza* y de la *altura* de los valores. Con Scheler, admite que el querer una acción moralmente buena, no consiste en el querer del ser-moralmente-bueno de esa acción, sino en el querer de otro bien, de contenido valioso, sin significar, como en Scheler, que todo querer-ser-bueno sea un querer sin sentido, imposible o farisaico. De hecho, se da la intención directamente dirigida al valor moral de *ser bueno*.

En relación a Hartmann, Hildebrand (*Christian Ethics [Ética cristiana]*, 1959) retrocede por su oposición al aristotelismo ético y su incapacidad, por tanto, para reintegrar a la ética, desde el reino de las esencias al de la realidad. Aquí, la justificación de la moralidad es la conciencia moral, que aprehende los valores y distingue entre lo moralmente relevante y lo moralmente irrelevante, desvaneciéndose el ser moral; la moralidad es respuesta adecuada a los valores.

Para Aranguren, el discípulo de Husserl, Hans Reiner en dos de sus obras: *Das Prinzip von Gut und Böse [El principio del bien y del mal]*, 1949, y *Pflicht und Neigung. Die Grundlugen der Sittlichkeit [Deber e inclinación. Fundamentos de la moral]*, 1949

⁸⁵ Cfr. *Diccionario de Grandes Filósofos, T. I.*, p. 174.

⁸⁶ Por ejemplo, Aranguren considera primordial suministrar bienes materiales a los necesitados antes que proveerles de cultura. Cfr. *Ética*, p. 88.

ha pretendido exponer los rasgos capitales de un nuevo sistema ético, en la más ortodoxa línea de la filosofía de los valores.

En la línea de la relación entre ética y metafísica, para Reiner, la Ética es una ciencia filosófica cuya fundamentación no necesita de ciencias filosóficas centrales – ontología y metafísica-, sino para la garantía última de esta fundamentación. Es decir, la base en que se levanta la Ética está dada en la manera de la consideración de la vida moral cotidiana, lo cual es suficiente para la discusión de la mayor parte de los problemas éticos.

De manera semejante a la distinción que Scheler hace entre el *preferir* del conocimiento y el *realizar* de la voluntad, Reiner distingue entre dos pares de conceptos, el del bien y el del mal moral y el de lo recto o falso moralmente. Esta distinción de lo moralmente recto o falso implica una actitud moral que compete a la *razón del corazón*. Rechaza la objeción de que tal distinción coincide con la distinción escolástica entre el bien o el mal subjetivos y el bien o el mal objetivos pues, para Reiner, la distinción ética es primordial. Si se aceptase la coincidencia entre ambas terminologías, sería necesario precisar que el supuesto bien *subjetivo* es el auténtico bien moral que, naturalmente, no sería aceptado por los escolásticos. En este sentido, Reiner continúa negándose a fundar la ética en la metafísica. Para él, la consciencia moral determina el bien y el mal, que si bien pueden no ser lo moralmente recto o falso, ya no constituyen un problema ético central, sino un problema de la gnoseología y de la ontología de la moral, antes que un problema de la ética.

En esta concepción de Reiner, la orientación del pensamiento hacia la objetividad se hace compatible con la primacía moral de la *buena voluntad* y de la *conciencia*. Aun cuando Reiner no empleara estas expresiones, es evidente que es más kantiano que Scheler el cual estudia la conciencia en sus diferentes y sucesivas acepciones y hace notar que ésta nunca habría recibido el carácter de instancia inapelable si no hubiese supuesto que la voz de Dios se escuchaba en la *consciencia moral*. Aranguren continúa con la explicación de la disociación de la *rectitud* moral y la *bondad* moral, más evidente en Reiner que en Scheler, con el fin de hacer notar que la teoría de los valores, fiel a la posición kantiana, rompe la subordinación de la ética a la metafísica.

Para Aranguren, la ética de los valores es criticada por las concepciones metafísicas hoy vigentes, la Escolástica y la de Heidegger. La Escolástica rechaza oportunamente el intento de fundamentar lo moral en los *tenués* valores, que no son sino los trascendentales separados del ser que quieren ocupar su lugar. Por otra parte, en tanto los defensores de la

teoría de los valores prefieren la palabra *valor* a la palabra *bien*, por ser menos equívoca y más realista, desde la Escolástica, el término *valor* es realmente equívoco porque se aplica a los valores morales, a los religiosos, a los estéticos, al mismo Dios y hasta a los lógicos. En cuanto al supuesto menos realismo del bien, recuerda que, la inserción de la moral en la realidad, garantiza que el el bien no es nada etéreo, ni evanescente, sino que es el ser mismo. Aranguren critica, además, a los escolásticos eclécticos que incrustan, en su viejo sistema, elementos de novedad o sostienen que esta novedad *estaba ya* en la Escuela. Sostiene que las posiciones puras son preferibles a las *armonistas*, pues lo mejor es la síntesis desde la raíz.

Para Heidegger, el *valor* es el más debilitado descendiente del *agathón* platónico – el Bien. A partir del Bien se ha pensado en el bien moral, sin que éste sea el sentido original, pues la interpretación del *bien* como *idea* ha dado lugar a pensar el *bien* moralmente y computarlo como valor. Con la idea de la verdad se quería ir más allá del ser, pero más allá del ser está lo que aún no *es* y *debe ser*. Pero a lo largo del S. XIX, se siente la necesidad de fundar filosóficamente el deber, puesto que esta exigencia, encierra en sí misma un valor. De esta manera, el valor se ubica a la base del deber y se extiende a la realidad entera, de modo que la historia viene a ser la realización de los valores⁸⁷.

De esta manera, terminamos poniendo la verdad de los entes en las *ideas*, y por apreciar lo real según los valores. Evidentemente, al oponerse Heidegger a pensar según valores, no afirma que lo así cualificado (la cultura, el arte, la ciencia, la dignidad del hombre, el mundo, Dios), carezca de valor. Heidegger dice que al caracterizar algo como valor, *ipso facto*, se le arrebatara su dignidad, reduciéndolo a objeto de la estimación humana. Toda *valoración* es una subjetivación, sin dejar al ente *que sea* y *nada más*, sino que le hace *valer* para el hombre. El esfuerzo por probar la objetividad de los valores carece de sentido, pues objetivación y subjetivación son conceptos correlativos. Inclusive, al proclamar a Dios, el Ente de los entes, el *valor supremo*, se rebaja atrozmente su esencia; el más duro golpe contra Dios no consiste en tenerlo por incognoscible, sino en transformarlo en *valor*. Pensar según los valores es la mayor blasfemia posible contra el ser, y oponerse a esta forma de pensar, significa traer ante el pensar la iluminación de la verdad del ser.

Siguiendo a Aranguren, con la Escolástica, Heidegger condena la *des realización* de la teoría de los valores y agrega otra muy interesante: que, en el fondo, la teoría de los

⁸⁷ En la misma línea de pensamiento: HEIDEGGER, *Introducción a la Metafísica*, Op. Cit., p. 179.

valores es subjetiva y que, cuando sus cultivadores actuales rechazan esta acusación, admitiéndolo solamente para sus predecesores, no se dan cuenta de que con esa pretensión de objetividad –que en sí misma es subjetivismo- contradicen sus propios supuestos y la línea de pensamiento en que se mueven. Pues el pensamiento va más allá de ser una tarea personal, constituye un destino, en este caso, el destino de la filosofía moderna⁸⁸.

2.1.2. El mundo de los valores

Vamos a seguir la reflexión que Adela Cortina realiza sobre los valores, principalmente en *El Mundo de los Valores: Ética Mínima y Educación*. De esta obra destacamos los aportes para una definición y caracterización de los valores, la explicación de los valores morales y la evolución de los valores. De esta manera podemos tener una visión amplia del sentido de los valores, teniendo como horizonte la humanización del hombre y su realidad.

2.1.2.1. ¿Qué son los valores?

A partir del artículo “Introducción a una estimativa”, de José Ortega Gasset, Adela Cortina define y explica los valores y sus características. Afrontará la cuestión del subjetivismo y ensayará una clasificación de los valores.

Siguiendo a Ortega y Gasset, Adela Cortina entiende los valores como la *capacidad de estimar*, en el sentido de que el ser humano, al afrontar la realidad, no solo realiza operaciones intelectuales sino que la puede estimar o desestimar, aceptar o rechazar. Con esto, quiere decir que podemos valorar las situaciones concretas, es decir, aceptarlas o preferirlas; también podemos no valorarlas o valorarlas negativamente, rechazándolas, evitándolas, odiándolas. Adela Cortina aclara que *ser* y *valorar* no se identifican. Una enfermedad puede *ser*, es decir afectar concretamente a alguien y, sin embargo, ser *valorada negativamente*. Pero la justicia perfecta, puede *no ser* en ningún lugar, pero es *valorada positivamente*.

Adela Cortina responde a la cuestión de si los valores tienen realidad en sí mismos, o si nosotros los creamos. Es decir, las cosas nos parecen valiosas porque nosotros les *concedemos* un valor o porque poseen un valor que lo *reconocemos*. Para Adela Cortina,

⁸⁸ *Ética*, pp. 85 – 93.

los valores valen realmente y por eso nos atraen, de manera que no son una creación subjetiva. Una propuesta liberadora nos atrae, por ejemplo, porque en ella descubrimos un valor. Pero normalmente creemos que nosotros ponemos un valor, cuando en realidad lo único que podemos dar es un precio a las cosas, no un valor. No somos nosotros quienes inventamos un valor para las cosas, pues los valores constituyen cualidades reales de las personas, de las cosas, de los sistemas. En este sentido, la realidad no es estática, sino dinámica y contiene un potencial de valores latentes que gracias a la creatividad humana, son descubiertos y sacados a la luz. Aclarado este punto, Adela Cortina desarrollará las características que configuran los valores.

Los valores son cualidades que nos permiten acondicionar el mundo, hacerlo habitable y en él podemos vivir como personas, y por ello el hombre los encarna creativamente en la realidad. Esto implica que para acondicionar la vida, será necesario confiar en nuestro sentido creativo, y por otro lado, atenernos a la realidad. En este punto, encontramos otro apoyo contra una visión subjetivista de los valores; es necesario reconocer, afirma A. Cortina, que los valores ponen el mundo en condiciones para que lo habiten los seres humanos. Un mundo injusto, insolidario, sin libertades, sin belleza, no reúne condiciones de habitabilidad.

Los valores son cualidades reales, no solo de las cosas, sino también de las acciones, de las sociedades, de las personas. Un valor no es un objeto, una acción o una persona. Si bien tendemos a sustantivarlos, (libertad, igualdad, solidaridad), o los encarnamos en símbolos (la mujer cubierta los ojos y con la balanza, significa la justicia), son características que cualifican a las personas, cosas, acciones; por ello son asignados como adjetivos calificativos (paisaje *hermoso*, persona *justa*). Aunque son realidades, no son físicamente perceptibles, y el ser humano requiere de una capacidad para estimarlos y descubrirlos⁸⁹.

Los valores son siempre positivos o negativos, es decir nos atraen o nos repelen. Si un valor nos atrae, es porque nos agrada; si nos desagrada, nos repele. Para Adela Cortina el carácter del valor es peculiar, pues posee doble cara: la atractiva y la repulsiva. La faz del valor atrayente se presenta sobre el trasfondo de la repulsión al negativo. Entre los valores positivos tenemos la justicia, la igualdad, la solidaridad, mientras que entre los negativos tenemos la injusticia, la desigualdad, el aislamiento. Al hablar, por ejemplo, de

⁸⁹ En este punto A. Cortina se distancia de Ortega y Gasset que afirma que los valores son cualidades irreales. Cfr. CORTINA, Adela, *El mundo de los valores. "Ética mínima y educación"*, Bogotá, D.C., Editorial El Búho, 2002, 2ª Edición, 3ª Reimp., p. 33.

desigualdades, llaman la atención las indignas, que no son las mismas que las que constituyen fuentes de riqueza; en este caso, hablamos de diferencia. Las diferencias enriquecedoras las hay entre varones y mujeres, las distintas culturas, etc.

Los valores poseen dinamismo, en el sentido de que al haber realidades que nos atraen o repelen, nos invitan a actuar en un sentido o en otro. Es decir un valor no puede dejarnos indiferentes, pues, al estar nuestra vida impregnada de valores, sean positivos o negativos, pocas cosas las hay neutrales y de aquí que una enseñanza preñada de valores, tampoco es neutral, de manera que una enseñanza de valores debe ser confirmada con actitudes y acciones concretas.

La materia del valor significa que aunque sea difícil definir un valor o aclarar aquello que lo distingue de otro, poseen algo, una materia que nos permiten distinguirlos uno de otro, inclusive sin necesidad de que nos los expliquen suficientemente. Esto quiere decir que existe una peculiaridad previa de cada valor. Así por ejemplo, al hablar de la verdad, sabemos que no hablamos de *dar a cada uno lo que le corresponde*, que tiene que ver con la justicia⁹⁰.

2.1.2.2. Los valores morales

Al ir configurando la idea de dar valor al otro, consideramos necesario exponer los valores que promueven directamente la humanidad, es decir los valores morales.

Para entender los valores morales, será útil una aclaración del término *moral*, y las implicaciones en los valores así cualificados. Muchas veces los términos *moral* y *ética* son usados indistintamente. Ética viene del griego *ethos* y significa carácter, y moral viene del latín *mors* y significa costumbres. De manera general, ambas expresiones se refieren a un tipo de saber orientado a forjar un carácter adecuado y que nos permite enfrentar la vida con altura humana; nos llevan y motivan a acondicionar la realidad, de modo que podamos vivir en ella de la forma más humana posible.

Sin embargo, en el ámbito filosófico, cada uno de estos términos se refiere a saberes con matices diferentes. La Moral es un tipo de saber encaminado a forjar un buen carácter a partir de códigos asumidos como buenos y correctos por las personas y pueblos⁹¹. La Ética, por su parte, se refiere a un saber sobre la moral cotidiana, formulado

⁹⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 15 – 38.

⁹¹ “El ámbito moral es el de la realización de la autonomía humana, el de realización del hombre en tanto que hombre, la expresión de su propia humanidad... su grandeza (del hombre) estriba no en ser capaz de ciencia,

en términos filosóficos, e investiga los rasgos que deben reunir los valores, las normas, los principios, las razones para que haya una moral, su fundamento y, por último, aplica las reflexiones a la vida cotidiana.

Para A. Cortina, los valores morales se identifican a partir de los siguientes factores. En primer lugar, dependen de la libertad humana, es decir que está en nuestra mano el realizarlos o no. En segundo lugar, puesto que dependen de la libertad humana, no pueden atribuírselos a animales, plantas u objetos inanimados. Por último, una vida sin estos valores carece de humanidad, por eso los universalizamos, en el sentido de promoverlos para que cualquier persona intente realizarlos si no quiere perder humanidad⁹². Otros valores, como la belleza, la simpatía, la utilidad no conllevan obligación, no obstante son deseables y recomendables, pues nadie está obligado a ser hermoso, útil, o simpático y, por carecer de estos valores, nadie pierde en humanidad.

Nos preguntamos ¿qué sucede si alguien asume valores que no humanizan? Por más que una persona se revista de valores negativos, como el servilismo, la hipocresía, la injusticia, no deja de ser persona sino que renuncia a un proyecto de humanidad que acondiciona al mundo para hacerlo más habitable para uno mismo y para los demás⁹³.

2.1.2.3. Evolución de los valores morales

Al entender los valores insertados en un proceso dinámico y a pesar que los valores son cualidades reales de las personas, las acciones, los sistemas o las cosas, han ido recibiendo matices por las culturas y circunstancias a lo largo de la historia. Adela Cortina reconoce que este desarrollo progresivo ha despertado la sospecha de que su valía es relativa a las distintas épocas y culturas, de donde se concluiría que nada puede afirmarse universalmente de los valores, siendo necesario atenerse a cada época y ver lo que realmente vale en cada una de ellas⁹⁴.

Adela Cortina hace notar que si bien hay una evolución en la manera de entender los valores morales, no quiere decir que sean relativos al momento, sino que se encuentra implicado un progreso en el modo en que la sociedad y la cultura los percibe.

sino en ser capaz de vida moral... porque promueve lo absolutamente valioso: la vida personal". CORTINA, Adela, *Ética Mínima. Introducción a la Filosofía práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, p. 112.

⁹² Cfr. CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo, Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 226.

⁹³ CORTINA, Adela, *El mundo de los valores*, Op. Cit., pp. 41 – 48. Ver además CORTINA, A. *Ciudadanos del mundo*. Op.Cit., pp. 221 – 224.

⁹⁴ Cfr. *Íbid.* p. 227.

Adela Cortina recurre a dos autores para fundamentar su posición, de que los valores morales evolucionan en la historia. A partir de la Teoría de la Evolución Social de Habermas, explica que, las sociedades no solo aprenden técnicamente sino también moralmente, de forma que la conciencia moral social también evoluciona, acuñando la forma de conocer de sus miembros, de modo que volver a una etapa anterior, sería retroceder moralmente⁹⁵.

El carácter evolutivo de los valores lo sustenta, además, a partir de la Formación de la conciencia moral de Lawrence Kohlberg, para quien la formación de la conciencia moral de las sociedades supone niveles, de manera muy semejante a los niveles que recorre el individuo en la formación de su conciencia moral⁹⁶.

En ambos casos, individual y socialmente, vamos comprobando qué valores acondicionan mejor nuestra existencia y, sobre todo, qué forma de realizarlos y de ponerlos en práctica. Un proceso en el que cooperan aspectos emocionales, sentimentales, cognitivos, siempre estrechamente entrelazados entre sí. En lo que a las sociedades de democracia liberal se refiere, estas han accedido a un conjunto de valores morales universales, y no porque todos sus miembros juzguen sobre lo justo y lo injusto, desde la perspectiva de lo que convendría a todo ser humano, sino porque la conciencia moral social sabe que estos valores son universalmente humanizadores⁹⁷.

El relativismo carece, entonces, de base, porque hemos ido aprendiendo al hilo de los siglos que cualquier ser humano, para serlo plenamente, debería ser libre y aspirar a la igualdad entre los hombres, debería ser justo, solidario y respetar activamente su propia persona y a los otros, trabajar por la paz y por el desarrollo de los pueblos, conservar el medio ambiente y entregarlo a las generaciones futuras no peor, sino mejor de como lo hemos recibido, hacerse responsable de aquellos que le han sido encomendados y estar dispuesto a resolver mediante el diálogo los problemas que pueden surgir con aquellos que comparten con él, el mundo y la vida⁹⁸.

⁹⁵ Más ampliamente desarrollado este tema en: CORTINA, A. *Ética Mínima*, Op. Cit., pp. 115 – 126.

⁹⁶ Para una explicación más amplia, ver: PALOMO GONZÁLEZ, Ana María, “Lawrence Kohlberg: Teoría y práctica del desarrollo moral en la escuela”, en: *Rev. Interuniv. Form. Profr.*, 4(1989) 79 – 90., PDF, http://dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=117615&orden=64119, 10/09/2010.

⁹⁷ Cfr. CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo*, Op. Cit., p. 228.

⁹⁸ Cfr. CORTINA, Adela, *El mundo de los valores*, Op. Cit., pp. 54 – 63.

2.1.3. Los valores humanos

A continuación presento lo fundamental de la reflexión que sobre los valores realiza Joseph Gevaert en *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. De su reflexión destacamos tres aspectos: la definición de valores, donde fundamenta la dimensión de llamada e interpelación de los valores. En un segundo punto explica las esferas de los valores, que es una manera de comprender la diversidad de los valores. Por último, explica la interrelación entre las diversas esferas de los valores. Su reflexión es importante porque destaca al ser humano como el referente de los valores, así como la dimensión intersubjetiva y la capacidad de llamada crítica de los valores.

2.1.3.1. Definición general

Conforme Gevaert, el término *valor* se emplea para indicar las cosas materiales, instituciones, profesiones, derechos civiles, etc., conforme permiten desarrollar alguna dimensión humana. En este sentido, los valores no son ni las cosas ni sus características, sino que se sitúan en relación cualitativa entre las cosas y la persona humana. En este sentido, valor es todo lo que se considera relevante para la realización de la existencia humana.

De acuerdo a este enfoque, los valores poseen las siguientes cualidades: tensión dialéctica entre las cosas portadoras de valores (aspecto objetivo) y el sujeto humano del que depende el valor de las cosas (aspecto subjetivo), la dimensión intersubjetiva de los valores y el componente absoluto en la llamada de los valores. Veamos a continuación

a) Tensión dialéctica entre lo objetivo y subjetivo de los valores

Gevaert parte de la distinción de las cosas materiales portadoras de valores –*bona*, bienes-, y la cualidad de la que están revestidas –*ratio bonitatis*, significado, valor. El valor es aquella cualidad que hace que algo aparezca como un bien para la realización del ser humano.

Es necesario que los valores se expresen en manifestaciones del mundo real. Los valores artísticos, por ejemplo, se concretizan en obras artísticas, poéticas, etc.; los valores

humanos se dan en las relaciones entre los seres humanos, y se expresan en normas, estructuras, leyes.

Aunque los valores se atribuyan a las cosas, no quiere decir que sean inherentes a ellas, al margen del hombre. La fuente de los valores es el hombre concreto que vive con los otros en el mundo para realizar su existencia. Las cosas asumen valores en la medida en que se vinculan al proceso de humanización del ser humano. Por ello, los valores surgen del modo en que el hombre actúa y se afirma en el mundo. Los hombres mismos son los llamados a fijar los valores para su humanización, concomitantemente a la creación del mundo cultural de bienes materiales, técnicos, científicos, de derecho, etc.

b) La dimensión intersubjetiva de los valores

Gevaert explica que los valores no son creaciones individuales sino que atañen a otras personas y se inscriben en una cultura concreta. En la civilización moderna, por ejemplo, el automóvil es un valor, pero no lo es para los indígenas de la Amazonía donde no hay carreteras. Para que algo tenga valor, es preciso que converja en el desarrollo del ser humano y que se integre en un conjunto cultural donde pueda interactuar con otros valores. Sin embargo, la dimensión intersubjetiva de los valores no se puede reducir exclusivamente al factor cultural, pues apelan a un *yo*, se imponen a un *yo* concreto porque están codeterminados por una realidad, y por ello posibilitan al *yo* a reconocer al otro y responder a la llamada del indigente, del pobre, del exiliado.

Un aspecto intersubjetivo del valor consiste en la necesidad de comunicarlo, es decir que es imposible apreciar a fondo un valor sin pensar que pueda serlo para otro, o ser ofrecido a los demás.

La expresión más plena del carácter intersubjetivo del valor se manifiesta en la voluntad de amar. Si el origen de los valores está en la persona humana, esta constituye el valor por excelencia⁹⁹. Imposible vivir la propia vida como valor supremo sin el impulso de ser alguien ante los demás, sin la necesidad de amar. Por eso, el carácter interpersonal de los valores se traducirá en el ofrecimiento del amor: ¿Puedo amar al otro? Cuando un ser humano se convence de que su existencia no puede ser un valor para nadie, ese día todo se quedará sin valor, todo se volverá absurdo.

⁹⁹ En esta línea de pensamiento, Cfr. QUINTÁS, Alfonso López, *El conocimiento de los valores*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1989, p. 131.

Es preciso recalcar que la voluntad no se mueve por valores abstractos, sino por invitaciones concretas y exigentes que llaman al hombre a salir de sí para reconocer al otro. La fuente de los valores no es el hombre abstracto sino el hombre concreto, encarnado, en comunión con otros seres humanos en el mundo. La dimensión interpersonal de los valores contrasta con concepciones que sugieren interpretaciones individualistas del hombre, difíciles de conciliar con la orientación fundamental hacia los demás.

c) El componente absoluto en la llamada de los valores

Si bien los valores surgen del sujeto personal, no por ello constituyen una elección arbitraria. Las realidades que las diferentes antropologías las consideran humanas, no dependen de la pura arbitrariedad, por ello, no parece posible pensar los valores sin reconocer que poseen una dimensión absoluta¹⁰⁰ que trasciende a los individuos, las sociedades y las culturas y que constituye una norma para el obrar humano.

La dimensión absoluta se distingue claramente en la apelación del prójimo. La exigencia de reconocimiento revela un carácter trans - individual y absoluto respecto a la elección libre del hombre. No una petición o una necesidad explícita de pan, bienes, ciencia, afecto. Aunque el prójimo no necesariamente lo exija, bien porque no está en condiciones para pedir, bien porque no es consciente de la condición alienante en que se encuentra, la apelación está ahí. La situación del hombre, donde quiera que se encuentre, es justa o injusta, libre u oprimida y, en ese sentido, su existencia es ya apelación.

La dimensión absoluta se refiere al motivo por el cual el hombre vive su relación con la realidad bajo el signo de los valores. Se trata de un dato originario, irreductible a cualquier otro; es un dato que ilumina todo el ámbito del obrar humano.

Para explicar esta apertura originaria a los valores, podríamos decir que la existencia es una forma de valorar, que no es un discurso teórico sobre los objetos y las realidades de este mundo, sino un posicionamiento fundamental de la existencia humana; digamos que es una sensibilidad fundamental ante los valores y gracias a la cual se formulan los numerosos juicios sobre cada valor.

En otras palabras, todo ser humano está dotado naturalmente para juzgar las cosas y la realidad teniendo en cuenta la realización del hombre. No es necesariamente una

¹⁰⁰ Absoluto se refiere a que su ser no depende de otro ser; en el caso de los valores morales, implican una obligación que depende del valor en sí. Cfr. Instituto Filosófico Reinhard Lauth, "El valor ético", <http://www.reinhardlauth.net/Instituto/Filosofia/Etica/Etica/valor.html>, 10/09/2010.

capacidad que se adquiriera a lo largo de la vida, sino que se da, en cierto modo, con la existencia humana. Donde el hombre aparece se impone una evidencia indiscutible, a saber, que hay algo que tiene sentido y valor, que hay acciones que contribuyen a la realización del hombre y otras que son incompatibles con ella.

2.1.3.2. Esferas de los valores

Los valores parecen pertenecer a determinadas esferas o ámbitos que polarizan de algún modo las dimensiones fundamentales de la vida: valores del cuerpo, del espíritu, éticos, religiosos, estéticos, y donde cada esfera es susceptible de una ulterior estructuración.

No es tarea fácil fijar un criterio objetivo de precedencia de los valores que nos permita decir cuáles son superiores y cuáles inferiores, pues existe el riesgo de caer en subjetivismos o unilateralidades. Pero un criterio puede ser el que vincula la realización del ser humano con una determinada esfera de valores. No obstante se trata de un criterio muy elástico que permite escalas de valores bastante diferentes entre sí, permite cierta convergencia en torno a grandes grupos de valores: valores vitales, valores del espíritu, valores de la persona. Veamos a continuación estos grandes grupos de valores.

Los valores vitales se inscriben en el progreso cultural que ha diversificado enormemente las necesidades naturales del hombre. Los valores vitales son aquellos que responden de algún modo a necesidades primarias del cuerpo como comer, beber o dormir, así como también a necesidades secundarias como tener una casa, una máquina de escribir o un jabón. La cultura occidental ha creado tantas necesidades que es casi imposible trazar una frontera rigurosa entre las necesidades naturales y las de un revestimiento cultural. El hombre ha empleado a menudo sus mejores energías científicas y tecnológicas para aumentar estos valores vitales y corporales.

De entre los valores éticos, se distinguen algunos subgrupos, como los relacionados con la vida y la muerte, con la verdad y la libertad y con la promoción de las personas en el amor. Los valores relacionados con la vida y la muerte constituyen la base de la convivencia humana; el reconocimiento del otro implica, en primer lugar, respetar su vida, su salud y algunas necesidades elementales que tienen que ver con el sustento y la vivienda. Los valores relacionados con la verdad y la libertad constituyen el gran patrimonio de la verdad científica, religiosa y ética, así como el clima de la verdad y sinceridad que debe reinar en las relaciones humanas. Los valores relacionados con la

promoción de las personas en el amor y la benevolencia tienen que ver directamente con las expresiones de amor en las relaciones interpersonales: la amistad, la fraternidad, el matrimonio.

Los valores religiosos se distinguen a menudo de los éticos porque se refieren a las relaciones con la Trascendencia y a sus manifestaciones culturales y comunitarias. No pretenden reconocer en primer lugar a las personas. El objetivo de los valores religiosos es presentarnos al mundo de manera cercana y familiar, vinculándolo personal y comunitariamente con lo trascendente.

La persona es el valor supremo, no la persona en abstracto, sino la persona concreta que se relaciona con los demás en el mundo. Las realidades mundanas son valores en cuanto permiten reconocer y promover a la persona humana. Y eso trasciende con mucho los valores de lo útil. Más adelante profundizaremos sobre el ser humano como valor.

¿Habremos de concluir que el hombre tiene en sí la fuente definitiva de los valores o que puede hallar en sí mismo todo lo que necesita para realizar el sentido último de su existencia? Estas conclusiones no están en la persona. A este respecto no podemos decir que el hombre disponga del sentido último de su existencia. Afirmar que al hombre no se le puede considerar un medio en sentido absoluto no significa que sea autosuficiente para alcanzar el sentido último de su existencia. La orientación de la búsqueda procede de que la persona humana no tiene el sentido de la vida solo en sí misma. El sentido depende totalmente de la relación con los demás, con el tú. El fin del hombre debe consistir en estar, de algún modo, en una relación con otro Tú.

2.1.3.3. Tensión entre las esferas de valores

Aunque los valores existen como tales por referirse a la persona humana, sin embargo, tienen objetos diversos y responden a distintas intencionalidades del sujeto humano. Los valores materiales y corporales responden sobre todo a la intención de lo útil; los valores artísticos pertenecen al orden del lenguaje y de la expresión; la intención específica de los valores éticos es reconocer y promover a las personas en el mundo; los valores religiosos expresan el sentido último del hombre, su razón de vivir y de esperar.

Por un lado se puede insistir en la relativa autonomía de las esferas de los valores. Ni los bienes de consumo ni el desarrollo científico y tecnológico van necesariamente de la mano de una elevada producción artística o de un profundo sentido religioso. Hay épocas

relativamente pobres que manifiestan un arte de gran altura. Incluso en sociedades científica y tecnológicamente poco desarrolladas puede haber un alto sentido de la personalidad.

Hay una gran interdependencia de las esferas de valores. Cuando hay mucha pobreza es imposible que se desarrolle la cultura científica, artística o literaria. Antes que estudiar hay que comer. Pero, además, no es posible lograr en este mundo cierto grado de bienestar sin un determinado nivel de formación y de ciencia. Es imposible reconocer a las personas si no se dispone de medios materiales y culturales suficientes: los valores religiosos exigen el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre.

La interdependencia y la relativa autonomía de las esferas de los valores implica que se desarrollan de manera desigual. Las escalas de valores son distintas en las diferentes culturas. La cultura europea del S. XX ha desarrollado enormemente los valores corporales y materiales y ha dado mucha importancia a la participación de todos en la cultura. Algunos sectores de valores, como los relativos con la libertad y la justicia, en ocasiones, han sido más atendidos, así como los vinculados a los derechos fundamentales del hombre. En cambio, otros valores, han sido menos desarrollados, por ejemplo los interpersonales, los estéticos y los religiosos que, sin embargo, han sido más considerados en otras culturas o épocas.

Teóricamente nunca se llegarán a unificar las escalas de valores. En la práctica es preciso reconocer su insuperable pluralismo y las posibilidades que abren a las distintas maneras de realización del ser humano. Todo hombre debe buscar una síntesis entre las diversas esferas en sus opciones y prácticas vitales¹⁰¹.

2.2. DAR VALOR AL OTRO

Vamos a la parte medular de este capítulo, que consiste en comprender y explicar el sentido con que entendemos el *valorar al otro*, o *ver al otro como valioso*. Ahora bien, si hemos visto que los valores –particularmente los morales– son ciertas cualidades que permiten estimar las diferentes realidades conforme desarrollan lo humano, nos debemos

¹⁰¹ Cfr. GEVAERT, Joseph, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005, pp. 184 – 202.

preguntar por aquella cualidad en virtud de la cual podemos valorar al otro por sí mismo, independientemente de su condición social, estética, académica, etc.

En sus investigaciones sobre los valores, cuando expone el valor absoluto de la personas, Adela Cortina habla de las personas como realmente inestimables y se remite a la *dignidad* como aquella cualidad fundamental que caracteriza al ser humano como valioso, dándole el carácter de absoluto. De esta manera, la valoración del otro entendemos como considerar la dignidad del otro¹⁰².

A continuación expondremos tres formulaciones sobre la dignidad. Una primera que considera la dignidad en el contexto de la modernidad, la segunda, a partir de la *Fundamentación metafísica de las costumbres* de Kant; una tercera, considera la dignidad en el horizonte de la Teoría Evolutiva.

2.2.1. Un concepto de dignidad a partir de la modernidad

Para exponer esta primera aproximación a un concepto de dignidad, seguiremos las reflexiones de Antonio Pelé sobre la dignidad. El ámbito desde el que parte su estudio surge de las discusiones sobre la indignidad de ciertas condiciones que afectan a personas o colectivos. Concretamente se refiere a los debates en torno a la eutanasia, la clonación, los minusválidos mentales, el aborto, el derecho a un alojamiento decente, etc. Estas situaciones implicarían un rechazo a la degradación del valor absoluto de la persona y la necesidad de respetar la dignidad del otro¹⁰³. De su estudio nos interesa el recorrido del concepto de dignidad desde la pre-modernidad.

En la época pre-moderna, la dignidad derivaba del supuesto de que el hombre era creado directamente por Dios, a su imagen y semejanza. En este sentido, el hombre era el único ser valioso puesto que había recibido de Dios el poder para ejercer su dominio sobre la creación y perfeccionar su pensamiento.

En la Modernidad, se reformula el concepto de dignidad. Deriva de la naturaleza humana desvinculada de un origen divino, de manera que se fundamenta en las propias capacidades humanas, y preservando un antropocentrismo que, en sí mismo, le hacía al hombre superior a otras especies. A esta reformulación del concepto se ha integrado además el hecho de que el hombre es un fin en sí mismo, debiendo ser tratado como tal y

¹⁰² Cfr. CORTINA, A., *Ética civil y religión*, Madrid, PPC, 1995, pp. 90 – 92.

¹⁰³ Cfr. LEWIS, Carl, *La abolición del Hombre*, Barcelona, Ed. Andrés Bello, 2000, p. 60.

no como medio. Esta formulación de la dignidad implicará en el ámbito jurídico la aparición de los derechos humanos. De esta manera, la dignidad humana tendrá un alcance vertical (la superioridad de los seres humanos sobre los animales) y también un alcance horizontal: la igualdad de los seres humanos entre sí, independientemente de su lugar en la sociedad. Pelé aclara que si bien se pueden encontrar precedentes de la igualdad del género humano en la pre-modernidad, tales precedentes admitían una organización social caracterizada por la desigualdad, donde la dignidad y el valor de cada uno dependía de su rol y rango en la sociedad.

Al considerar la dignidad como la igualdad de los miembros del género humano, se deduce la necesidad de un trato mutuo respetuoso, garantizado por herramientas jurídicas, como los derechos humanos. El concepto moderno de dignidad humana recupera los rasgos pre-modernos del concepto y los seculariza, de manera que el individuo es valioso en sí y no por su parentesco divino. Introduciendo además el hecho que, de la igual dignidad deriva una igualdad jurídica y política de los individuos a pesar de sus posiciones sociales y desigualdades naturales.

Tanto la versión moderna como la pre-moderna, a pesar de sus diferencias, otorgan un valor absoluto y una excelencia al ser humano, independientemente de la argumentación empleada. Desde la pre-modernidad, el ser humano es un ser excelente y superior porque ha sido creado por Dios. Desde la Modernidad, la excelencia del ser humano deriva de su única naturaleza humana, desvinculada de un parentesco divino, llegando a otorgarse a sí mismo la dignidad. Pues la naturaleza humana sería suficiente para otorgar un valor supremo al individuo, anterior inclusive al orden jurídico del Estado de Derecho.

A este concepto moderno de dignidad, Pelé propone algunas observaciones. Al decir que el ser humano es digno, señala que se le atribuye un valor intrínseco, es decir ontológico e insustituible. Dicho concepto se fundamenta en una ontología del absoluto. Esto quiere decir que el hombre es digno por su misma condición, sin que su reconocimiento precise demostración. Por otra parte, Pelé indica que en cuanto definición moderna, el ateísmo despoja de fundamentación a la idea de dignidad humana. Nietzsche y Marx, por ejemplo, caracterizan la dignidad como algo a ser construido, y no como algo que debe ser respetado. Esta observación se conecta con otras ideas que subrayan la situación moderna del individuo: la pérdida del horizonte a la hora de definirlo, la ruptura ontológica o la soledad del sujeto moderno.

Ante este vacío a la hora de definir al individuo moderno, Pelé insiste en que el concepto moderno de dignidad, al otorgar el mismo valor a todos los individuos por ser humanos, rompe con los fundamentos pre-modernos de la dignidad. Si en períodos anteriores a la Modernidad, la dignidad del individuo no era la misma para todos porque derivaba de su filiación, origen, posición social o política, el individuo podía sentir e identificar su valor y excelencia por la pertenencia a una élite. Estos sentimientos como el valor en la Antigüedad y el honor en la Edad-Media, impulsaban al individuo a demostrar su excelencia y a buscar el reconocimiento de la comunidad. Pelé aclara que al referirse a un cierto vacío de la dignidad humana, quiere decir que en la Modernidad, la dignidad humana parece carecer de aquel fundamento emocional, es decir de aquellos sentimientos que al individuo pre-moderno le permitían sentir su identidad.

Pelé aclara también que el vacío relativo al concepto de dignidad humana puede aludir a una dificultad en la aprehensión del concepto, al desarraigar sus elementos constitutivos como razón, autonomía, sociabilidad, sensibilidad, etc., de cualquier trasfondo religioso. Con todo, este desarraigo se fundamenta en una perspectiva humanista del ser humano, cuya dignidad deriva del valor atribuido a su razón, autonomía, emancipación de roles sociales impuestos, etc. Con todo, si bien en la Modernidad, la excelencia del hombre deviene por el solo hecho de pertenecer a la especie humana, la invocación de la dignidad como valor universal no explica la manera de practicar el respeto mutuo inclusivo.

Otro vacío que descubre Pelé en la concepción moderna de la dignidad humana, radica en que al no apoyarse en ningún sentimiento, como lo hacía en la pre-modernidad, ella misma es asumida como sentimiento, en tanto respeto que las personas sienten hacia sí mismas por ser seres humanos.

Pelé cuestiona la fundamentación moderna de dignidad justificada únicamente en los rasgos humanos, pues buscaría justificar el Estado de Derecho, que considera a los individuos como ciudadanos con iguales derechos y deberes. Pelé cae en cuenta de la poca relevancia práctica del concepto moderno de dignidad. Pues si el ser humano poseería un valor absoluto derivado de su naturaleza humana, no se justifican las numerosas situaciones de degradación y vulneración de la dignidad de los individuos¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Cfr. PELÉ, Antonio, “Una aproximación al concepto de dignidad humana”, en: *Universitas: revista de filosofía, derecho y política*, n° 1 (2004) 9 – 13, PDF, www.revistauniversitas.org, 12/08/2010.

Para la salida de este problema, Pelé propone concebir la dignidad humana como un concepto entre el ser y el deber ser.

Considerando que la igualdad y libertad naturales de los hombres, no son la descripción de un hecho, sino la descripción de un deber. Esta conversión es posible si se considera que los seres humanos nacen libres e iguales por naturaleza, es decir, según su naturaleza ideal, elevada a criterio supremo que distingue lo que se debe y no hacer. Por otro lado, este concepto de *dignidad* no indica de modo inmediato un derecho humano específico, sino que contiene la fundamentación de lo que puede ser considerado como derecho humano en general. Lo que con él se nombra es algo más originario que lo expresado por medio del término derecho humano. A la vez, no tiene la misma operatividad que aquel. Afirmar que la dignidad del hombre es inviolable aclara esto de modo inmediato. La dignidad del hombre no puede o no debe ser violada¹⁰⁵.

2.2.2. La dignidad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

En el segundo capítulo de *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant se pregunta por los fundamentos de la moral, es decir, por el motivo que lleva a la voluntad a determinarse por la realización del deber. Puesto que este motivo no puede buscarse en los actos de la experiencia cotidiana, por ser contingentes y variables, será buscado en la razón pura práctica, de manera que pueda universalizarse a todos los seres racionales. Al adentrarse en el mundo de la razón, como instancia decisiva que imprime en la voluntad la determinación para la realización del deber, es donde se refiere a la *dignidad*.

Kant emplea una categoría que la entendemos como *medios-fines* por medio de la cual explica el motivo último que lleva a la voluntad a realizar el deber. Es además, una categoría clave para comprender el concepto de dignidad que Kant propone en la *Metafísica de las costumbres*. Nos acercaremos a este concepto en tres momentos: en primer lugar expondremos lo que Kant entiende por imperativos hipotéticos (medios) y categóricos (fines) que llevan a la realización del deber. Luego, explicitaremos el reino de los fines, donde explicita que el hombre es el fin de la acción moral, no solo los imperativos categóricos. En tercer lugar, la explicación de la dignidad en el mundo de los fines.

En primer lugar, Kant parte del hecho general de que todos los seres se mueven por leyes. De manera que los hombres actúan por leyes morales. La razón es la que determina

¹⁰⁵ Íbid. p. 11.

esas leyes y la voluntad las lleva a cabo, de manera que la voluntad es la razón práctica. Ahora bien, la voluntad hace caso de las leyes de la razón, que es objetiva, de manera que el mandamiento se conoce como imperativo. Puesto que la razón no es el único fundamento de la voluntad, entonces, también es subjetiva. Los imperativos pueden ser hipotéticos o categóricos. Los primeros cuando la acción que se representa a ser realizada, podría ser un medio para conseguir algún fin. Pero los imperativos categóricos son las representaciones de una moral intachable. De esto se desprenden acciones que son medios y otros deberes que son útiles buenos en sí mismos. Son los apodícticos. Ahora bien, los imperativos pueden desglosarse: las reglas de la habilidad; consejos de la sagacidad, mandatos de la moralidad (leyes). Los categóricos son buenos en sí mismos y por sí mismos. Un imperativo categórico moral, consiste en la máxima del tipo: “obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza”.¹⁰⁶ Para Kant, la razón pura práctica es la única instancia desde donde se puede formular el imperativo categórico de manera universal, es decir con aplicación para todos los seres racionales. Si fuese un imperativo fundamentado en la experiencia, no podría aplicarse universalmente. Por ello afirma que “hay que poder querer que una máxima de nuestra acción se convierta en ley universal”¹⁰⁷. En este sentido, el deber puede solamente expresarse en imperativos categóricos.

Ahora bien, Kant entiende por *fin* aquello que sirve a la voluntad como fundamento objetivo de su autodeterminación, y debe valer igualmente para todos los seres racionales. En cambio, el fundamento de la posibilidad de la acción cuyo efecto es el fin se denomina medio. En este sentido, no solamente la razón, sino el ser racional es el fundamento del imperativo categórico, porque es fin y no medio. De esta distinción, Kant establece el valor absoluto del hombre.

Ahora pasamos al segundo momento, previa exposición de la dignidad, donde explica que el ser racional es el fin en sí mismo. Para Kant, todo ser racional debe considerarse legislador universal para juzgarse a sí mismo y sus acciones. Desde este punto de vista, conduce al concepto *reino de los fines*. Así Kant entiende al enlace sistemático de distintos seres racionales mediante leyes comunes. Pero puesto que las leyes determinan los fines según su validez universal, resulta que, si prescindimos de las diferencias personales entre los seres racionales así como de todo contenido de sus fines privados, es

¹⁰⁶ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785, PDF, www.philosophia.cl, 17/08/2010, 2ª parte, p. 12.

¹⁰⁷ Ídem.

posible pensar una totalidad de los fines (tanto de los seres racionales como de los fines en sí, como también de los propios fines que cada cual puede proponerse) en un enlace sistemático, es decir, un reino de los fines posible según los ya citados principios.

Un ser racional pertenece como miembro al reino de los fines cuando forma parte de él como legislador universal, pero también cuando se halla sujeto a las leyes. Pertenece al reino como jefe cuando, como legislador, no está sometido a la voluntad de otro. El ser racional debe considerarse siempre legislador en un reino de fines posibles gracias a la libertad de la voluntad, ya sea como miembro, ya sea como jefe. Mas si ocupa este segundo puesto, no puede ser sólo por la máxima de su voluntad, sino sólo si es un ser totalmente independiente, sin que la capacidad adecuada a su voluntad posea necesidades ni limitaciones.

Kant define la moralidad en relación a toda acción subordinada a la legislación que hace posible un reino de los fines. Pero esa legislación debe hallarse en todo ser racional y ha de poder originarse en su voluntad, cuyo principio es el de hacer toda acción regida por una máxima que pueda ser ley universal y, por tanto, que la voluntad, por su máxima, pueda considerarse a sí misma, al mismo tiempo, universalmente legisladora. Si las máximas no son, por su propia naturaleza, necesariamente conformes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según el mismo principio, se llama constricción práctica, es decir, deber. El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines, pero sí a todo miembro y a todos en igual medida. La necesidad práctica de obrar según ese principio, es decir, el deber, no descansa en sentimientos, impulsos e inclinaciones, sino sólo en la relación de los seres racionales entre sí, relación en que la voluntad de un ser racional debe considerarse al mismo tiempo legisladora, pues si no podría pensarse como fin en sí mismo.

Por último, entramos a entender el mundo de la dignidad, como algo inherente al ser humano y que le permite actuar con libertad. Por la idea de la dignidad, un ser racional no obedece otra ley que aquella que él se da a sí mismo, pues en el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad. Las inclinaciones y necesidades del hombre tienen un precio comercial; lo que, sin suponer una necesidad, se adecua a cierto gusto, es decir, a una satisfacción producida por el simple juego de nuestras facultades sin fin alguno, tiene un precio de afecto; pero aquello que constituye la condición para que algo

sea un fin en sí mismo no tiene un valor meramente relativo o precio, sino que tiene un valor interno, es decir, dignidad.

La moralidad es aquella condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, puesto que sólo por ella es posible ser miembro legislador en un reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad en cuanto que es capaz de moralidad son lo único que posee dignidad. La habilidad y la ambición en el trabajo tienen un precio comercial; la gracia, la imaginación viva, el ingenio, tienen un precio de afecto; en cambio, la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior. Igual que el arte, la naturaleza no contiene nada que pueda sustituirla caso de faltar, pues su valor no consiste en los efectos que de ella brotan ni en el provecho y utilidad que proporcionan, sino en los sentimientos morales, es decir, en las máximas de la voluntad dispuestas a manifestarse en acciones de este tipo aunque no se vean favorecidas por el éxito.

Esas acciones no necesitan que las recomiende ninguna disposición o gusto subjetivo para considerarlas con inmediata satisfacción, ni necesitan de ninguna tendencia o sentimiento inmediatos. Representan a la voluntad que las realiza como objeto de respeto absoluto, pues no hace falta más que la razón para imponer dichos actos a la voluntad sin necesidad de adularla, algo que, en el terreno de los deberes, sería una contradicción. Esta apreciación da a conocer, por tanto, el valor de dignidad que tiene tal modo de pensar y lo aleja infinitamente de todo precio, con el cual ni siquiera puede ponerse en comparación sin menoscabar, por así decir, la santidad del mismo.

Pero ¿qué es lo que justifica tan altas pretensiones de los sentimientos morales buenos o de la virtud? Nada menos que la participación del ser racional en la legislación universal, haciéndole por ello apto para ser miembro de un reino posible de fines (al que por su propia naturaleza estaba ya destinado) como fin en sí mismo y, por consiguiente, como legislador en dicho reino, como libre con respecto a todas las leyes naturales y obedeciendo sólo a aquellas que da él mismo y por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal (a la que, al mismo tiempo, él mismo se somete), pues nada tiene más valor que el que determina la ley. Precisamente por eso la legislación misma, que determina todo valor, debe poseer una dignidad, o sea, un valor incondicionado, incomparable, para el cual sólo la palabra respeto ofrece la expresión

conveniente de la estimación que un ser racional ha de tributarle. La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional¹⁰⁸.

2.2.3. La dignidad humana en la perspectiva de la Teoría de la Evolución

Vamos a proponer la exposición sobre la dignidad humana que elabora Francis Fukuyama en su obra *El fin del hombre*. Nos parece importante su aporte porque sitúa la dignidad en el horizonte de la ciencia, específicamente, la Teoría de la evolución. Para exponer su definición de dignidad, describe aquello que considera específicamente humano, así como las diferentes posturas surgidas de la reflexión científica acerca de la dignidad. Una vez que ha redefinido la dignidad, muestra los alcances de su definición.

2.2.3.1. Factor X

La exigencia del reconocimiento de la igualdad de los seres humanos implica que, al despojar a una persona de todas las características contingentes y accidentales, perdura en ella cierta cualidad humana esencial que merece un grado mínimo de respeto. Fukuyama la denomina *Factor X*; el resto de cualidades humanas, como el color de la piel, el físico, etc., son características no esenciales. Es en virtud de este Factor X que concedemos a los seres humanos derechos humanos, políticos y respetamos su vida.

En las diversas culturas y sociedades democráticas, el Factor X ha jugado un papel esencial a lo largo de la historia. En la antigüedad, este Factor estaba restringido a ciertos grupos sociales y determinaba la estratificación social. En la actualidad, este factor procura encerrar a todas las personas, pues procura tomar en cuenta las características fundamentales del ser humano y excluir las que no lo son. Por tanto es imprescindible dibujar el origen y las características de este factor que nos hace distintos del resto de criaturas.

En el Mensaje del Papa Juan Pablo II a la Pontificia Academia de Ciencias, el Factor X se puede identificar con el alma espiritual, que proviene directamente de Dios y en virtud de la cual los seres humanos, en su totalidad, poseen dignidad; es decir, se hacen acreedores a un respeto mayor que el merecido a otras criaturas¹⁰⁹.

¹⁰⁸ Cfr. *Ibid.* pp. 5 – 19.

¹⁰⁹ “En virtud de su alma espiritual, toda la persona, incluyendo su cuerpo, posee esa dignidad. Pío XII había destacado este punto esencial: el cuerpo humano tiene su origen en la materia viva que existe antes que él,

Sin embargo, para quienes no creen en Dios, el Factor X consiste en la capacidad de elección moral, es decir, que si bien los seres humanos poseen características que pueden variar de un sujeto a otro (color de cabello, intelecto, capacidad de trabajo), todos son capaces de actuar o no actuar conforme la ley moral¹¹⁰.

Desde el punto de vista de las ciencias, algunos científicos podrían decir que el proceso moral de elección humana, es más complejo que el de los seres animales pero que en el fondo es el mismo. Ni siquiera Kant lo demuestra, sino que afirma que es un postulado de la razón pura práctica sobre la naturaleza de la moralidad, un postulado que un científico empírico no lo aceptaría con facilidad.

2.2.3.2. Hacernos con el poder

Pero el problema planteado por las ciencias humanas es más profundo porque cuestiona la idea de esencia humana, de eternidad de la especie, o el carácter inmutable de lo que denominamos comportamiento típico de la especie. Para Darwin, la naturaleza humana es como una fotografía instantánea de la especie en un momento concreto del tiempo evolutivo, de manera que la esencia de una especie será una consecuencia accidental de un proceso evolutivo aleatorio. Así entendida la naturaleza humana, implicaría que no tiene una validez especial a la hora de ser el sustento para establecer valores o principios morales, porque es históricamente contingente. Resultaría insuficiente basar algo tan importante como los derechos humanos en tal contingencia. Frente a este panorama, hay algunos que se preguntan si lo mejor no sería hacerse con el poder para mejorar la especie, pues al usar fármacos y medicinas ya se modifican las características humanas y no se ve moralmente inadecuado.

Fukuyama profundiza sobre la posibilidad de abandonar la idea de un Factor X, o la idea de esencia humana que une a todos los hombres y, en su lugar, asumir el concepto de

pero el alma espiritual es creada inmediatamente por Dios”. Cfr. *Mensaje de su Santidad Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, Vaticano, 22 de octubre de 1996, n.º. 5 y 6. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_sp.html, 19/10/2010.

¹¹⁰ “Los seres humanos tenían dignidad porque eran los únicos que poseían el libre albedrío, no la mera ilusión subjetiva del libre albedrío, sino la capacidad real de trascender el determinismo natural y las reglas normales de la causalidad. Es la existencia del libre albedrío lo que conduce a la célebre conclusión de Kant de que los seres humanos han de ser siempre tratados como fines, no como medios”. FUKUYAMA, Francis, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Madrid, Suma de Letras, S.L., 2003, p. 245.

una igualdad humana universal, en la que están comprometidos los detractores de la idea de esencia humana. Reconoce que las consecuencias de asumir esta posición son variadas.

Fukuyama cita a Hull, por ejemplo, que afirma que no necesitamos ser todos iguales para tener derechos, pero que sí necesitamos ser iguales en cierto aspecto fundamental para tener *los mismos* derechos. Le preocupa, por ejemplo el hecho de que el fundamentar los derechos humanos en la naturaleza humana pueda estigmatizar a los homosexuales, pues su orientación sexual se aparta de la norma heterosexual. Sin embargo la única base sobre la cual se puede defender la igualdad de los derechos de los gays, consiste en afirmar que son personas en otro aspecto, aún más esencial que su sexualidad. Si no hubiese este otro elemento común, no habría razón para no discriminarlos.

Recuerda que Nietzsche fue clarividente al comprender las consecuencias que podría acarrear el avance de las ciencias naturales y el abandono del concepto de dignidad humana¹¹¹. Cayó en cuenta que al no poder mantener la línea roja en torno al conjunto de la humanidad, el camino quedaría expedito para el regreso a un orden social mucho más jerarquizado. Si hay gradaciones entre lo humano y lo no humano también las hay dentro de lo humano. Los fuertes se verían liberados de las restricciones impuestas por creencias en Dios o en la naturaleza. Por otro lado, la humanidad exigiría salud y seguridad como los únicos bienes, pues las metas de antaño ahora carecerían de valor.

Con su reflexión, Fukuyama configura el pensamiento de que mientras la idea de dignidad humana persista, la idea de que la discapacidad puede ser un motivo de exclusión de los derechos, genera gran rechazo. Hace notar que desligado de sus orígenes kantianos o cristianos, el concepto de igualdad es defendido como una suerte de dogma religioso inclusive por los científicos naturales más materialistas. Esta idea de dignidad persistiría, posiblemente por fuerza de la costumbre y porque la humanidad ha quedado prevenida por hechos como el nazismo, por ejemplo, que negó la dignidad humana a un determinado grupo de seres humanos. Señala también que a pesar de haber caído el consenso sobre los valores religiosos tradicionales, el orden moral se ha mantenido en Occidente, pues proviene del interior de la propia naturaleza humana y no ha de ser impuesto por la cultura.

Fukuyama reflexiona sobre los efectos en la dignidad humana que tendría la aparición de una clase genética superior. Si ahora los jóvenes brillantes y triunfadores se consideran afortunados al poseer ciertas características, normalmente se muestran compasivos con los que menos tienen; de haber selección genética, se llegarían a

¹¹¹ Cfr. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1997, p. 130.

considerar criaturas distintas, deviniendo una nueva aristocracia, no basada en la convicción, sino en la naturaleza.

Aristóteles, en el Capítulo 2 del libro 1 de la *Política*, afirmaba que la esclavitud estaría justificada naturalmente si existiesen individuos con naturaleza de esclavos¹¹². A partir de su discurso, no está claro si cree que tales individuos existen; en todo caso, la esclavitud propiamente dicha es casi siempre convencional. En el otro extremo, los nobles piensan que, más que de la virtud adquirida, su nobleza procede de la naturaleza y que la pueden transmitir a sus hijos. Para Aristóteles, eso intenta la naturaleza aunque no siempre lo consigue¹¹³.

Fukuyama se pregunta, entonces, por la conveniencia de hacerse con el poder, para dar a nuestros hijos ventajas genéticas y corregir el defecto de la igualdad natural.

En la búsqueda de la igualdad genética, Fukuyama reflexiona sobre lo que sucedería si las sociedades democráticas buscasen una sociedad genéticamente más igualitaria. En el ámbito político, podría llevar a enfrentamientos reales. Difícilmente nuestras sociedades aceptarían la desigualdad genética. Por esta posibilidad, las sociedades bien podrían emplear la tecnología genética para mejorar las características destinadas a la formación de una nueva élite, o bien podría emplearla para elevar el nivel general.

En este panorama, Fukuyama hace notar que algunos sectores de izquierda se oponen a lo relativo a la clonación humana o a la ingeniería genética, pues consideran irrelevante la herencia a favor de los resultados sociales. Debería demostrarse que la carga genética es importante a la hora de determinar los avances sociales. Con todo, muestra que hay también sectores de izquierda que se pronuncian a favor de la modificación genética.

Fukuyama no llega a definirse sobre si conviene o no hacerse con el poder. Intentará más bien ver cuál posición, la igualdad o la desigualdad genética, tiene posibilidades de hacerse realidad, pero reconoce que en cualquier caso, no es difícil pensar que la posibilidad de la desigualdad genética se convierta en una de las principales controversias políticas del siglo XXI.

2.2.3.3. Redefinición del concepto de dignidad humana

Ante la negación de un concepto de dignidad humana –algo único en la humanidad que da derecho a todos los miembros de la especie a una condición moral superior a la del

¹¹² Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Medellín, Editorial Cometa de Papel, 1998, p. 10.

¹¹³ Cfr. *Íbid.* p. 12.

resto del mundo natural- Fukuyama cae en cuenta que se transita un sendero peligroso. Por ello intentará un concepto de dignidad humana compatible con las ciencias modernas pero que, a la vez, haga justicia a la especificidad humana.

Como es sabido, la Iglesia Católica de fines del siglo XX aceptó la Teoría de la Evolución, es decir, implícitamente aceptaba la teoría de que el hombre desciende de animales no humanos¹¹⁴. También recuerda que en algún momento de este proceso evolutivo que dio lugar al hombre, se produjo un *salto ontológico*, de manera que el alma espiritual es algo creado directamente por Dios y por consiguiente las teorías de la evolución que consideran que la mente surgió de las fuerzas naturales, o como fruto de un mero epifenómeno de ella, son incompatibles con la verdad del hombre y “no pueden fundar la dignidad de la persona”¹¹⁵.

Con esto el Papa indica que en el proceso de los cinco millones de años, se nos insertó un alma de modo que continúa siendo un misterio. Las ciencias pueden seguir el correlato material de este proceso pero no pueden explicar ni el origen ni lo que es el alma. Y aunque muchos científicos se mofen, el Papa ha indicado un punto débil de la teoría evolutiva. Las ciencias naturales modernas han explicado bastante menos sobre el significado de la humanidad de lo que los muchos científicos piensan.

a) Partes y todos

Para muchos darwinistas, el cerebro se desarrolló aleatoriamente a partir de procesos neuronales simples que se fueron haciendo más complejos en función de las condiciones de su entorno. El problema de esta afirmación consiste en la metodología reduccionista para comprender los sistemas complejos, en particular los biológicos. Si bien el reduccionismo explica muchos fenómenos de la física, pues verifica que los procesos simples explican los complejos, no explica hechos biológicos o de comportamiento, porque corresponden a sistemas más complejos e impredecibles¹¹⁶. Por este motivo, la ciencia ha planteado el campo de los sistemas adaptativos complejos, o no lineales, que intentan reproducir un modelo de surgimiento de la complejidad. Este enfoque es, en cierto modo lo contrario al reduccionismo. Demuestra que si bien el origen de los todos puede localizarse

¹¹⁴ Cfr. *Mensaje de su Santidad Juan Pablo II a la Academia Pontificia de Ciencias*, n° 5.

¹¹⁵ Ídem.

¹¹⁶ El comportamiento de un pájaro, por ejemplo no se explica a partir de normas simples sino que emerge de la interacción con el grupo y el mismo comportamiento del grupo emerge de la interacción de sus miembros. *El fin del hombre*, p. 263.

en sus partes antecedentes más simples, no existe un modelo predicativo simple que nos permita ir desde las partes a las conductas emergentes de los todos. Al no ser lineales pueden ser en extremo sensibles a diferencias leves en las condiciones de partida y, por lo tanto, parecer caóticas aún cuando su comportamiento sea determinista. Con esto se quiere decir que no todo en la ciencia se puede explicar por la reducción a leyes más simples, de manera que la predicción se hace extremadamente compleja. Y el comportamiento humano es extremadamente complejo. Por ello los investigadores de este campo han creado lo que se denomina modelos de sistemas complejos basados en agentes y los han aplicado a una amplia variedad de campos, desde la biología molecular hasta la guerra. Tales modelos nos pueden decir que ciertos sistemas son intrínsecamente caóticos e impredecibles, o que las predicciones dependen de un conocimiento preciso de inicio que no disponemos. El nivel más alto, por tanto, debe ser entendido mediante una metodología adecuada a su radio de complejidad. Por ejemplo si aplicamos esto al hombre, la capacidad de participar en la política es algo propio del hombre, pero que se ha puesto en tela de juicio. Se ha verificado que ciertos grupos de macacos tienen comportamientos políticos no transmitidos genéticamente, por tanto el comportamiento político no es exclusivamente humano. Aristóteles al afirmar que el hombre es un animal político, lo hizo en el contexto de la existencia de leyes y de un estado. Pero en el origen el hombre no vivía de esta manera, por tanto no se puede afirmar que sea político por naturaleza. Pues la política surge por el lenguaje y la sociabilidad humana; surge por otro motivo pero que no se puede reducir ni al lenguaje ni a la sociabilidad humana.

b) Conciencia

La incapacidad de la ciencia reduccionista se hace más evidente en la cuestión de la conciencia humana, es decir los estados mentales subjetivos, pensamientos, imágenes, etc. En este sentido, la ciencia ha profundizado tanto en el campo de las neurociencias como en el de la inteligencia artificial, de manera que se ha llegado a preguntar si con el tiempo las máquinas con inteligencia artificial estarían tan desarrolladas que llegaran a tener consciencia y, por tanto, llegaran a tener derechos. Si bien esta idea es prácticamente imposible de realizarse, el problema atraviesa por la condición ontológica de la consciencia. Los estudios demuestran que los estados mentales subjetivos, si bien se

originan mediante procesos biológicos materiales, parecen ser de un orden no material distinto de los otros fenómenos.

El temor a enfrentar un dualismo ha llevado a muchos científicos a conclusiones sin sentido. En esta línea, Fukuyama menciona a Daniel Dennett, que viene a decir que la consciencia es un subproducto de operaciones que puede realizar cierto tipo de computadora y que, si creemos que hay algo más, tenemos una visión errónea y anticuada de la consciencia¹¹⁷. Esta afirmación sería posible si negáramos lo que entendemos normalmente por consciencia, es decir sensaciones subjetivas.

Hay autores que niegan la consciencia indicando que el cerebro es como un ordenador extremadamente complejo que puede identificarse a partir de sus características externas. En caso de que las máquinas adquirieran consciencia, plantearían una serie de problemas a la hora de definir la dignidad humana, pues se demostraría de manera concluyente que los seres humanos no son en esencia más que complejas máquinas que pueden fabricarse con sílice y con transistores con la misma facilidad que con carbono y neuronas.

No parece imposible que las máquinas lleguen a duplicar la inteligencia humana, pero el problema radica en que no se ve posible que lleguen a adquirir emociones humanas. El problema no es tanto que no se comprenda lo que son ontológicamente las emociones, sino que nadie comprende como cobraron existencia en la biología humana. Desde el punto de vista evolutivo, su existencia no tiene razón de ser. Robert Wright nos lleva a la extraña conclusión de que lo más importante para nosotros, humanos, no tiene finalidad aparente, pues la diferente gama de emociones da lugar a nuestras metas, propósitos, necesidades, deseos, etc., de ahí que constituya la fuente de los valores humanos¹¹⁸.

Vemos así que son muchos los elementos agrupados bajo la consciencia que ayudan a definir la especificidad humana, pero las ciencias naturales actuales no los explican por completo. No basta afirmar que la consciencia, la cultura o el lenguaje poseen algunos animales, pues su consciencia no aúna la razón, el lenguaje, las emociones o la elección

¹¹⁷ Cfr. DENNETT, Daniel, *La consciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Paidós Ibérica, 1995, p. 210.

¹¹⁸ El teórico político Robert Mc Shea demuestra que ante dos criaturas, un león con sentimientos humanos, o un hombre aparentemente normal pero con sentimientos de león, preferiríamos al león para entablar amistad, como sucede en la mayoría de cuentos infantiles. También coloca otros ejemplos, como el de que, a pesar de su comportamiento aparentemente sin emociones, el Sr. Spock de Star Treck, parece esconder una gran humanidad, mientras que si no la poseyera, sería difícil sufrir su desaparición. Cfr. McSHEA, Robert, *Morality and Human Nature: A New Route to Ethical Theory*, Temple University Press, Filadelfia, 1990, p. 77, citado en *El fin del hombre*, pp. 272 – 273.

moral, ni son capaces de generar la religión, el arte o la política. Todos los predecesores humanos o las circunstancias materiales que originaron al hombre, no son suficientes para explicar el todo humano. Por otro lado, aunque la semejanza del genoma humano con el del chimpancé llega al 98%, la diferencia es invaluable, pues en los sistemas emergentes, las pequeñas diferencias acarrearán inmensos cambios cualitativos.

Así que no es necesario estar de acuerdo con el Papa para darse cuenta que en algún momento de la historia de la evolución se produjo un importante cambio cualitativo, si no ontológico. Es este salto cualitativo de las partes al todo el que ha de constituir la base de la dignidad humana, no obstante no se lo pueda explicar del todo. Esto no quiere decir que no se lo llegue a descubrir un día. Para Searle, las dificultades actuales para comprender la consciencia no requieren que adoptemos una ontología dualista o que abandonemos el marco científico de la causalidad material. Tampoco puede hacernos recurrir a Dios para explicar su aparición, pero tampoco quiere decir que la neguemos.

2.2.3.4. ¿Por qué luchar?

Si aquello que nos confiere dignidad y una condición superior a otras criaturas vivientes se relaciona con el hecho de que somos complejos, en lugar de una suma de partes simples, entonces no tenemos una respuesta fácil a la pregunta por el Factor X. No se reduce a elección moral, razón, lenguaje, sociabilidad, sensibilidad, emociones, consciencia, etc. Lo conforman todas estas cualidades combinadas en un todo humano. Cada miembro de la raza humana posee una dotación genética que le permite convertirse en un todo humano; una dotación que distingue a un hombre de otras criaturas.

Ninguna de las cualidades mencionadas que contribuyen a la dignidad puede existir sin las demás. La elección moral, por ejemplo no puede existir sin la razón y sin emociones o la consciencia. Esta prolongada disertación sobre la dignidad humana pretende responder a la pregunta ¿Qué queremos proteger de los futuros avances en biotecnología? La respuesta es que queremos proteger al conjunto íntegro de nuestra naturaleza, compleja y evolucionada, contra cualquier intento de auto modificación. No deseamos que se alteren la unidad o la continuidad de la naturaleza humana y, por lo tanto, los derechos que se basan en ella.

Si el factor X está relacionado con la complejidad humana de las interacciones de los diferentes elementos, entonces no podemos pensar que la biotecnología quiera

minimizarlos a simples categorías como el dolor, la autonomía, etc. La biotecnología podrá aliviar el dolor, hacer que un niño sea más tratable, por ejemplo, pero a expensas de ciertas cualidades inefables humanas como el genio, la ambición o la pura diversidad. Es nuestra capacidad de experimentar las emociones, buenas o malas, lo que nos vincula potencialmente a los demás seres humanos, vivos o muertos.

Muchos investigadores nos van a decir que es casi imposible efectuar las recombinaciones de ADN para modificar la naturaleza humana, de manera que no hay por qué preocuparse, por ello, si el concepto de dignidad se basa en la gama de emociones normales, ya estaríamos modificándolas al emplear fármacos para reducir sus efectos, a cambio de objetivos utilitarios como la salud y la convivencia. Claro que los fármacos no producen efectos hereditarios, como lo haría la ingeniería genética, pero ponen de manifiesto cuestiones importantes relativas al significado de la dignidad humana y son un preludio de lo que ha de venir.

2.2.3.5. ¿Cuándo nos convertimos en humanos?

Las mayores controversias éticas suscitadas por la biotecnología no se centrarán tanto por la amenaza a la dignidad de los humanos adultos normales, sino por la amenaza a la dignidad de quienes no poseen todas las capacidades entendidas como propias de la especificidad humana, como los no nacidos, los discapacitados, los enfermos terminales. El problema ya ha surgido con la clonación, que requiere la destrucción de células embrionarias. Se oponen quienes defienden que la vida inicia con la concepción y que los embriones tienen plena condición moral de seres humanos.

Fukuyama no aborda directamente la cuestión del aborto, sino que pregunta ¿a qué conduce el enfoque de la dignidad humana basado en los derechos naturales con respecto a la condición moral de los no nacidos, los discapacitados, etc.? Una doctrina de los derechos humanos basada en la dignidad que se fundamenta en características únicas, debería permitir una gradación debido a que estas características no se presentan del mismo grado en todas las personas. En la historia esto ha sucedido ya y se ha llamado *aristocracia natural*. El sistema jerárquico que ello implica es uno de los motivos para desconfiar de los derechos naturales.

La posesión de las cualidades naturales y el grado en que las poseen resulta sospechosa a la hora de conceder los derechos políticos. En realidad, antes que las

cualidades naturales, los derechos se basan en convenciones u otros motivos, siendo necesario abordar la cuestión de los derechos con cierta liberalidad.

En la actualidad, las democracias liberales otorgan diferenciadamente los derechos a los individuos¹¹⁹. Desde esta perspectiva, se puede hablar de conceder diferentes derechos a los no nacidos, a los niños o a los bebés. Un niño de un día posee ciertas cualidades básicas que le permitirá ejercer sus derechos plenamente, lo que no acontece con un embrión. Todo ello, indica que no tiene sentido tratar a los embriones como a seres humanos dotados de los mismos derechos. Esta postura puede ser cuestionada desde la perspectiva de los derechos naturales, no necesariamente desde una perspectiva religiosa. Pues así como un bebé no posee las características de un adulto, pero las posee de manera potencial y por ello tiene ciertos derechos, lo mismo sucede con un embrión, pues no es un conjunto cualquiera de células o de tejido, sino que posee en potencia la capacidad de llegar a ser un bebé y un adulto, de manera que si bien podemos otorgar a un embrión una condición moral inferior a la de un bebé, dicha condición es superior a la de otras clases de células o tejidos. Por tanto es razonable preguntar si las investigaciones deberían ser libres de crear, clonar, y destruir embriones humanos a voluntad.

Si Fukuyama ha afirmado que en el proceso evolutivo se dio un salto cualitativo que llevó a nuestros precursores prehumanos del lenguaje, la razón y la emoción, a un todo humano que no puede explicarse como la suma de sus partes y que sigue siendo un proceso misterioso, algo análogo sucede con el paso de los embriones a bebés y a niños y a seres humanos adultos.

Este hecho particular de las células embrionarias indica que si hemos de seguir extrayendo células madre de los embriones, deberíamos someter tal actividad a ciertos límites para que no se convierta en precedente de otros usos más extremos. ¿Hasta qué punto estamos dispuestos a crear y desarrollar embriones para fines utilitarios? ¿Y si alguna cura milagrosa nueva requiriera células no de un embrión de un día, sino de un feto de un mes? Si nos habituamos a la idea de clonar embriones para fines médicos, ¿sabríamos donde parar? ¿No se crearían conflictos entre la industria genética y quienes poseen profundas convicciones religiosas?

¹¹⁹ Los niños por ejemplo, no tienen los derechos de los adultos porque su capacidad de raciocinio y de elección moral no se ha desarrollado plenamente; no pueden votar ni poseen la misma libertad personal que sus padres a la hora de decidir dónde vivir, si van o no al colegio, etc. Las sociedades despojan a los criminales de sus derechos básicos por quebrantar la ley, y lo hacen aún con más severidad cuando se considera que el sujeto carece de un sentido moral básico. Cfr. *Íbid.* p. 282.

Si existe un concepto viable de dignidad humana, es necesario defenderlo –no solo en los tratados filosóficos, sino también en el mundo real de la política- y protegerlo mediante instituciones políticas factibles¹²⁰.

2.3. EL RECONOCIMIENTO VALORADO COMO UN IMPERATIVO

Una vez entendida la valoración del otro como el reconocimiento de su dignidad, nos dedicamos ahora a las implicaciones que conlleva esta manera de entender la valoración, es decir que el respeto al otro no se agota con el reconocimiento del otro, sino que es un imperativo y que fundamenta ciertos mandamientos y derechos para con los demás. A continuación destacamos este carácter

2.3.1. El valor absoluto de las personas

En *Ética civil y religión*, Adela Cortina reflexiona sobre el valor absoluto de las personas. Explica el valor absoluto implicado en la dignidad del otro, también aclara que la dignidad se mueve en el campo de la moralidad, que reconocer la dignidad del otro nos lleva a respetarlo y que los derechos y mandamientos surgen de este reconocimiento. Consideramos que estas aclaraciones son importantes porque descubren nuevas expresiones del respeto y fundamenta su carácter de imperativo.

Para explicar el valor absoluto de las personas, Adela Cortina, contrasta la noción de absolutamente *valioso* con la de *valioso relativamente*. Existen seres valiosos *en sí mismos*, es decir que son valiosos, no porque sirven *para otra cosa*, o porque su valor provenga de la satisfacción de necesidades o deseos, como ocurre con los instrumentos o con las mercancías, sino que su valor reside en ellos mismos, o cual quiere decir que su valor es absoluto. Y precisamente por eso, porque hay seres en sí valiosos, deviene la obligación moral de respetarlos.

Adela Cortina puntualiza que en la época en que fue formulada la afirmación kantiana del valor absoluto de las personas¹²¹, el capitalismo surgía y se afirmaba gracias a que el intercambio de mercancías a través de un precio empezaba a ser una forma de

¹²⁰ Cfr. *Íbid.* pp. 241 – 285.

¹²¹ Cfr. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Op. Cit., p. 19.

relación humana habitual. Los objetos de intercambio –las mercancías- son *relativamente valiosos*, porque vienen a satisfacer necesidades y deseos humanos (valor de uso), y resultan intercambiables, porque podemos establecer equivalencias entre ellas y fijarles un precio (valor de cambio). El ganado y los productos agrícolas, por ejemplo, pueden intercambiarse, porque sacian el hambre, la necesidad de ropa y otras necesidades humanas; por eso es posible considerarlos equivalentes y fijar un precio de intercambio.

Si todo fuera un medio para satisfacer necesidades o deseos, dice Kant, si para todo pudiéramos encontrar un equivalente, un precio de intercambio, entonces no habría ninguna *obligación moral* con respecto a ningún ser. Por tanto, si existen seres *en sí valiosos*, cuyo valor no procede de que satisfagan necesidades, podremos decir que para ellos no hay ningún equivalente ni posibilidad de fijarles un precio. Decimos, entonces, de ellos que no tienen precio, sino *dignidad* y, que por lo tanto, merecen un *respeto* del que se siguen obligaciones morales.

La existencia de personas es, pues, la razón de que haya obligación moral, porque, al ser en sí valiosas, no existe equivalente para cada una de ellas, ni posibilidad de fijarles un precio. En consecuencia tienen *dignidad*, y aquello que tiene dignidad no es intercambiable, sino respetable, que viene a ser un fundamento para los derechos humanos y para las obligaciones morales, y sirve de orientación moral para la conducta, pues quien desee comportarse racionalmente ha de evitar a toda costa instrumentalizar a las personas, ya que no lo son. Aunque un anciano, por ejemplo, ya no proporcione satisfacciones, porque no está en sus cabales y no es capaz de dominar su cuerpo, eso no significa que tengamos licencia para eliminarlo, porque su valor no consiste en satisfacer deseos, en ser *valioso para*, sino en ser *en sí valioso*.

Y para qué hablar, por ejemplo, de la explotación de unos hombres por otros; de esa instrumentalización de la que nos hacemos objeto mutuamente y que recorre nuestra historia a lo largo y a lo ancho. Desde el reconocimiento del valor absoluto de cada persona, semejante explotación es, sin duda, inmoral por irracional¹²².

2.3.2. La contrición implicada en el respeto

Estamos buscando características que justifiquen el respeto a los humanos, éstas deberían justificar el garantizar el valor intrínseco de cada ser humano. ¿Cuál es, entonces,

¹²² Cfr. CORTINA, *Ética civil y religión*, Op. Cit., pp. 89 – 93.

el valor intrínseco que deberían garantizar dichas características? En su conocida obra, *La sociedad decente*, Avishai Margalit reflexiona sobre estas cuestiones.

La diferenciación entre valor de uso y de cambio. El valor de uso es el valor de beneficio que se obtiene de un objeto en el cumplimiento de los fines humanos. El valor de cambio (el precio) es el poder que tiene ese objeto para inducir a los demás a dar otros objetos de valor para obtenerlo. El valor de uso no depende exclusivamente de la evaluación subjetiva que hacen las personas de ese objeto, sino más bien de su contribución objetiva a la consecución de los fines humanos.

En el valor de cambio subyace la idea de que el objeto puede ser cambiado por otro. Pero el valor de uso se basa también en la posibilidad de sustitución, puesto que este implica la idea de que es herramienta para el progreso de los fines humanos, y como herramientas, se pueden cambiar.

Pero el valor intrínseco se basa en la idea de que el objeto valioso es insustituible. Un ser humano perdido es insustituible.

La premisa central de Kant es que cada persona posee un valor intrínseco. Pero de ello no deriva que no pueda haber una situación en que sea aceptable juzgar a las personas en términos de sustitución, sino que hay algunos contextos en los que ello es inaceptable. El utilitarismo, en general, niega que las características que hacen que las personas sean dignas de respeto en virtud de su humanidad, deban también justificar la estipulación de que existen situaciones en las que las personas son irremplazables. El utilitarismo niega que esta exigencia sea constitutiva del respeto a los humanos. En este sentido, el concepto de valor intrínseco carece de aplicación moral y no es más que un mecanismo retórico para afirmar que algo es muy importante para nosotros y que, por tanto, es insustituible. Toda esa insustituibilidad significa que, en circunstancias normales, rechazamos negociar sobre aquello que es importante para nosotros. Pero para cada situación humana terrible, hay otra más terrible cuya prevención justifica la elección del mal menor. Para el utilitarista, evitar la elección en una situación semejante representa cobardía moral, no un reconocimiento del *valor intrínseco* de las personas. La justificación del valor intrínseco es excluyente. Según esta, bajo determinadas circunstancias en las que es necesario abordar la sustitución de personas, no se puede entrar en argumentaciones en pro o en contra, puesto que aquellos cuyo destino está en juego poseen un valor intrínseco que no se puede tasar ni cuantificar en términos de sustitución de uno por otro, aún cuando el *otro* incluya diversas personas a cambio de una.

Así pues, las características justificadoras de Kant, ¿se pueden guiar realmente por la restricción del valor intrínseco? Examinemos la característica, por ejemplo, de la racionalidad: en los ángeles, la manifestación más pura de la misma, toda individualidad desaparece. Nada hay de trágico en sustituir a abril por Miguel. Esta intuición se puede formular en términos aristotélicos: la individualidad del hombre está determinada por la materia que distingue a una persona de otra, mientras que la forma racional de las personas puede ser compartida por muchas de ellas. Por tanto, La racionalidad humana permite sustituir a una persona por otra que comparta la misma forma (racional). En este sentido, la característica de la singularidad del pensamiento que defiende Williams cumple más satisfactoriamente la exigencia de insustituibilidad que las características kantianas.

Al enumerar las restricciones que pesan sobre las características que justifican el respeto a los humanos omití la restricción del valor intrínseco, según la cual solo las características que confieren un valor intrínseco pueden justificar respetar a las personas en tanto que humanas¹²³.

2.3.3. Los mandatos absolutos

Una vez que ha desarrollado el valor absoluto de las personas como fundamento del respeto, Adela Cortina explica que ciertos mandamientos constituyen una manifestación de este respeto. A este tipo de mandatos los llama absolutos.

Indica que son mandatos absolutos aquellos que “han ser observados sin excepción porque prohíben atentar contra el otro”¹²⁴, por ser un valor absoluto, realizando una acción mala en sí misma. Aquí, *absoluto* significa *suelto de, desligado de* cualquier situación o consecuencia. Un mandato absoluto, por tanto, prohíbe realizar acciones en sí malas, sin atender ni a las circunstancias del caso concreto en que es preciso actuar, ni a las consecuencias que previsiblemente se seguirán de obedecerlo, pues circunstancias y consecuencias son incapaces de matizar su maldad intrínseca.

Estos mandatos se expresan en prohibiciones, órdenes negativas, como en la segunda Tabla de la Ley, dada por Yahvé a Moisés en el Sinaí, Esta segunda tabla se refiere a la relación con los demás hombres y se expresa en términos de *no matarás, no hurtarás*, etc.

¹²³ Cfr. MARGALIT, Avishai, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 64 – 66.

¹²⁴ CORTINA, *Ética civil y religión*, Op. Cit., p. 94.

En ciertas tradiciones morales, los mandatos negativos tienen una mayor contundencia que los mandatos positivos; pues prohíben realizar determinadas acciones por ser malas en sí mismas, sin excepciones. Por eso se los denomina *deberes perfectos*, a diferencia de los *mandatos positivos*, llamados también *deberes imperfectos*, porque admiten graduaciones y excepciones. A propósito de los mandatos negativos o perfectos, se puede decir que está terminantemente prohibido realizar cualquier *acción absolutamente mala (en sí mala)* a cualquier *ser que sea absolutamente valioso (en sí valioso)*, sean cuales fueren los contextos y las consecuencias de la acción concreta.

A. Cortina hace ver que los deberes positivos no exigen a todo ser humano hacer el bien absolutamente, porque pueden entrar en conflicto con otros deberes positivos, siendo cada sujeto quien tiene que decidir cuánto está dispuesto a hacer, conforme sus posibilidades, su generosidad, las circunstancias y con su mismo derecho a gozar del bien del que se trate. En el conjunto de estos deberes se incluyen las llamadas *acciones supererogatorias*, es decir, aquellas que no pueden *exigirse* moralmente a todas las personas, por ser acciones heroicas.

A partir de los mandatos negativos o perfectos, A. Cortina desarrolla la obligación a los derechos humanos, que estos mandamientos implican a una comunidad política. Los derechos civiles y políticos, que en la doctrina de los Derechos Humanos se llaman de primera generación, exigen a la sociedad que no interfiera en la libertad de sus miembros. En este caso el respeto de la sociedad hacia el otro no admite gradaciones. Se lo ha de respetar sin excepción ni gradación.

El otro grupo de derechos, los económicos, los sociales y los culturales, los de segunda generación, pueden ser cumplidos gradualmente, pues una comunidad política sabe los recursos con que cuenta y desde ellos puede evaluar hasta dónde puede comprometerse con sus ciudadanos en el terreno de los servicios, como educación gratuita, asistencia médica, jubilación, etc. Adela Cortina se pregunta por la posibilidad de conflicto entre deberes negativos, o puede suceder que un mandato positivo presente más exigencia que uno negativo.

Si así fuera, nos encontraríamos ante una disyuntiva delicada. Porque, o bien tendríamos que establecer *a priori* un orden entre los mandatos, indicando claramente cuál debe prevalecer en cada caso concreto; o bien habríamos de reconocer que no puede establecerse un orden *a priori* sino que en los contextos concretos de acción es cada

persona quien tiene que decidir por cuál de los mandatos optará, sopesando desde las circunstancias y consecuencias a cual se debe atender, como *mal menor*.

Adela Cortina observa que si se acepta la primera opción, se habrá admitido la existencia de mandatos *incondicionados* o *absolutamente absolutos*, es decir, mandatos tales que en un conflicto con otros debe dárseles siempre prioridad; en la segunda reconoce que existen mandatos que deben ser cumplidos, siempre y cuando no entren en conflicto con algún otro, igualmente exigente, que en un caso concreto se revele como más apremiante, precisamente en virtud de las peculiaridades del caso.

Por ello, Adela Cortina indica que la acción humana requerida debe tener siempre en cuenta las circunstancias y las consecuencias de cada situación determinada, algo que no tiene nada que ver con la moral de la situación, sino con algo más cotidiano: que en moral hay principios y mandatos generales, orientadores de la acción, pero que, cuando esos principios entran en conflicto en la situación concreta, es la persona que actúa quien tiene que asumir la responsabilidad de ponderar los elementos que en ella concurren, y nadie puede asumir por ella esa responsabilidad.

Cuando un mandato prohíbe realizar determinada acción, al margen de las circunstancias especiales, precisamente porque la acción es mala: no matar, no mentir, incumplir las promesas, son mandatos llamados de *prima facie*. De hecho, son ejemplos de estos mandamientos, los mandatos de la segunda tabla del Sinaí, las máximas de Kant, etc¹²⁵.

¹²⁵ Cfr. *Íbid.* pp. 93 – 97.

CAPÍTULO III

EL RESPETO ACTIVO EN LA COTIDIANIDAD

En la Introducción, mencionaba que la idea de profundizar en el respeto nació de experiencias de trabajo compartido con misioneros que se han involucrado con hombres, mujeres y pueblos en un camino de realización humana y de recuperación de la dignidad. Esta manera de estar presente con los demás la he llamado respeto activo. Ahora, vuelvo a la realidad más cotidianamente vivida para dialogar con ella desde la reflexión realizada. Esta realidad constituye un referente práctico e inmediato a partir del cual podemos conferir sentidos¹²⁶.

Presuponiendo las reflexiones de los dos capítulos anteriores, estableceré pistas de lectura que caractericen al respeto activo. Con ellas podré establecer el diálogo con las situaciones específicas de la realidad: el mundo cuántico, la educación y la discapacidad social.

Cada uno de estos diálogos exigirán tratamientos diferentes. No es lo mismo dialogar desde la educación, o desde la discapacidad social, que son realidades humanas por excelencia, que desde el mundo cuántico, una realidad perteneciente a la física. Tampoco será lo mismo dialogar desde la discapacidad social, una comprensión que está en elaboración, que desde la educación, que tiene una historia tan antigua como la del hombre.

Para abordar la propuesta, en un primer punto se tratarán las pistas que caracterizan al respeto activo. Luego, en los tres puntos subsiguientes, estudiaremos el respeto activo y el mundo cuántico, la educación y la discapacidad social. Para cada dimensión propuesta, se ensayará una definición o conceptualización de dicha realidad, para luego releer el respeto activo, en el caso del mundo cuántico, o a interpretar la realidad desde el respeto activo, en el caso de la educación y la discapacidad social.

¹²⁶ Cfr. PANCHI, Luis Augusto, *De ética económica a economía ética. Fundamentos a partir de una racionalidad ético-interpretativa, con una aplicación al caso ecuatoriano*, Quito, Abya Yala, 2004, p. 155.

3.1. ASPECTOS FUNDAMENTALES DEL RESPETO ACTIVO

En este subcapítulo pretendo establecer pistas que identifiquen al respeto activo y permitan su diálogo con la realidad. Revisemos brevemente lo desarrollado en los dos capítulos anteriores.

La investigación articula la hipótesis de que el reconocimiento del otro lleva a valorarlo. En el Primer Capítulo trabajamos el sentido del reconocimiento del otro; partimos del estudio sobre el otro, luego expusimos los aspectos fundamentales del reconocimiento y, por último, las maneras de entenderlo. En el Capítulo Segundo, nos preguntamos por el significado del valorar al otro; para ello desarrollamos lo que se entiende por valor, luego desarrollamos la dignidad, que es la característica en virtud de la cual damos valor al otro. Finalmente, desarrollamos el respeto como un imperativo.

A partir de este estudio vamos a identificar cinco cualidades que expresan el respeto activo. Cada una de estas características hace referencia al otro, al reconocimiento y a la valoración, es decir a la reflexión elaborada en los dos capítulos anteriores. Reconocer estas cualidades implica hablar del respeto activo. Hablar del respeto activo en la cotidianidad, significará, por tanto, mirar la situación desde estas cualidades. Son las siguientes: reconocimiento de sí, irreductibilidad del otro al mismo, interpelación de la realidad, implicación con el otro, dignidad. El centro del reconocimiento activo es la implicación con el otro; a esto predispone el reconocimiento de sí y la irreductibilidad del otro al mismo. La interpelación de la realidad es una preparación inmediata y crítica para la implicación con el otro, y la dignidad es transversal a todas las cualidades.

3.1.1. El reconocimiento de sí

El reconocimiento de sí implica el reconocimiento de responsabilidad y de las capacidades de uno mismo¹²⁷; significa la capacidad de reconocer los límites, las posibilidades de uno mismo como ser humano en el contexto donde desenvuelve su vida. Implica el reconocer lo que puede hacer, decir, contar. Si bien se refiere a sí mismo, se

¹²⁷ Cfr. 1.3.1. de esta disertación.

verifica en la confrontación con la realidad, con el otro. La pregunta por el reconocimiento de las posibilidades la podemos hacer también en el contexto de los valores, de la dignidad humana. Implica reconocer que el ser humano no es medio de nada ni de nadie; es un fin en sí mismo, no tiene precio, su valor es absoluto. Es el punto de partida para reconocer las capacidades y desarrollarlas. También da la pauta para saber las capacidades impedidas, anuladas, frustradas. El reconocimiento de sí es más como un momento, de reflexión de sí antes de actuar, de decidir, de obrar.

3.1.2. La irreductibilidad del otro al mismo

El estudio del Otro lo desarrollamos al inicio del primero de los capítulos de la presente disertación. Allí vimos que la reflexión de Lévinas sobre el Otro proviene de la crítica a la reducción del ente a su concepto, perteneciendo este concepto siempre a la Totalidad del Mismo¹²⁸. Desde el punto de vista de Buber, la pronunciación de la palabra *Tú*, remite al par primordial Yo-Tú. Esta pronunciación acontece en la relación y da lugar a su existencia¹²⁹. Quien dice Tú, no tiene una cosa como referencia; la vida de los seres humanos no se reduce a las actividades que tienen por objeto alguna cosa, algo que puedo definir. La referencia a las cosas supone pronunciar *Ello* del par primordial *Yo-Ello*. La relación es salir al encuentro y ser encontrado, elegir y ser elegido. Yo no pretendo definir al Tú, encasillarlo, limitarlo. En la cotidianidad de las relaciones, entendemos que el Otro es un universo irreductible al Mismo¹³⁰. Significa que ante el Tú, el Yo deje sus prejuicios, preconceptos, maneras de ver la vida; afirma la libertad del otro¹³¹. Al Tú no se lo puede reducir a las experiencias, a la realidad, a la religión, al capricho del Yo. Implica dejar que el Otro se manifieste como es¹³². Implica afirmar la diferencia como posibilidad de encuentro, la libertad y autonomía del otro. La relación no es una mayéutica con un horizonte de respuesta o unos criterios a ser impuestos. “Renunciar a la psicología, a la demagogia, a la pedagogía que la retórica implica, es abordar al Otro de frente, en un

¹²⁸ Cfr. *Totalidad e infinito*, p. 66 – 68.

¹²⁹ Cfr. *Yo y Tú*, p. 9.

¹³⁰ Cfr. *Totalidad e infinito*, p. 96.

¹³¹ “Jamás podré decir, acabadamente: ‘Ya comprendí (abarqué, capté, conocí) a Fulano de tal’. ‘El Otro’ quedará siempre como un misterio incomprensible en su resto escatológico de libertad mientras me abra a él como otro hombre”. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Op. Cit., p. 122.

¹³² “Solo lo absolutamente extraño nos puede instruir. Y solo el hombre me puede ser absolutamente extraño –refractario a toda tipología, a todo género, a toda caracteriología, a toda clasificación”. *Totalidad e infinito*, p. 97.

verdadero discurso”¹³³. Es un espacio para la epifanía del Tú. La relación supone “la trascendencia, la separación radical, el extrañamiento de los interlocutores, la revelación del otro al yo”¹³⁴.

3.1.3. Interpelación de la realidad

El respeto activo responde a un cuestionamiento de la realidad. La presencia del otro cuestiona mi libertad, de lo contrario, la palabra implicada en la relación quedaría solo en palabra, o en idea abstracta, si no fuese capaz de llamarme a la responsabilidad por el otro. El otro me recuerda mis obligaciones y me juzga porque estoy en capacidad de responder ante su miseria¹³⁵. El reconocimiento como actitud que lo tratamos en el primer capítulo, podemos ver que está orientado a la acción hacia el otro, pero la interpelación de la realidad es uno de sus momentos¹³⁶. Nuestra relación con el mundo no es una confrontación neutral, sino un estar afligido por los datos de la realidad, pues es la actitud de estar preocupados por el mundo circundante, asignando un valor propio a los elementos del mundo que cuestiona nuestra relación con ellos. La interpelación de la realidad proviene además del concepto de valor, que apela a un yo, se impone a un yo concreto porque está codeterminado por una realidad, y por ello posibilita al yo a reconocer al otro y responder a la llamada del indigente, del pobre, del exiliado. Los valores apelan al prójimo porque poseen un carácter transindividual, que no es necesariamente una petición explícita de pan, bienes, ciencia, afecto, pues no necesariamente el prójimo es consciente de su miseria, o porque no esté en condiciones de pedir, pues la apelación está ahí. La situación del hombre, donde quiera que se encuentre, es justa o injusta, libre u oprimida y, en ese sentido, su existencia es ya apelación¹³⁷. No porque sea una cuestión subjetiva, sino porque los valores realmente valen, existen y nos interpelan. Los valores solo pueden ser confirmados con actitudes y acciones concretas.

¹³³ Cfr. *Íbid.* p. 94.

¹³⁴ Cfr. *Íbid.* p. 98.

¹³⁵ Cfr. *Íbid.* p. 228.

¹³⁶ Cfr. HONNETH, *Reificación*, Op. Cit., p. 52.

¹³⁷ Cfr. *El problema del hombre*, p. 187.

3.1.4. Implicación con el otro

La implicación con el otro es la parte medular del respeto activo. La responsabilidad ante el otro no se reduce al intercambio de palabras; se debe concretar en la acción, que es un momento del recibimiento del otro. La relación se instaura en un mundo que es necesario socorrerlo. El *otro* y *yo* comparten un espacio asimétrico, en “un mundo en el que es necesario socorrer y dar”¹³⁸. La acción deviene de la misma desigualdad de la relación, mientras más es la distancia entre el *otro* y *yo*, más están llamados a la acción.¹³⁹ Arrebatado del orden de la satisfacción de lo *Mismo*, y en medio del dolor, sin la seguridad de la propiedad, a la vera de un camino, en la situación más alterativa imaginable. Pues “sólo cuando amo ‘su’ proyecto como ‘su’ ser adviniente, puedo respetar su alteridad”¹⁴⁰. Ahora bien, el reconocimiento, que lo tratamos en el primer capítulo de la disertación, implica la acción. Honneth, por ejemplo, cuestiona el carácter *observador* propio de la cosificación. La alternativa constituye una *praxis* caracterizada por la participación activa y de compromiso existencial. Se trata de una forma especial de interacción, antes que de una actividad productora en el mundo. Esta postura Honneth la interpreta como *praxis de implicación* y le permite desarrollar el concepto de reconocimiento¹⁴¹. Las condiciones cosificadas constituyen un velo que esconde la contingencia de la existencia humana. El hombre posee una preocupación existencial que le permite acceder a un mundo pleno de significado, más allá del intercambio de mercancías. En medio de este presente ontológicamente cegado, debe manifestarse aquella forma de vida humana caracterizada por la preocupación y el interés existenciales. No solo estamos de observadores del mundo sino llamados a implicarnos. El concepto de reconocimiento comparte el compromiso práctico y la implicación con el otro y su realidad para la ejecución de nuestra existencia. Pasando al mundo de los valores, recordemos que ellos nos llevan a acondicionar el mundo, hacerlo habitable para morar en

¹³⁸ *Totalidad e infinito*, p. 229.

¹³⁹ “Más allá del hijo está el huérfano, más allá de la esposa está la viuda, más allá del hijo está el huérfano, más allá del familiar está el extranjero, más allá del amigo está el enemigo, más allá del igual está el pobre. La alteridad se vive más radicalmente con la viuda, que con la esposa; y así proporcionalmente”, DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Op. Cit. p. 145

¹⁴⁰ *Ibid.* pp. 149, 150.

¹⁴¹ Cfr. HONNETH, *Reificación*, Op. Cit. pp. 37 – 38.

él como personas. En este sentido, Adela Cortina insiste que un mundo injusto, insolidario, sin libertades, sin belleza, no reúne condiciones de habitabilidad¹⁴².

3.1.5. Promoción de la dignidad humana

Promover la dignidad humana es la motivación y la consecuencia de respetar activamente. Vimos que si el hombre posee un valor absoluto, es porque no es una cosa, que posee un valor relativo. Si Honneth promueve el reconocimiento es porque propone la alternativa a las condiciones cosificantes de la sociedad. La valoración y el reconocimiento afirman la humanidad del otro y cuestionan y luchan contra las condiciones que lo deshumanizan y lo consideran como objeto. Por este motivo, el respeto activo es motivado y evaluado por la dignidad humana. La implicación con el otro en su promoción apunta a la promoción de una humanidad digna. Si no la promueve con sus hechos, no podemos hablar de respeto activo. Y mientras más concretamente podamos caracterizar la dignidad, en reconocimiento de sí, del otro, en la implicación con el otro en su valoración, derechos, etc. estaremos respetando activamente.

3.2. EL RESPETO ACTIVO EN LA EDUCACIÓN

Es innegable la importancia de la educación en la vida de un ser humano. En gran medida, estamos en el lugar donde nos encontramos debido a la manera en que nos educamos. Vamos a desarrollar, por tanto una educación que considere el respeto activo. Para ello, en primer lugar, expondremos una visión del hecho educativo, es decir una descripción de la educación que considere los elementos generales presentes en la mayoría de formas de educación. En un segundo momento desarrollamos los rasgos que debería poseer una educación que considere los elementos del respeto activo.

Para la exposición del hecho educativo, tomamos como referencia la propuesta de Octavi Fullat, que en su obra *Filosofías de la Educación: Paideia*, considera una propuesta del hecho educativo como punto de partida para la explicación de la mayoría de propuestas educativas contemporáneas.

¹⁴² Cfr. CORTINA, *El mundo de los valores*, Op. Cit. pp. 33 y 226.

3.2.1. El hecho educativo

Al referirnos a la educación nos enfrentamos a un mundo extremadamente amplio y complejo. No pretendemos elaborar una definición de educación, con la cual estarían asociados elementos, factores, presupuestos. Buscamos presentar aquello que es más o menos común a toda acción de educar, esto es, el hecho educativo, lo cual nos servirá como un referente al momento de tratar la educación desde el respeto activo. Expondremos unas líneas sobre el hombre que se educa, una definición de educación y una descripción de los elementos que conforman el hecho educativo.

No podemos hablar de educación sin hablar del hombre. En toda época, desde la más originaria hasta la actualidad, el hombre se ha educado. La educación abarca tanto al individuo como a la sociedad. Hablamos de educación al referirnos al niño que aprende el manejo de los utensilios en la mesa, y hablamos de educación en la formación de pueblos en el cumplimiento de sus responsabilidades sociales; pensemos, por ejemplo, en la *cultura tributaria*. El hombre ya sea individual o colectivamente está siempre por hacer; mientras cualquier ser vivo de la naturaleza está regido por el devenir de la evolución de las especies, el hombre tiene un futuro por hacer, pues no viene predeterminado. El hombre tiene que educarse, no es algo arbitrario. Impensable un hombre sin educación.

Octavi Fullat desarrolla las dos raíces latinas de educación. *Educare* (educar) que interpreta como: nutrir, alimentar, hacer crecer, cuidar de, enseñar, instruir, *ser educado por*. También desarrolla la raíz *ducere* (conducir, guiar), a partir del cual *educare* interpreta como: sacar afuera, hacer salir, tirar de, estirar. Por *educare* se entendería *surgir algo de otra cosa, desarrollo a partir de, educarse*. A manera de síntesis “*educar es producir al ser humano*”.¹⁴³

Cuando Fullat pretende describir el hecho educativo, cae en cuenta de la polisemia del término *educación*. Sin embargo, cae en cuenta de unas relaciones básicas y de unas constantes. Las relaciones básicas se refieren al ejercicio docente. Las constantes, al hecho educativo en sí.

La acción docente es entendida como una dimensión de la educación. Tres núcleos configuran este esquema: el profesor, el alumno y el saber. Según el actor que se valore

¹⁴³ FULLAT, Octavi Fullat, *Filosofías de la educación. Paideia*, Barcelona, Grupo Editorial Ceac, S.A., 2000, p. 28.

más, se obtienen actividades escolares distintas –enseñar, animar, aprender-. Cada corriente pedagógica se distingue por subrayar el papel de uno de los actores del hecho educativo. Algunas dan más énfasis a la participación del docente, otras a la del alumno.

Ahora pasamos a las constantes del hecho educativo. En primer lugar, el significante, la palabra empleada para identificar el hecho educativo: educación, *paideia*, *educação*, *educazione*. En segundo lugar, el significado, el hecho al que apunta la palabra, la imagen mental evocada: mejorar el Estado, perfeccionar al ser humano, hacer productores eficaces, intervenir en la conducta de otro. En tercer lugar, un referente, donde desembocan el significante y el significado. Está representado en determinados hechos sicosociales, como por ejemplo, una relación paterno–filial, una relación maestro–alumno, una ley de educación, una inspección de enseñanza media, un programa televisivo. Esta comprensión del hecho educativo se orienta a la modificación de la conducta, que es la cuarta constante del hecho educativo. No habrá modificación en la conducta sin traslado o cambio, sin recorrido, sin un ir de aquí para allá. Tampoco contaremos con este correr si se presenta autónomo o por cuenta propia. Hay que caminar de la mano de otro. El proceso de modificación de la conducta a lo largo de la existencia de alguien, constituye la biografía, o educación del individuo¹⁴⁴.

3.2.2. Una educación que respete activamente

Con los rasgos que a continuación presentamos, no pretendemos agotar el tema de una educación que respete activamente. Pretendemos ofrecer una reflexión de cómo se puede entender una educación que incorpore o que tome en cuenta los rasgos del respeto activo.

3.2.2.1. La irreductibilidad del educando al educador

Una educación que respete activamente será aquella que no reduzca al educando a los límites del educador; será aquella en la que quien educa no pretenda conocer todo del educando. Favorecen esta postura modelos educativos que promueven al educando, o en los cuales éste se enfrente más directamente con el saber. Significa dejar un margen bastante amplio a la creatividad y desarrollo del educando. Una educación que respete

¹⁴⁴ Íbid. pp. 19 – 47.

activamente conlleva a que el educando tome consciencia de su responsabilidad de educarse por sí mismo. A este respecto, Gadamer comenta que los mayores humanistas que él ha conocido, han sido aquellos que se desmarcaron de la educación que recibieron, reeducándose y redefiniéndose como seres humanos¹⁴⁵. En este sentido, Platón no podría ser más gráfico, al final del libro tercero de *La República*, al explicar los oficios a los que cada uno está llamado a ejercer, dice que no se debe creer que porque un padre posee hierro, su hijo lo ha de poseer también¹⁴⁶.

3.2.2.2. El reconocimiento de sí del educando

Una educación que respete activamente, será aquella que lleve al reconocimiento de sí del educando. El reconocimiento de sí implica el desarrollo de las capacidades y el efectuar decisiones reflexionadas. A este propósito, creo oportuna la postura de Platón, en el tercer libro de *La República*, donde si bien no habla del reconocimiento de sí, ofrece reflexiones sobre la educación en cuanto al desarrollo de las potencialidades de quien es educado, y sobre la enseñanza de la acción reflexionada o virtud. Es indudable que sus propuestas pedagógicas estarán superadas¹⁴⁷, pero nos hace caer en cuenta del cuidado, del detalle y la atención al educando si pretendemos darle una educación que le lleve a descubrir sus potencialidades y a obrar reflexivamente.

En el libro tercero de la República, Platón continúa con diálogo sobre la justicia, y desarrolla el cómo formar a los hombres que han de gobernar al estado, cómo se han de forjar, qué han de hacer, qué escuchar y, en definitiva, cómo se han de educar los futuros gobernantes.

Como los candidatos a soldados, el candidato a gobernante aprende la piedad para con los dioses y el respeto a los padres. Platón trata largamente sobre la música, como medio para formar el alma, para el orden y la armonía, por ello, analiza los elementos de la música y prefiere aquellos que sirven a su fin. Debe ser equilibrada, especialmente si se piensa que están hablando de la formación de los guerreros. No puede pensarse en canciones que fragilicen el alma, sino en aquellas que la fortalezcan.

¹⁴⁵ Cfr. GADAMER, Hans-Georg, *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 22.

¹⁴⁶ Cfr. PLATÓN, *La República*, Santafé de Bogotá, ed. Panamericana, 1997, 4ª ed. p. 130.

¹⁴⁷ En cuanto al desarrollo de las diferentes capacidades se puede profundizar en GARDNER, Howard, *Inteligencias múltiples. La teoría en la práctica*, Barcelona, Paidós, 1995. Sobre la enseñanza de una acción reflexionada, *Pedagogía ignaciana. Un planteamiento práctico*, Roma, 1993.

La formación del cuerpo con la gimnasia debe ser equilibrada. No implica dejar la formación del alma, sino la necesaria preparación de los hombres para la batalla y el cuidado de los ciudadanos. Para Platón tanto la música como la gimnasia forman al hombre en su cuerpo y alma, no obstante lo más importante es la formación del alma.

Al hablar de la educación, dice que debe orientarse a formar hombres de bien. Se verificará en la superación de pruebas a las que se someterá la virtud, tanto del niño, como del joven, como del anciano. Se desarrolla como una prueba en el sentido que concibe la educación como una exposición de todo en lo que se han formado, orientado al amor, al estado, de cada uno según sus posibilidades. El niño debe ser preguntado e inquirido sobre lo que sabe, presentándole la falsedad como verdad, de manera que será mejor quien acierte siempre en la verdad, en lo correcto, en la virtud. Este ejercicio será practicado siempre. Solo así, se podrá reconocer al verdadero sabio, a quien merece ser gobernante; pues ya en ejercicio debería poseer y mostrar una gran sabiduría, buen juicio, virilidad combativa y no delicadeza ni nada femenino.

Según Platón, todos son descendientes de la misma tierra, todos la deben amar como a madre. Pero unos están formados de acero, otros de bronce, otros de plata y finalmente otros de oro. Los dos primeros serían los artistas y los que hacen varios oficios, mientras que los otros serían los guerreros y los magistrados. No se debe creer que porque un padre posee hierro, su hijo lo ha de poseer también. La labor del magistrado debería ser identificar a los ciudadanos, de la tierra que provienen y en ello especializarlos, para que se destaquen, sin que nadie envidie al otro. Esto equilibraría la educación. Platón, de nuevo, es capaz de advertir que cada uno posee diferentes aptitudes y que dependiendo de ellas, deberá ser educado para una determinada función en el entramado mundo del estado; la labor del magistrado, será reconocer cada manera de ser del niño y formarlo teniendo en cuenta el lugar que ocupará en el estado¹⁴⁸.

3.2.2.3. La interpelación de la realidad

Una educación que respete activamente será aquella que lleve al educando a dejarse interpelar por la realidad. Ciertamente ninguna forma de educación es indiferente al medio en el cual se desarrolla. En un extremo, la educación puede asimilar al educando al medio donde la recibe, y en el otro, le lleva a cuestionarlo. Considero que una visión de educación

¹⁴⁸ Cfr. *La República*, pp. 100 – 136.

que lleva al educando a dejarse interpelar por la realidad para transformarla, es la propuesta de educación popular conforme el pensamiento de Fe y Alegría, institución que lleva más de 50 años educando en sectores populares de América Latina. Fe y Alegría entiende la educación popular como una propuesta ética, política y pedagógica para transformar la sociedad, de modo que los excluidos se conviertan en sujetos de poder y actores de su vida y de un proyecto humanizador de sociedad y de nación. Según Fe y Alegría, la concepción de educación popular surge de la vida del pueblo, de su realidad y necesidad de sus saberes, valores y experiencias, de su capacidad de lucha y resistencia, de celebración y fiesta, de sus deseos, sueños y deseos por una vida mejor.

La educación popular debe contribuir al cambio social. Por eso, se orienta a formar sujetos capaces de transformarse a sí mismos y de transformar la realidad. Presentamos algunos rasgos de la manera en que entiende educación popular.

Es una educación que promueve la formación integral de las personas, de modo que puedan desarrollar todas sus posibilidades y capacidades y se constituyan en protagonistas de su vida y de la transformación de la sociedad. La educación implica entonces una tarea de liberación, de formación de personas libres, comunitarias, productivas y democráticas.

Educar es formar el corazón, la mente y las manos, para que los educandos aprendan a vivir y convivir en este mundo y sean capaces de transformarlo, desde el conocimiento de la realidad y la valoración de su cultura y las otras culturas. Es formarlos teniendo como referente la persona nueva, una persona en íntima relación con los problemas de su tiempo, que logra concientizarse en contacto con su medio, con la capacidad y el poder de impulsar, desde la vivencia de los valores humanos y cristianos, una sociedad más justa y solidaria.

Por ello, la educación se presenta como un largo viaje, de toda la vida, hacia la conquista de una persona integral, multidimensional y ecológica, es decir, que vive en equilibrio consigo misma, con los demás y con la naturaleza.

Esta concepción de educación necesita de una pedagogía capaz de desarrollar todas las dimensiones de la persona: el equilibrio psicológico, afectivo y social, las facultades de expresión y de comunicación, la capacidad inventiva y creativa, el hábito científico y crítico, el más amplio espíritu de sociabilidad y humanidad, la apertura a la trascendencia y la vivencia de una espiritualidad madura encarnada.

El centro de toda acción formativa y social es la persona considerada en su integralidad. La acción educativa aspira a formar seres humanos que puedan vivir en

plenitud, realizándose como individuos y como seres comunitarios. La educativa se refiere, por tanto, a la totalidad de la persona y no puede privilegiar unas dimensiones del ser humano en detrimento de otras¹⁴⁹.

3.2.2.4. La implicación con el otro

Una educación que respeta activamente lleva a implicarse con el otro. Es evidente que el solo hecho de permanecer en contacto con compañeros en una sala de clase, puede ser una gran ocasión para relacionarse con los demás. De hecho, no pocas veces, un niño o niña que no se comunica con los demás, es causa de atención especial por parte del docente a cargo.

En *Educación es educarse*, Gadamer muestra la educación como el recorrido que hace cada uno, para llegar a relacionarse con los demás a través de la comunicación.

El tema lo explica siguiendo los pasos y etapas que un ser humano desarrolla para conversar, intercalando los diferentes aspectos buscados por una educación, sea o no formal, así como los problemas que la pueden amenazar.

¿Quién es propiamente el que educa? ¿Dónde están los inicios de la educación básica de todo ser humano, a saber, el aprender a hablar? Según Gadamer, aquí radica la esencia de los misterios del aprendizaje que sucederán en la vida.

La primera constatación de quien balbucea palabras, es de gozo. El recién nacido al realizar sus primeras acciones, por pequeñas que sean, expresa el *sentirse en casa* y por ello grita, porque no es capaz de enfrentarse al hecho de estar repentinamente expuesto a un entorno inconcebible. En un siguiente período, el niño aprende a hablar, empleando el lenguaje con libertad y creatividad, no necesariamente apegado a la norma gramatical en uso; muchas palabras aprendidas en esta etapa quedarán grabadas para toda la vida. En un tercer período, el niño logra lo que Gadamer llama la “reacuñación de la palabra utilizada por los padres”¹⁵⁰. En estos inicios “no se puede olvidar jamás que nos educamos a nosotros mismos, que uno se educa y que el llamado educador participa sólo con una modesta contribución”¹⁵¹.

¹⁴⁹ CARRASCO, Luis (Editor), *Pensamiento de Fe y Alegría, Documentos de los Congresos Internacionales 1984 – 2007*, Caracas, Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008, pp. 57 – 60, 267 – 268.

¹⁵⁰ *La educación es educarse*, p. 14.

¹⁵¹ Ídem.

En otro período que sigue a este aprender a hablar, el niño busca la relación con los otros por la comunicación, que Gadamer designa como la idea directriz de toda educación y formación. Por formación entiende aquello en lo que se ha preparado y ha llevado tiempo, que puede o no coincidir con las especialidades particulares.

A partir del jardín de infantes, el niño experimenta la simpatía, o la antipatía, hacia sus compañeros. Las demandas de afecto, y de vida, acontece también en la escuela y el maestro tiene poco que hacer a este respecto. Se trata que el hombre acceda él mismo a su morada. Otro comienzo totalmente nuevo es el aprender a escribir, y el escribir a mano, y de aquí vendrá una manera de comunicarse que no podrá suplir el comunicarse a través de una máquina.

Gadamer señala que el aprender una lengua no es solo escribirla, o hablarla, sino dar cuenta de algo, lo cual pone de manifiesto hasta qué punto el otro está presente en nuestro ser en el mundo. Sale a la luz el educar-se recíproco, sumándose el papel que desempeñan los padres, o quienquiera que sea que cuide de los niños. Esto sucede en la vida de cada uno y recibe improntas perdurables. Así ocurre con los modales, sin que tengan que ponerlos de relieve a cada instante, sino brindando a cualquiera la ocasión de comportarse de un modo grato al otro, y viceversa: la educación es así un proceso natural que cada cual acepta siempre cordialmente procurando entenderse con los demás.

Esto lleva a algo decisivo, que el lenguaje solo se realiza plenamente en la conversación, algo que para el maestro es una posibilidad limitada. El acceso a grupos de compañeros deberá ser una exigencia, así como a las asociaciones, pues en ellas se ejercita la convivencia humana y el lenguaje como capacidad de comunicación. Constituyen experiencias vivas y propician el intercambio con el otro¹⁵².

3.2.2.5. La educación y la dignidad humana

Una educación que respete activamente, será aquella que promueva y desarrolle la dignidad en el educando. Es, posiblemente, la educación, una mediación para pasar de la reflexión sobre la dignidad a la realidad del educando. Siempre están las grandes obras que hablan de la dignidad, pero la educación debe hacerla concreta y está llamada a que el

¹⁵² *Ibid.* pp., 13 – 36.

estudiante tome consciencia de ella y que sea capaz de obrar conforme ella, es decir que posea una capacidad de juicio, de decisión y de acción dignas de un ser humano¹⁵³.

La educación es el medio llamado a confrontar las maneras de ver al ser humano, de pasarlas por el tamiz de lo digno. Es el medio donde se siembran los referentes de lo que se considera propio del ser humano. Hay sinnúmero de realidades que están en discusión y que no pueden ser soslayadas en una educación que pretenda respetar activamente. Realidades como la sexualidad, la comprensión de sí mismo, la relación con el otro, la marginación, etc.

Las realidades a las que se confrontará el educando serán infinitas. No se puede dar una solución a cada una de ellas. Pero una educación que presente principios claros que permitan navegar al ser humano en la vida, no puede dejar de presentar de forma vivencial la dignidad humana y sus implicaciones.

3.3. EL RESPETO ACTIVO DESDE EL MUNDO CUÁNTICO

Cuando hablamos del mundo cuántico nos remitimos a los *cuantos* (del latín *quanta*, cantidad) o cantidades discretas de energía, la manera de concebir el átomo, la localización de partículas subatómicas, los fotones, el cálculo probabilístico, la incertidumbre. El contexto más amplio de este mundo es la parte de la Física llamada *Mecánica*. De manera muy general, la Mecánica explica las causas del movimiento, el motivo por el que unos cuerpos se aceleran más que otros, o los mecanismos que lo producen¹⁵⁴.

Hasta finales del siglo XIX e inicios del XX, la Mecánica estaba suficientemente fundamentada por las revolucionarias Leyes del Movimiento y por la Ley de Gravitación Universal, que en 1686 expuso Sir Isaac Newton en los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. No obstante la mecánica de Newton, más comúnmente llamada Mecánica Clásica, justificaba prácticamente el movimiento de todos los cuerpos hasta entonces conocidos, con el tiempo, se encontraron dos tipos de inconsistencias. La primera, al explicar el movimiento a velocidades cercanas a la de la luz y, la segunda, al tratar de

¹⁵³ Cfr. AVANZINI, Guy (Coord.), *La pedagogía hoy*, México, FCE, 2000, p. 152.

¹⁵⁴ Cfr. RESNICK, Robert, et al., *Física Vol. 1*, 3ª ed. en español, 5ª reimpression, México, Compañía Editorial Continental, 1986, pp. 86 y 189. SERWARD, Raymond, *Física*, México, D. F., Nueva Editorial Interamericana, 1987, p. 70.

justificar el movimiento y la localización de las partículas subatómicas. No sería hasta el primer cuarto del siglo XX, que se vería la solución a estas paradojas¹⁵⁵.

Entre sus múltiples aportes científicos, en 1905 y en 1915, Einstein presentó la teoría de la relatividad especial y la teoría de la relatividad general, que explican el movimiento a velocidades cercanas a la de la luz. Por otra parte, entre 1900 y 1927, Planck, Bohr, Heisenberg, el mismo Einstein, y otros científicos, desarrollaron los principios de la teoría que llegaría a llamarse *cuántica*, que explica el movimiento de las partículas subatómicas, así como otros fenómenos asociados a estas; la parte de la Física encargada del estudio de este tipo de movimiento se conoce como Mecánica Cuántica¹⁵⁶.

En este punto, debemos indicar que el desarrollo de una teoría científica puede incidir en la visión más cotidiana que tenemos del mundo, de la realidad y de nosotros mismos¹⁵⁷. Por ello pensamos que es posible aportar a la comprensión del respeto activo, a partir de las investigaciones desarrolladas a propósito de la teoría cuántica, en particular, el principio de indeterminación, o incertidumbre, la incidencia del observador en el experimento, la cantidad discreta de energía o cuanto, el papel de la causalidad.

En este subcapítulo, exponemos una aproximación histórica de la teoría cuántica, su interpretación filosófica y, desde ésta, ensayamos el aporte de esta teoría, a la comprensión del respeto activo.

3.3.1. Historia de la Teoría Cuántica

Para el desarrollo de este punto, consideraremos las reflexiones sobre la Teoría Cuántica y las implicaciones en el pensamiento filosófico conforme el científico que le diera el sentido definitivo a la teoría, Werner Heisenberg, en *Física y Filosofía*.

La Teoría Cuántica tiene su origen en la resolución de un problema aparentemente aislado de la física atómica. En 1895, Planck investiga la relación entre calor y radiación de los cuerpos candentes. Descubre que el átomo radiante, u *oscilador*, del cuerpo

¹⁵⁵ Cfr. HAWKING, Stephen y MILDONOW, Leonard, *Brevísima historia del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 19; FISHER, Ernst, *Aristóteles, Leonardo, Einstein y Cía. Las aventuras de la ciencia a través de sus principales protagonistas*, Barcelona, Ediciones Robinbook, 2006, p. 120. RESNICK, *Física* p. 87.

¹⁵⁶ Cfr. RESNICK, *Física*, p. 189; GLEISER, Marcelo, *A dança do universo. Dos Mitos da Criação ao Big-Bang*, São Paulo, Companhia Das Letras, 2ª ed. 6ª Reimp. 2000, pp. 298 – 300; *Aristóteles, Leonardo, Einstein y Cía.*, pp. 242 – 244; ALONSO, Alonso y FINN, Edward, *Física*, Wilmington, 1995, p. 811.

¹⁵⁷ Cfr. MALDAME, Jean-Michel, “Ciencia y Técnica. Los impactos de la ciencia y de la técnica en la cultura”, en: *Selecciones de Teología*, Vol. 19, nº 75 (1980) pp. 1 – 9, PDF, http://www.seleccionesde teologia.net/selecciones/lib/vol19/75/075_maldame.pdf, 20/11/2010.

candente, solo podía absorber o emitir cantidades discretas de energía o *cuantos* (del latín *quanta*)¹⁵⁸. Planck publica su revolucionaria hipótesis del *cuanto* en diciembre de 1900.

Cinco años más tarde, Albert Einstein, aplicó exitosamente la ley de Planck a dos situaciones experimentales que no tenían una explicación satisfactoria. Uno, relacionado al efecto fotoeléctrico -que es la emisión de electrones por los metales bajo la incidencia de la luz-, donde a partir de la hipótesis de Planck, interpreta que la luz consiste en *cuantos* de energía que atraviesan el espacio. Con el *cuanto* de Planck, la luz era interpretada como ondas electromagnéticas y como *cuantos* de luz, o *paquetes* de energía que atraviesan el espacio. El otro problema era el del calor específico de los cuerpos sólidos. La teoría tradicional solo justificaba las emisiones de energía a altas temperaturas, pero no las emisiones a temperaturas bajas. Einstein demostró que este comportamiento se comprendía al aplicar la hipótesis cuántica a las vibraciones elásticas del átomo del cuerpo sólido¹⁵⁹.

En 1913, Bohr abrió una nueva ruta de investigación para las leyes cuánticas que gobiernan el movimiento de los electrones en el átomo. Aplicando la hipótesis del *cuanto*, explicaba el fenómeno de la estabilidad que mantienen los electrones de un átomo en los enlaces químicos¹⁶⁰, algo imposible de explicar con las leyes de Newton que trataban al átomo como un cuerpo celeste.

Con estos descubrimientos, los físicos formulaban nuevas preguntas relacionadas con las leyes de la teoría cuántica y las aparentes contradicciones en resultados experimentales. Las preguntas se referían, principalmente, al extraño comportamiento del electrón como onda y como partícula, a su movimiento en el átomo, a contradicciones que aparecían al describir los acontecimientos atómicos en los términos tradicionales de la física.

En 1924, en Francia, de Broglie aplicó el dualismo onda y partícula al electrón y a otras partículas elementales. Demostró que a un electrón en movimiento le corresponde cierta *onda de materia*, del mismo modo que a un *cuanto* de luz en movimiento le corresponde una determinada onda de luz. Aunque mostró que una onda alrededor de un

¹⁵⁸ Cfr. *A dança do Universo*, p. 283.

¹⁵⁹ Cfr. *Íbid.* pp. 283 – 285.

¹⁶⁰ “Si el átomo solo puede cambiar su energía en *cuantos* discretos, significaría que solo puede existir en estados estacionarios discretos, el más bajo de los cuales es su estado normal, al que procurará volver después de una interacción atómica cualquiera”. HEISENBERG, Werner, *Física y Filosofía*, Buenos Aires, Ediciones La isla, 1959, p. 20. PDF, http://www.ignaciocardade.com/textos_diversos/Heisenberg_Fisica%20y%20Filosofia.pdf, 10/11/2010.

núcleo sólo puede ser una onda estacionaria, la correspondencia entre onda y movimiento no estaba clara.

La formulación matemática precisa de la teoría cuántica partió de dos desarrollos diferentes. Uno, del principio de *correspondencia* de Bohr, que implicaba abandonar la imagen de órbita planetaria del electrón y representarlo como una onda. A partir de tales desarrollos, en el verano de 1925, Bohr llegó a una interpretación matemática llamada *mecánica de las matrices* o, más genéricamente, *mecánica cuántica*. Estas formulaciones podían reemplazar a las ecuaciones del movimiento de la mecánica de Newton. El otro desarrollo siguió la idea de de Broglie acerca de las ondas de materia. En 1926, Schrödinger estableció una ecuación ondulatoria para representar matemáticamente las ondas estacionarias que de Broglie aplicaba al electrón alrededor del núcleo. Demostró que el formalismo de la mecánica ondulatoria era matemáticamente equivalente al de la mecánica cuántica. Sin embargo, aunque estas nuevas formulaciones describían mejor al átomo, no resolvían las paradojas del dualismo onda – corpúsculo de la materia. La solución definitiva para el entendimiento total de la teoría cuántica vino en dos pasos.

El primero fue dado en 1924 por Bohr, Kramers y Slater. Trataron de resolver la aparente contradicción onda y partícula, mediante el concepto de *onda de probabilidad*. Implicaba que las ondas electromagnéticas ya no se interpretaban como reales, sino como probables. La *onda de probabilidad* introducía la idea de algo situado entre la posibilidad y la realidad física. Más tarde, Bohr define la *onda de probabilidad* como una cantidad matemática abstracta que representa una onda en el espacio de configuración multidimensional.

En Copenhague, en el otoño de 1926, Bohr y Schrödinger y el grupo de físicos de Copenhague, evidenciaron que aquella interpretación no explicaba fenómenos experimentales más simples, como la trayectoria de un electrón en una cámara de niebla, ni el carácter dual del electrón.

El segundo paso ocurrió después de meses de discusión de la interpretación de Copenhague. La solución llegó por dos caminos distintos. En el primero, el genio de Heisenberg¹⁶¹ pudo mostrar que si bien la Mecánica Clásica podía fijar simultáneamente y con precisión elevada la posición y la velocidad de un cuerpo, sin embargo, al tratarse de partículas subatómicas, ni siquiera con las nuevas formulaciones cuánticas se podrían fijar

¹⁶¹ Heisenberg invirtió la pregunta: “¿Cómo expresar una situación experimental con el esquema matemático conocido?”, en cuyo lugar quedó: “¿Será que solo pueden presentarse las situaciones experimentales que pueden expresarse con el formalismo matemático?”. *Ibid.* p. 28.

ambas cantidades simultáneamente ni con exactitud alguna; estaba diciendo que con la mecánica cuántica se puede fijar, o la velocidad probable del electrón, o su posición probable. Con esta afirmación, Heisenberg establecía el principio fundamental de la mecánica cuántica, dando sentido al descubrimiento del *quanto* de Planck, un cuarto de siglo antes. Este principio es comúnmente conocido como *principio de incertidumbre* o *principio de indeterminación de Heisenberg*. Matemáticamente, el principio permitía relacionar las dos inexactitudes por medio de funciones matemáticas de probabilidad, que Heisenberg las llamó “*relaciones de incertidumbre*”¹⁶².

El otro camino de acceso fue el concepto de *complementariedad* de Bohr. Schrödinger había descrito al átomo no como un sistema formado por un núcleo y electrones, sino por un núcleo y ondas de materia. Bohr consideraba que las dos imágenes –ondulatoria y corpuscular– eran dos descripciones complementarias de la misma realidad. Cualquiera de ellas podía ser solo parcialmente verdad, debía haber limitaciones tanto al emplear el concepto de partícula, como al emplear el concepto de onda; de otro modo sería imposible evitar las contradicciones, que solo desaparecieron, expresando las limitaciones como relaciones de incertidumbre.

De esta manera, desde la primavera de 1927 hay una interpretación coherente de la teoría cuántica, que también suele designarse *interpretación de Copenhague*. Esta interpretación recibió su prueba crucial en el otoño de 1927, en la conferencia de Solvay, en Bruselas. Aquellos experimentos que habían conducido a las peores paradojas eran cuidadosamente examinados; además se idearon otros nuevos para descubrir cualquier incoherencia de la teoría, pero esta era consistente y se ajustaba a los experimentos¹⁶³.

3.3.2. Interpretación de la teoría cuántica

La interpretación de la Teoría Cuántica parte de una paradoja. Si bien todo experimento de la física, se refiera a hechos cotidianos o a fenómenos atómicos, debe ser expresado en lenguaje de la física clásica, su aplicación está restringida por las relaciones de incertidumbre de la Mecánica Cuántica. En definitiva, en la Mecánica Clásica, los errores son cantidades despreciables, de manera que los resultados esperados son

¹⁶² *A dança do universo*, p. 303.

¹⁶³ Cfr. *Física y Filosofía*, pp. 17 – 30. Además, se puede profundizar este tema en: DONCEL, Manuel, “La revolución cuántica: nueva visión en física y en filosofía”, en: MATAIX, Carmen y RIVADULLA, Andrés, (Eds), *Física cuántica y realidad*, Madrid, Editorial Complutense, S.A., 2002, pp. 17 – 40.

prácticamente exactos. En la Mecánica Cuántica, los errores son parte de los datos que permiten el cálculo de las condiciones de un sistema.¹⁶⁴

El principio de indeterminación representa la integración del hecho y del conocimiento del hecho. Es un hecho en la medida que tenemos una certidumbre completa de la situación inicial, pues el electrón tiene una cantidad de movimiento y una posición observadas. La segunda, nuestro conocimiento del hecho no es exacto. En este sentido, el error de la experiencia no representa una propiedad del electrón sino una *deficiencia* de nuestro conocimiento del electrón. Esta *deficiencia* está expresada matemáticamente en la función de probabilidad.

La interpretación teórica de un experimento con partículas requiere tres etapas distintas: la traducción de la situación experimental inicial en una función de probabilidad; seguir esta función en el curso del tiempo; una nueva observación para establecer una nueva medición expresada en una función de probabilidad.

Aunque la última observación muestra, por ejemplo, al electrón en su trayectoria alejándose del átomo, no hay manera de describir lo que ocurre entre la anterior y esta observación. Es tentador decir que el electrón habrá descrito algún tipo de trayectoria entre la primera y la segunda observación, aun cuando resulte imposible llegar a conocerla. En física clásica, este sería un argumento razonable. Pero en la teoría cuántica, dicha afirmación sería un abuso injustificado del lenguaje. Heisenberg explica el motivo.

La imagen que representa el comportamiento de una partícula es contradictoria con la imagen que describe una onda. Una determinada cosa no puede ser, al mismo tiempo, una partícula (sustancia confinada en un volumen restringido) y una onda (un campo extendido sobre un gran espacio). Con todo, debido a la naturaleza dual de las partículas, Bohr consideraba ambas imágenes *complementarias* entre sí, y necesarias para un mejor conocimiento del comportamiento de un sistema¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Heisenberg explica esta paradoja comparando los procedimientos de interpretación de dos experiencias: de la física clásica y de la teoría cuántica. Conforme la mecánica newtoniana podemos, por ejemplo, estudiar el movimiento de un planeta. Primeramente, en lenguaje matemático, establecemos la velocidad y posición en un tiempo inicial. A partir de estos datos se emplean las ecuaciones del movimiento para deducir los valores de la posición, o de otra propiedad del sistema, en un instante posterior. Se pueden pronosticar las propiedades del sistema en cualquier instante futuro, por ejemplo, la hora exacta de un eclipse. En la Teoría Cuántica, el procedimiento es diferente. Si bien se pueden establecer la velocidad y la localización iniciales de un electrón, estos son datos probables, no exactos. Los otros errores, propios de experimento, serán también parte de las relaciones de probabilidad. Estas inexactitudes nos permiten traducir el experimento en el lenguaje matemático de la teoría cuántica. Cfr. *Íbid.* pp. 31 y 32.

¹⁶⁵ Heisenberg propone otros ejemplos de complementariedad: el conocimiento de la posición y la cantidad de movimiento de un sistema; la descripción no determinista en el espacio-tiempo de un acontecimiento atómico, es complementaria con su descripción determinista. Por otra parte, debido a la flexibilidad del

Pero ¿Qué ocurre *realmente* en un acontecimiento atómico? Conforme la Mecánica Cuántica, la interpretación matemática de la realidad combina afirmaciones de posibilidades con afirmaciones sobre nuestro conocimiento de los hechos. No se puede describir lo que *sucede* entre una observación y la siguiente. No se puede objetivar completamente el resultado de una observación. Lo que sucede es como si dependiera del hecho mismo de la observación¹⁶⁶. Parecería que la realidad varía, según la observemos o no.

La interpretación teórica de un experimento describe su organización y su traducción en una función de probabilidad. Se combinan elementos objetivos y subjetivos. La interacción, entre el objeto de estudio –en este caso una partícula subatómica– y el resto del mundo –incluidos nosotros mismos– se da a través del instrumental de medición, y es representada por funciones de incertidumbre. En tanto no dependen del observador, a estas incertidumbres, Heisenberg las llama objetivas; pero también las llama subjetivas, en tanto se refieren a nuestro incompleto conocimiento del mundo. Por estos motivos, el resultado de la observación no puede ser pronosticado con certeza, sino que se *predice* la probabilidad, o tendencia, de cierto resultado.

La misma observación introduce en la función de probabilidad un cambio discontinuo; selecciona, de entre todos los acontecimientos posibles, el que efectivamente ha tenido lugar. Dado que nuestro conocimiento del sistema ha cambiado discontinuamente, por la observación, su representación matemática también sufrirá un cambio discontinuo, y hablamos entonces de un *salto cuántico*.

Heisenberg se pregunta hasta qué punto se ha llegado a una descripción objetiva del mundo, especialmente del atómico. La física clásica asumía que se podía describir el mundo, o al menos partes de él, sin referencia a nosotros mismos, lo que en gran medida es posible. La objetividad se ha convertido en el criterio decisivo para juzgar todo resultado científico. Si bien la teoría cuántica no contiene rasgos genuinamente subjetivos, arranca de la división del mundo en el *objeto*, por un lado, y el *resto del mundo* por otro. Esta

esquema matemático, el dualismo entre dos imágenes complementarias —ondas y partículas— no conduce a dificultades. El formalismo de las partículas se asemeja al de la mecánica newtoniana, con ecuaciones para las coordenadas y la velocidad de las partículas. Pero, mediante una simple transformación, se lo puede presentar como una ecuación tridimensional de onda de materia de la Mecánica Cuántica. Cfr. *Íbid.* pp. 34 – 35.

¹⁶⁶ Heisenberg propone un ejemplo, donde muestra que los resultados que se pretenderían esperar de la incidencia de una fuente luz monocromática en una placa fotográfica no se corresponden con las observaciones experimentales. Muestra que el concepto función de probabilidad no permite describir lo que sucede entre dos observaciones sucesivas, demostrando, además, que el término *sucede* debe limitarse a cada observación. Cfr. *Íbid.* pp. 36 – 37.

división arbitraria es consecuencia de nuestro método científico; el empleo de conceptos clásicos es consecuencia del modo humano de pensar. Heisenberg concluye que esto es una referencia a nosotros mismos, y en este sentido, nuestra descripción no es completamente objetiva.

La manera en que entramos en contacto con el objeto, a través del instrumento de medida, introduce un elemento subjetivo en la descripción de los acontecimientos atómicos, ya que el instrumento de medición ha sido construido por el observador. Debemos recordar que lo que observamos no es la naturaleza en sí misma, sino la naturaleza presentada a nuestro método de investigación. En física, nuestro trabajo científico consiste en formular preguntas acerca de la naturaleza –empleando el lenguaje que disponemos– y en tratar de obtener respuestas de la experimentación –con los métodos que están a nuestra disposición–. De este modo, la teoría cuántica nos recuerda la vieja sabiduría que aconseja no olvidar, al buscar la armonía de la vida, que en el drama de la existencia somos al mismo tiempo actores y espectadores¹⁶⁷.

3.3.3. El respeto activo desde el mundo cuántico

En este punto de la reflexión estamos frente a una manera de ver el respeto, que lo hemos calificado de activo, y una interpretación de la realidad desde la teoría cuántica. Ensayaremos una relectura de nuestra comprensión del respeto activo a partir de la interpretación filosófica de la Teoría Cuántica. Esperamos que esta relectura aporte elementos de juicio que abran nuevos horizontes a la comprensión del respeto activo. Nos centraremos en la irreductibilidad del otro al mismo, la implicación con el otro y la interpelación de la realidad.

Cuando hablamos de la irreductibilidad del otro al mismo, asumimos la imposibilidad de poder definir completamente al otro; peor explicarlo a partir de nuestras experiencias. Esta posición tiene cercanía con el principio de indeterminación de la Teoría Cuántica.

El principio de indeterminación representa el hecho y el conocimiento del hecho. Representa un hecho, en cuanto sabemos que el electrón tiene una velocidad y una posición; ahora bien, el conocimiento del hecho no es exacto. El error en la determinación de la situación del electrón no es una de sus características, sino una *deficiencia* en la

¹⁶⁷ Cfr. Íbid. pp. 31 – 42.

manera de conocer al electrón. Análogamente, tenemos la certeza de estar ante el otro, pero nuestro conocimiento del otro no será exacto ni completo, pues siempre habrá algo desconocido del otro¹⁶⁸. La limitación en el conocimiento del otro, no necesariamente tiene que ser algo propio del otro, sino algo inherente a nosotros mismos. Una idea que refuerza esta postura la encontramos en Mounier, cuando explica el personalismo. Habla de un “principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva de las personas”¹⁶⁹. Las mil maneras en que se puede determinar a un ser humano como ejemplar de una clase, no son más que vistas tomadas en cada caso sobre un aspecto de su existencia que no conforman un hombre que camina, que piensa y que quiere. Bellamente prosigue: “Nada que lo expresa lo agota, nada de cuanto lo condiciona lo sojuzga. Es una actividad vívida de autocreación, de comunicación y de adhesión”¹⁷⁰. Esta postura la podemos reforzar con la reflexión de Tomeu Barceló, quien muestra que una actitud determinista, implica que los hechos que se pueden observar en el otro, son explicados partir de las experiencias personales, desconociendo al otro. De esta manera, una posición indeterminista para con el otro, significa considerar que posee oportunidades diferentes a las mías, otorgarle la dignidad de ser libre y autónomo, factores fundamentales que conforman el respeto¹⁷¹.

Una experiencia que puede arrojar luces en cuanto a la *Implicación con el otro* o a la *Interpelación de la realidad* es la imposibilidad, según Heisenberg, de hacer una descripción completamente objetiva de la realidad atómica, y por ende de la realidad en general. Si bien, sin ser subjetiva, la mecánica clásica asumía que era posible, y de hecho lo era en gran medida, no podemos decir lo mismo en la Mecánica Cuántica¹⁷². Al entrar en contacto con el electrón a través de un instrumento de medida, irrumpimos dicha realidad, introduciéndonos nosotros mismos en el experimento. Nosotros mismos modificamos la realidad por el hecho de pretender observarla, por el hecho de estar ahí. Nuestra presencia no puede ser indiferente ni al otro, ni a la realidad. No podemos pretender que no estamos, o que no somos afectados, pues “desde la física atómica ya

¹⁶⁸ Cfr. LUNA BISBAL, Maurilio, *Derecho penal cuántico. Bienaventuranza vs. Culpabilidad*, Bogotá, D. C. Ediciones jurídicas Gustavo Ibáñez C. Ltda. 2ª Ed., 2003, p. 34.

¹⁶⁹ Mounier, Emmanuel, *El personalismo*, Buenos Aires, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1974, 10ª edición, p. 6.

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 7.

¹⁷¹ BARCELÓ, Tomeu, *Entre personas. Una mirada cuántica a nuestras relaciones humanas*, Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2008, p. 84.

¹⁷² Cfr. *Física y filosofía*, p. 40.

nunca más podremos hablar de la naturaleza sin, al mismo tiempo, hablar de nosotros mismos”¹⁷³.

A propósito de las relaciones interpersonales, por ejemplo, algunos descubrimientos han demostrado el papel de la intencionalidad en la sanación y la importancia de ciertas actitudes para el desarrollo sicosomático de las personas. Podemos esbozar la posibilidad de influir en nuestras relaciones interpersonales para mejorarlas, prevenir conflictos y, si surgen, promover condiciones que posibiliten su resolución. Podemos, en fin, con nuestra presencia y nuestra actitud, generar condiciones a través de las cuales pueda ser posible enriquecernos mutuamente, desarrollarnos y establecer relaciones vinculantes positivas que promuevan el respeto¹⁷⁴.

En relación a la interacción de nosotros, en cuanto seres individuales, con la realidad, entendiéndola como el medio en que estamos, la sociedad, las situaciones de pobreza, de exclusión o de desigualdad de oportunidades, no podemos renunciar a evitar el desorden y restablecer creativamente puntos de equilibrio en medio de sistemas y estructuras injustos¹⁷⁵. El qué promover, el qué exigir, puede surgir nuevamente de un diálogo con la Mecánica Cuántica. Si el cuanto es una cantidad discreta de energía, podemos pensar en hechos concretos, en unidades discretas de reconocimiento como expresión de un respeto concreto. De hecho, el reconocimiento en un sistema social se traduce en derechos y obligaciones ejercidos por los ciudadanos, pues una verdadera ética no puede construirse a partir de una pura razón abstracta, sino que tiene que elaborarse en diálogo con las normas y costumbres de una verdadera sociedad conformada por ciudadanos con iguales derechos¹⁷⁶. Mientras más exitosa sea la experiencia del reconocimiento, es decir, mientras más sólidos sean los lazos que unen al individuo con su comunidad, sus derechos, más posibilidades tiene él mismo de diferenciarse y de adquirir conciencia de su particularidad¹⁷⁷. En este sentido, mientras una sociedad reconozca de manera concreta los derechos fundamentales del ser humano, será una sociedad que respeta al individuo. En el Apéndice, colocamos la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como una expresión concreta del reconocimiento y que sirve no solo para este

¹⁷³ *Entre personas*, p. 87.

¹⁷⁴ Cfr. Ídem.

¹⁷⁵ Cfr. *Derecho penal cuántico*, pp. 75 – 77.

¹⁷⁶ Cfr. GUALDRÓN RAMÍREZ, Miguel, *El problema del Reconocimiento en la Fenomenología del Espíritu*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 59.

¹⁷⁷ Cfr. MAZA, Rosalbe, *Hegel y el psicoanálisis: entendiendo la lucha por el reconocimiento y la guerra*, PDF, www.rosabelmaza.com, 18/08/2010.

punto de nuestro estudio, sino para toda esta parte, en que pretendemos llevar la reflexión a situaciones concretas del humano existir.

3.4. EL RESPETO ACTIVO EN EL MUNDO DE LA DISCAPACIDAD SOCIAL

En modo general, la OMS, entiende por discapacidad “un término que abarca las deficiencias, las limitaciones de la actividad y las restricciones de la participación”. Explica su afirmación indicando que las deficiencias son “problemas que afectan a una estructura o función corporal”, que las limitaciones de la actividad son “dificultades para ejecutar acciones o tareas”, y que las restricciones de la participación son “problemas para participar en situaciones vitales”. Luego concluye que la discapacidad es un “fenómeno complejo que refleja una interacción entre las características del organismo humano y las características de la sociedad en la que vive”.¹⁷⁸

Si bien este concepto nos da a entender que la restricción en la participación en situaciones vitales es consecuencia de problemas relativos a funciones corporales, sin embargo podemos ampliar esta conceptualización, entendiendo que la restricción en la participación puede deberse a otras causas que no tengan su origen en limitaciones del cuerpo o del organismo humano, sino en aquellas originadas en el medio social. Es en este espacio donde contextualizamos la discapacidad social.

Al hablar de discapacidad social no estamos desconociendo al mundo de los excluidos, de los empobrecidos o de las víctimas de la injusticia, sino que queremos destacar que muchos de ellos han sido limitados en la participación y en el ejercicio de sus derechos, por la propia sociedad. Es en esta manera de entender la discapacidad donde nos preguntamos por la posibilidad de respetar activamente, es decir, de propiciar la participación del otro en la sociedad y no ver con indiferencia al que difícilmente se puede realizar como ser humano.

Esta reflexión consta de tres partes. En primer lugar expondremos la evolución del concepto de discapacidad, luego planteamos una manera de entender la discapacidad social para, finalmente, leer esta manera de entender la discapacidad desde el respeto activo.

¹⁷⁸ <http://www.who.int/topics/disabilities/es/>, 29/11/2011.

3.4.1. Evolución del concepto de discapacidad

Algunos autores verifican la evolución en la manera de comprender la discapacidad. Desde una perspectiva enfocada en la disminución física, que limita el desenvolvimiento del individuo en una o varias actividades, a una manera de entenderla en sus dimensiones sociales y cuyo origen se encuentra en el entorno. Expondremos dos vertientes que permitirán ver este cambio.

3.4.1.1. La discapacidad más allá de la salud

En el primer tema del estudio *Discapacidad: lo que todos debemos saber*, Alicia Amate explica la evolución del concepto de discapacidad a partir de varias fuentes. Una primera fuente es la *Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud* (CIF), publicada por la Organización Mundial de la Salud (OMS) en 2001. Hace notar que en este documento se deja de presentar la discapacidad como un asunto exclusivamente médico y es contextualizada en la compleja interrelación con los varios aspectos relacionados con el medio. En su investigación, Amate elabora una aproximación histórica de los diferentes enfoques con que se ha comprendido la discapacidad; abarca un período que va del siglo XVII a nuestros días. Lo exponemos a continuación.

El primero, llamado *Preformista* o negativista prevalece hasta el siglo XVII. Antes de la Revolución Francesa se pensaba que las deficiencias se manifestaban el momento de la concepción o eran el resultado de designios divinos. Según las distintas culturas, las personas con discapacidades eran segregadas, perseguidas o reclusas en instituciones. Se practicaba la eugenesia o, en otros casos, se reverenciaba o deificaba a quienes tenían estos estigmas.

Luego encontramos el modelo *médico predeterminado* que se extiende desde el siglo XVII hasta fin del siglo XIX. Considera que las discapacidades tienen origen biomédico. Quienes no podían ser curados eran atendidos sin distinción de la discapacidad que poseían. Primordialmente, las órdenes religiosas se ocupaban de estas personas.

Pasamos luego a un *Determinista funcional*, que se extiende desde fines del siglo XIX hasta fines del decenio de 1980. Se desarrolla el criterio de rehabilitación y de educación especial.

Le sigue el modelo *interaccionista o estructuralista*, a partir del cual se desarrolla el concepto de desventaja y se enfatizan los factores ambientales. En este período se reconoce la importancia de la educación para las personas con discapacidades. Se reconoce también la prevención para eliminar las barreras físicas y estructurales.

Se pasa a un modelo *inclusivo de los derechos humanos*, donde se reconoce que los derechos humanos son fundamentales, de los cuales no se puede excluir a las personas con discapacidades y se favorecen los programas de inclusión social¹⁷⁹.

3.4.1.2. La discapacidad como una forma de exclusión social

Para comprender la discapacidad como un proceso de exclusión social, nos remitimos a la explicación que ofrece Santiago Pisonero en la primera parte de su artículo “La discapacidad Social, un modelo para comprender los procesos de exclusión”. En su argumentación, Pisonero se remite primeramente a la *Clasificación Internacional del Funcionamiento, la Discapacidad y la Salud* (CIF), publicada por la OMS en 2001, y a la propuesta de lo que el autor llama Modelo Ecológico. Veamos a continuación.

Según la CIF, existe un complejo proceso evolutivo entre las condiciones de salud y los factores contextuales que dan como resultado el funcionamiento y la discapacidad. Ese proceso, y no la persona *propietaria* del mismo, es el objeto de la Clasificación. No se trata de clasificar personas, sino procesos de exclusión. En este sentido, la CIF habla de *restricciones en la participación, actividad, participación*. La *actividad* es entendida como la realización de una tarea por parte de una persona y la *participación* como el acto de involucrarse en una situación vital. La CIF, por tanto, ofrece un marco para mejorar la participación, que implica la reducción de los obstáculos para las personas con discapacidad y el desarrollo de soportes sociales y elementos que faciliten la participación en la sociedad.

Esta idea de que el contexto incide en la discapacidad, es reforzada con el enfoque del Modelo Ecológico, el cual plantea que la persona se ve influenciada por cuatro sistemas que se combinan e interactúan de modo complejo, dando lugar a funcionamientos únicos en cada persona. Los niveles aludidos son el Ontogenético, el Microsistema, el Ecosistema y el Macrosistema.

¹⁷⁹ AMATE, E. Alicia y VÁZQUEZ, Armando (Eds.), *Discapacidad: Lo que todos debemos saber*, Washington, OPS, 2006, pp. 3 – 11.

El nivel Ontogenético refleja las características propias del individuo. El Microsistema refleja las variables que influyen directamente en la persona. Son el conjunto de ayudas técnicas, los compañeros de clase, trabajo o grupo de ocio, los diferentes miembros de la familia, etc. El Ecosistema refleja la comunidad que conforman empresas, centros educativos y culturales, los cuales componen un mismo ámbito o marco de relaciones laborales, educativas, culturales. El Macrosistema refleja las fuerzas sociales y culturales más amplias que influyen y son influidas por el resto de los niveles¹⁸⁰.

A partir de los modelos explicados, la discapacidad se entiende como un conjunto de condiciones tanto del estado de salud como del entorno social. La discapacidad deja de ser entendida únicamente como un atributo de la persona con origen en una deficiencia o en un problema de salud; es además entendida como el resultado de factores sociales que no favorecen la participación¹⁸¹. Serán factores excluyentes. Por poner un ejemplo, una persona con problemas de movilidad, se encontrará en una situación de discapacidad si su entorno no es accesible; será excluida. Desde este punto de vista, una persona puede encontrarse en situación de discapacidad y exclusión y otra, con la misma deficiencia, puede no estarlo y participar perfectamente en la sociedad. Así pensada, la discapacidad puede ser entendida como una situación de exclusión, y no solamente como una característica intrínseca de la persona¹⁸².

Pisonero hace notar que, en el campo de lo social, está aceptado que la pobreza es una situación. Nadie es *pobre* como atributo, sino que se está en situación de pobreza. Del mismo modo no se es *desempleado*, sino que se está en situación de desempleo. La exclusión social es una situación en que intervienen aspectos internos y externos. Están implicados factores relativos al individuo y al medio. Son determinantes los ingresos, la salud, la educación, el trabajo, la vivienda, además de aspectos sociales o legales. Estos aspectos necesitan ser ponderados por indicadores precisos, asignando el peso y la culpa a cada cual en la situación de exclusión.¹⁸³

¹⁸⁰ En esta línea de pensamiento, Gevaert hace notar que el ser humano es también fruto de sus relaciones con el medio y los demás. Cfr. *El problema del hombre*, p. 18.

¹⁸¹ EROLES, Carlos y FERRERES, Carlos (Comp.) *La discapacidad: una cuestión de Derechos Humanos*, Buenos Aires, Espacio Editorial, 2002, pp. 46 – 47.

¹⁸² Frente a situaciones sociales que desconocen la discapacidad, es imperiosa la promoción de cambios sociales que garanticen la igualdad de oportunidades para todas las personas. Cfr. *Íbid.* p. 59.

¹⁸³ PISONERO, Santiago, “La discapacidad Social, un modelo para comprender los procesos de exclusión”, en: *EKAINA*, nº 41 (Junio 2007) pp. 100 – 101.

3.4.2. Hacia una caracterización de la Discapacidad Social

Entendida la discapacidad no solo como una situación de desventaja debida a la salud del individuo, sino como una circunstancia de restricción en la participación, interpretada como una manera de exclusión social, la discapacidad social es una concepción que supera las clasificaciones y modelos construidos a partir de los colectivos. Alude a quien se encuentre en un proceso de exclusión, independientemente del origen de esta. La Discapacidad Social es una situación que hace difícil el cubrir las necesidades básicas, sea por una falta de competencias, por falta de apoyos, por un estigma, por una situación familiar, o un entorno no accesible. Se refiere a las necesidades de incorporación social¹⁸⁴.

La discapacidad social sitúa a la persona como eje de un proceso excluyente y clasifica las situaciones dadas sobre ella, de forma que necesita de indicadores para evaluar los aspectos que denoten exclusión, deben ser individuales y centrados en cada persona. En paralelo al universo personal, podría aplicarse el concepto a regiones o grupos poblacionales, procurando también indicadores a una escala regional.

Si bien la relación entre la persona y el medio es compleja, Pisonero reconoce un proceso vertebrador que es un continuo compuesto por dos líneas básicas: los aspectos internos (aspectos básicos, capacidad, desempeño) y los aspectos externos (ambientales y personales).

¹⁸⁴ A partir del concepto de discapacidad de la CIF, la sección “Investigación” de la página web de la Universidad del Mar de la Plata, explica que la noción de “discapacidad social” si bien es admitida con relativa frecuencia, aclara que no está unánimemente reconocida ni totalmente definida. En sus orígenes, la expresión “discapacidad social” se reservaba al ámbito educativo para distinguir a aquellos alumnos que debido a trastornos llamados disociales (agresividad, falta de respeto a terceros, trasgresión de normas, etc.) requerían de un ámbito y de personal especializado para intentar su escolarización y socialización. Explica también que a partir de la crisis socioeconómica y la generalización de la pobreza social, con frecuencia cada vez mayor, aparecen en todos los grupos de edades distintas alteraciones del desempeño, atribuibles no solo a deficiencias personales, sino a desventajas originadas en el contexto social. Este cuadro complejo, alguna vez descrito como “síndrome social discapacitante” suele recibir el nombre de discapacidad social. Cfr. <http://www.mdp.edu.ar/index.php?key=3020>, 30/11/2011.

3.4.3. Aspectos de la discapacidad social

3.4.3.1. Aspectos internos

Los aspectos internos aluden a las potencialidades propias del individuo que le permiten interactuar con el medio. Hacen referencia a aspectos básicos, a la capacidad y al desempeño¹⁸⁵. Constituyen funciones fisiológicas, psicológicas (comer, dormir, salud, seguridad, etc.) y las necesidades básicas y de alojamiento que todo ser humano debe cubrir. Por capacidad se entiende la ejecución de tareas en un entorno uniforme. Es el *potencial*, el máximo grado posible de funcionamiento que puede alcanzar una persona en un momento dado. La capacidad se mide en un entorno uniforme. Las competencias, la formación, el idioma o las habilidades miden la capacidad de una persona.

El desempeño es la ejecución de tareas en un entorno real. Es el aspecto de la participación de la persona en situaciones vitales. Una persona con Discapacidad Social verá que su desempeño no es el mejor, ya que hay aspectos externos que lo limitan e impiden el desarrollo de determinada capacidad. Una persona puede tener las competencias adecuadas -capacidad- pero no poder desarrollarlas por un entorno no accesible, por una barrera cultural o por un hijo a cargo. Como parte del desempeño, las ayudas son herramientas para contrarrestar las limitaciones y tratan de llevar al máximo la capacidad de las personas al entorno real. Las ayudas técnicas, las nuevas tecnologías, el acompañamiento o las traducciones son ejemplos de cómo facilitar la transición entre la capacidad de una persona y la ejecución real de tareas.

3.4.3.2. Aspectos externos o factores contextuales

Estos factores intervienen desde fuera del individuo; conforman su contexto vital y afectan a su desempeño. Están constituidos por dos de los factores del modelo ecológico, el Ecosistema y el Macrosistema, y los factores personales.

El Ecosistema incluye el entorno laboral, el entorno educativo, la vivienda y el entorno social. El entorno laboral se conforma por las empresas de inserción o los centros especiales de empleo. Las asociaciones, la oferta educativa, los transportes, la vivienda y

¹⁸⁵ Cfr. DURKHEIM, Émile, *La educación moral*, Madrid, Trotta, 2002, p. 167.

su accesibilidad, construyen el entorno real y físico, donde el individuo desempeña las tareas e interactúa con el contexto más externo de la vida que influye sobre la persona: los Macrosistemas. Los Macrosistemas se conforman por el conjunto de actitudes, valores, reglas y leyes que marcan las grandes líneas de pensamiento. Las grandes políticas, los medios de comunicación, las orientaciones religiosas, la producción cultural, influyen en este conjunto.

Los factores personales tienen que ver con la persona, pero son contextuales y no deben confundirse con los aspectos internos referidos anteriormente. Son los antecedentes de vida de la persona, impactan desde fuera la actuación de la persona: etnia, edad, sexo, nivel social, experiencias vitales, hábitos, etc.

Para finalizar, vemos que La Discapacidad Social es, en gran parte, producto del contexto social. La definición apunta a que el entorno constituya parte del problema y de la solución. El entorno laboral, el educacional, el social, el habitacional, así como las políticas generales y las actitudes de toda la ciudadanía son corresponsables de los procesos de exclusión y por tanto son parte activa de su solución¹⁸⁶. Esto afecta a los ámbitos públicos y privados, a todas las administraciones, como la patronal, los sindicatos, medios de comunicación, etc. La Discapacidad Social pone en evidencia puntos críticos que existen en torno a la persona y a los grupos vulnerables, puede identificar situaciones de riesgo que, de no intervenir en ellas, se constituirían en potenciales factores de exclusión¹⁸⁷.

3.4.4. El respeto activo en la discapacidad social

La irreductibilidad del otro al mismo, es la actitud primordial del respeto activo. Dialogar con el otro, no como en una mayéutica donde yo me imponga, sino donde deje que el otro se revele. No hacerlo nos llevaría a la injusticia. Como todo ser humano, “el excluido está implicado en unas circunstancias específicas”¹⁸⁸. Exponernos ante el excluido es, entonces, exponernos ante él y la situación de discapacidad social que lo excluye. El otro en situación de exclusión exige una respuesta, no solo individual, o que se quede en las buenas intenciones, sino que trascienda en acciones sociales, que lleven al otro de una situación de exclusión a una de inclusión.

¹⁸⁶ Stiglitz hace notar que las políticas económicas nacionales afectan a los pobres. Cfr. STIGLITZ, Joseph, *El malestar en la globalización*, Madrid, Santillana Ediciones, 2ª Ed. 2003, pp. 298 y ss.

¹⁸⁷ PISONERO, p. 102 – 104.

¹⁸⁸ SAVATER, Fernando, *La aventura del pensamiento*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2008, p. 313.

Respetar activamente a quien se encuentre en situación de discapacidad social, implica reconocer su dignidad, que si bien es inherente a todo ser humano, no podría ser indiferente de las circunstancias sociales que llevan al individuo a situaciones de pobreza, de injusticia, de exclusión¹⁸⁹. El respeto activo nos lleva a no hablar de una dignidad etérea sino que nos conduce a situaciones concretas, que las podemos mensurar para modificar. El Índice de Desarrollo Humano, o el índice de pobreza del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, son instrumentos concretos referidos a la salud, al salario, a la educación, a la satisfacción de necesidades básicas, los cuales están orientados a diseñar acciones y programas concretos para superar la pobreza, la educación o la salud¹⁹⁰. Respetar activamente significa luchar para que la sociedad erradique las situaciones que empobrecen o discapacitan socialmente a los individuos, pues la pobreza, generalmente es humillante, y atenta contra la dignidad humana¹⁹¹.

Respetar activamente al otro que se encuentra en situación de discapacidad social exige implicarnos con el otro con una praxis caracterizada por la participación activa y el compromiso existencial. Esta postura es propia del reconocimiento y Honneth la llama “praxis de implicación”¹⁹². Implicarnos con el otro que busca la participación en la sociedad, significa interesarnos positivamente por sus proyectos y ayudar a llevarlos adelante, una auténtica construcción compartida¹⁹³. Respetar activamente no es tolerar las situaciones que socialmente discapacitan, pues se mantendría oculta la estructura de exclusión. No reconocer, por ejemplo, a los adultos analfabetos, implicaría asimilarlos a los niños, pudiéndose pensar por ellos, decidir por ellos y hasta privarlos de su salario. Al rechazar al diferente se lo invisibiliza y se lo considera inexistente¹⁹⁴. Reconocer al excluido, al marginado, al empobrecido, al discriminado racial y socialmente, significa devolverle la dignidad y la posibilidad de construir una sociedad donde todos tengan derecho a exigir los derechos, una sociedad más justa, digna y humana.

¹⁸⁹ Cfr. CORTINA, *El mundo de los valores*, Op. Cit., p. 54.

¹⁹⁰ Consultar, por ejemplo, los *Indicadores Internacionales sobre desarrollo Humano*, en: <http://hdr.undp.org/es/datos/tendencias/>, 30/11/ 2010. *Indicadores Sobre Desarrollo Humano. Índice de Pobreza Multidimensional*, en <http://hdr.undp.org/es/estadisticas/ipm/>, 30/11/2010.

¹⁹¹ Margalit hace notar que es muy probable que la percepción de fracaso por no alcanzar las condiciones de una vida digna, se entienda como haber fracasado como ser humano. Cuando esta acusación es infundada, resulta cruel y perversa, puesto que tal acusación es también humillante. Cfr. *La sociedad decente*, pp. 178 – 179.

¹⁹² HONNETH, *Reificación*, Op. Cit., p. 37 – 38

¹⁹³ CORTINA, *Ciudadanos del mundo*, Op. Cit., p. 241.

¹⁹⁴ *La discapacidad: una cuestión de Derechos Humanos*, p. 16.

CONCLUSIONES

1. Al asumir que las dimensiones de implicación con el otro a través del respeto pueden ser explicadas a partir del reconocimiento y la valoración del otro, ensayaba una hipótesis más bien observada en la experiencia. El desarrollo de la disertación muestra que, efectivamente, a partir del reconocimiento y la valoración del otro no solo se puede sustentar el respeto al otro, sino además, encontrar motivos que llevan al interés y a la implicación con el otro.
2. El desarrollo de la investigación muestra que el reconocimiento no solo se da en una dirección, de uno hacia otro, sino que se lo debe entender de manera recíproca, esto es como una toma de conciencia mutua de las particularidades del otro, así como de su libertad, su autonomía y sus derechos.
3. El reconocimiento, y el respeto implicado en él, no solo es posible en la relación interpersonal, sino que se debe a un medio que lo posibilite y garantice. Esto es el Estado, la sociedad, las instituciones.
4. La dimensión activa del respeto surge al comprender que consiste en llevar a la concreción de la vida la lucha por la realización del otro y de uno mismo, así como hacer efectivos los derechos del ser humano, su libertad, su autonomía. Si en un determinado medio no se da plenamente el derecho a la educación, por ejemplo, el respeto activo debe motivar a trabajar para que se concreten centros educativos de calidad.
5. La segunda parte de la disertación habla de la valoración. El respeto se sustenta en la dignidad, es decir en la característica propia del ser humano que lo individualiza como valor absoluto, entendiendo lo absoluto como opuesto a lo relativo, a lo que tiene un precio intercambiable. El respeto surge de la consideración de la dignidad del otro. Consiste en no ver ni tratar al otro como un medio para algo, sino siempre como un fin, sabiendo que el fin de todo ser humano es su realización plena.
6. La dimensión activa del respeto se entiende como el llamado a mejorar y actuar por una situación más humana y justa, especialmente cuando el otro se encuentre en

circunstancias que no permitan el desarrollo pleno de su dignidad, cuando el otro sea mediatizado y, en definitiva, explotado.

7. El respeto activo en la cotidianidad, es la aplicación o la confrontación de las características del respeto activo con situaciones concretas, más bien pertenecientes a la experiencia personal del autor de la disertación: el mundo de la física, la educación y la discapacidad social.
8. Se pudo constatar que es posible dialogar y fortalecer desde otros ámbitos algunas dimensiones del respeto activo. Me refiero a los aportes obtenidos a partir de la interpretación filosófica de la Teoría Cuántica. El concepto de indeterminación, por ejemplo, va más allá de la física. Nos enseña sobre nosotros mismos, sobre la realidad y sobre el otro. Sobre nosotros, nos enseña que no necesariamente podemos conocer todo, habrá un resto indeterminado. Algo que no se puede determinar en el otro, o en la misma realidad. Evidentemente esto no puede conducirnos a una resignación sino más bien a una actitud de trabajo paciente en el conocimiento, que aunque dé frutos, siempre habrá algo más que conocer.
9. En cuanto al respeto activo en la educación, considero importante cada uno de los aspectos señalados. Respetar activamente significa tomar consciencia de que quien educa aporta con una pequeña parte al desarrollo del educando. Significa dar las herramientas necesarias para que el estudiante cree un mundo diferente del que vivió el maestro. Implica crear en el estudiante esta actitud de respeto activo hacia el otro, es decir que el otro es un mundo diferente del suyo, pero que a la vez conlleva a implicarse en el bienestar del otro, en el bien de los demás; que no será indiferente ni indolente ante una realidad injusta, sino que está llamado a implicarse en la construcción de un mundo más humano y justo.
10. En un último punto, el respeto activo en la discapacidad social, si bien es una expresión poco usada, con este concepto deseo expresar la limitación que poseen muchas personas excluidas e impedidas de participar y desenvolverse en la sociedad. El respeto activo es un llamado para no ver al excluido como alguien hostil o indeseable o alguien de una categoría inferior, sino como un ser humano afectado por circunstancias excluyentes, que fue impedido de manejar las habilidades y saberes que pueden ser tan comunes en nuestra sociedad. Es además, un llamado para que el ser humano no se sienta indiferente ante estas circunstancias excluyentes y procure modificarlas.

APÉNDICE

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS

Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948¹⁹⁵.

Preámbulo

Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana,

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad; y que se ha proclamado, como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfruten de la libertad de palabra y de la libertad de creencias,

Considerando esencial que los derechos humanos sean protegidos por un régimen de Derecho, a fin de que el hombre no se vea compelido al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión.

Considerando también esencial promover el desarrollo de relaciones amistosas entre las naciones,

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad,

¹⁹⁵ http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf, 10/1/2011.

Considerando que los Estados Miembros se han comprometido a asegurar, en cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo a los derechos y libertades fundamentales del hombre, y

Considerando que una concepción común de estos derechos y libertades es de la mayor importancia para el pleno cumplimiento de dicho compromiso,

La Asamblea General

Proclama la presente Declaración Universal de Derechos Humanos como ideal común por el que todos los pueblos y naciones deben esforzarse, a fin de que tanto los individuos como las instituciones, inspirándose constantemente en ella, promuevan, mediante la enseñanza y la educación, el respeto a estos derechos y libertades, y aseguren, por medidas progresivas de carácter nacional e internacional, su reconocimiento y aplicación universales y efectivos, tanto entre los pueblos de los Estados Miembros como entre los de los territorios colocados bajo su jurisdicción.

Artículo 1

Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

Artículo 2

Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición.

Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía.

Artículo 3

Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 4

Nadie estará sometido a esclavitud ni a servidumbre; la esclavitud y la trata de esclavos están prohibidas en todas sus formas.

Artículo 5

Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, inhumanos o degradantes

Artículo 6

Todo ser humano tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica.

Artículo 7

Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.

Artículo 8

Toda persona tiene derecho a un recurso efectivo, ante los tribunales nacionales competentes, que la ampare contra actos que violen sus derechos fundamentales reconocidos por la constitución o por la ley.

Artículo 9

Nadie podrá ser arbitrariamente detenido, preso ni desterrado.

Artículo 10

Toda persona tiene derecho, en condiciones de plena igualdad, a ser oída públicamente y con justicia por un tribunal independiente e imparcial, para la determinación de sus derechos y obligaciones o para el examen de cualquier acusación contra ella en materia penal.

Artículo 11

1. Toda persona acusada de delito tiene derecho a que se presuma su inocencia mientras no se pruebe su culpabilidad, conforme a la ley y en juicio público en el que se le hayan asegurado todas las garantías necesarias para su defensa.
2. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito.

Artículo 12

Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 13

1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y a elegir su residencia en el territorio de un Estado.
2. Toda persona tiene derecho a salir de cualquier país, incluso el propio, y a regresar a su país.

Artículo 14

1. En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo, y a disfrutar de él, en cualquier país
2. Este derecho no podrá ser invocado contra una acción judicial realmente originada por delitos comunes o por actos opuestos a los propósitos y principios de las Naciones Unidas

Artículo 15

1. Toda persona tiene derecho a una nacionalidad.
2. A nadie se privará arbitrariamente de su nacionalidad ni del derecho a cambiar de nacionalidad.

Artículo 16

1. Los hombres y las mujeres, a partir de la edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia; y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del matrimonio.
2. Sólo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio
3. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.

Artículo 17

1. Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual y colectivamente
2. Nadie será privado arbitrariamente de su propiedad.

Artículo 18

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 19

Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión.

Artículo 20

1. Toda persona tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacíficas
2. Nadie podrá ser obligado a pertenecer a una asociación.

Artículo 21

1. Toda persona tiene derecho a participar en el gobierno de su país, directamente o por medio de representantes libremente escogidos.
2. Toda persona tiene el derecho de acceso, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país.
3. La voluntad del pueblo es la base de la autoridad del poder público; esta voluntad se expresará mediante elecciones auténticas que habrán de celebrarse periódicamente, por sufragio universal e igual y por voto secreto u otro procedimiento equivalente que garantice la libertad del voto.

Artículo 22

Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social, y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, habida cuenta de la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad.

Artículo 23

1. Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo.
2. Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual.
3. Toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria, que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social.
4. Toda persona tiene derecho a fundar sindicatos y a sindicarse para la defensa de sus intereses.

Artículo 24

Toda persona tiene derecho al descanso, al disfrute del tiempo libre, a una limitación razonable de la duración del trabajo y a vacaciones periódicas pagadas.

Artículo 25

1. Toda persona tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar, y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios; tiene asimismo

derecho a los seguros en caso de desempleo, enfermedad, invalidez, viudez, vejez y otros casos de pérdida de sus medios de subsistencia por circunstancias independientes de su voluntad.

2. La maternidad y la infancia tienen derecho a cuidados y asistencia especiales. Todos los niños, nacidos de matrimonio o fuera de matrimonio, tienen derecho a igual protección social.

Artículo 26

1. Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.
2. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos; y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.
3. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

Artículo 27

1. Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.
2. Toda persona tiene derecho a la protección de los intereses morales y materiales que le correspondan por razón de las producciones científicas, literarias o artísticas de que sea autora.

Artículo 28

Toda persona tiene derecho a que se establezca un orden social e internacional en el que los derechos y libertades proclamados en esta Declaración se hagan plenamente efectivos.

Artículo 29

1. Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad.
2. . En el ejercicio de sus derechos y en el disfrute de sus libertades, toda persona estará solamente sujeta a las limitaciones establecidas por la ley con el único fin de asegurar el reconocimiento y el respeto de los derechos y libertades de los demás, y de satisfacer las justas exigencias de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.
3. Estos derechos y libertades no podrán en ningún caso ser ejercidos en oposición a los propósitos y principios de las Naciones Unidas.

Artículo 30

Nada en la presente Declaración podrá interpretarse en el sentido de que confiere derecho alguno al Estado, a un grupo o a una persona, para emprender y desarrollar actividades o realizar actos tendientes a la supresión de cualquiera de los derechos y libertades proclamados en esta Declaración.

BIBLIOGRAFÍA

1. ALONSO, Marcelo y FINN, Edward, *Física*, Wilmington, (Delaware, Estados Unidos), 1995.
2. ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Francisco, *Historia de la Filosofía, T. II*, Cuenca, Publicaciones de la Universidad de Cuenca, 1953.
3. AMATE, E. Alicia y VÁSQUEZ, Armando (Eds.), *Discapacidad: Lo que todos debemos saber*, Washington, OPS, 2006.
4. ARANGUREN, José Luis, *Ética*, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1997.
5. ARISTÓTELES, *Ética nicomaquea*, Bogotá, D.C. Ediciones universales, 1994.
Política, Medellín, Editorial Cometa de Papel, 1998.
6. AVANZINI, Guy (Coord.) *La pedagogía hoy*, México, FCE, 2000.
7. BARCELÓ, Tomeu, *Entre personas. Una mirada cuántica a nuestras relaciones humanas*, Editorial Desclée de Brouwer, S.A., 2008.
8. BARTON, Len (Comp.), *Discapacidad y sociedad*, Madrid, Ediciones Morata, 1998.
9. BUBER, Martin, *Yo y Tú*, Buenos Aires, Ediciones Galatea Nueva Visión, 1960, 2ª Edición.
10. CARRASCO, Luis (Comp.), *Pensamiento de Fe y Alegría, Documentos de los Congresos Internacionales 1984-2007*, Caracas, Federación Internacional de Fe y Alegría, 2008.
11. CORTINA, Adela, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza editorial, S.A. 1998.
El mundo de los valores. "Ética mínima" y educación, Bogotá, "El búho" 2002, 2ª Ed, 3ª Reimp.
Ética civil y religión, Madrid, PPC, 1995.
La educación y los valores, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
12. DENNETT, Daniel, *La conciencia explicada: una teoría interdisciplinar*, Paidós Ibérica, 1995.
13. DESCARTES, René, *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
14. DURKHEIM, Émile, *La educación moral*, Madrid, Trotta, 2002.
15. DUSSEL, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1995.

Para una ética de la liberación latinoamericana, Tomo I, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973.

16. **EROLES**, Carlos y **FERRERES**, Carlos (Comp.) *La discapacidad: una cuestión de Derechos Humanos*, Buenos Aires, Espacio Editorial, 2002.
17. **FERRATER MORA**, José, *Diccionario de Grandes Filósofos, T I*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
18. **FISHER**, Ernst Peter, *Aristóteles, Leonardo, Einstein y Cía. Las aventuras de la ciencia a través de sus principales protagonistas*, Barcelona, Ediciones Robinbook, 2006.
19. **FRASER**, Nancy y **HONNETH**, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político filosófico*, Madrid, Ediciones Morata, 2006.
20. **FROMM**, Erich, *El arte de amar*, Barcelona, Paidós, 1994.
21. **FUKUYAMA**, Francis, *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Madrid, Suma de Letras, S.L., 2003.
22. **GADAMER**, Hans-Georg, *La educación es educarse*, Barcelona, Paidós, 2000.
23. **GEVAERT**, Joseph, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2005.
24. **GILBERT**, Paul, *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
25. **GLEISER**, Marcelo, *A dança do universo. Dos Mitos da Criação ao Big-Bang*, São Paulo, Companhia Das Letras, 2ª ed. 6ª Reimp. 2000.
26. **HAWKING** Stephen y **MILDONOW**, Leonard, *Brevísima historia del tiempo*, Barcelona, Crítica, 2007.
27. **HEGEL**, G. W.F., *El Sistema de la Eticidad*, (Dalmacio Negro Pavón, Ed.), Madrid, Editora Nacional, s/a.
Fenomenología del Espíritu, México, D. F., F.C.E., 1º Ed. 15ª Reimp., 2004.
Filosofía real, (Traducción y notas por José Mª Ripalda), Madrid, F.C.E. de España, 2ª Ed., 2006.
28. **HEIDEGGER**, Martin, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 2001, 4ª reimpresión.
Kant y el problema de la metafísica, México, D. F., F.C.E., 1973.
Ser y tiempo, México, FCE, 1971, 4ª edición, 11ª reimpresión.
29. **HONNETH**, Axel, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, Buenos Aires, Katz, 2007.
La lutte pour la reconaissance. Grammaire morale des conflits sociax, Paris, Cerf, 2000.

30. LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1977.
31. LEWIS, Carl, *La abolición del Hombre*, Barcelona, Ed. Andrés Bello, 2000.
32. LUKÁCS, Georg, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1975, 2ª Ed.
33. LUNA BISBAL, Maurilio, *Derecho penal cuántico. Bienaventuranza vs. Culpabilidad*, Bogotá, D. C. Ediciones Jurídicas Gustavo Ibáñez Cía. Ltda., 2003, 2ª E.
34. MARGALIT, Avishai, *La sociedad decente*, Barcelona, Paidós, 1997.
35. MATAIX, Carmen y RIVADULLA, Andrés (Eds.), *Física cuántica y realidad*, Madrid, Editorial Complutense, S.A., 2002.
36. MOUNIER, Emmanuel, *El personalismo*, Buenos Aires, Editorial universitaria de Buenos Aires, 1974, 10ª edición.
37. NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 1997.
38. ORTEGA Y GASSET, José. "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?", en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, VI, págs. 315-335.
39. PANCHI, Luis Augusto, *De ética económica a economía ética. Fundamentos a partir de una racionalidad ético-interpretativa, con una aplicación al caso ecuatoriano*, Quito, Abya Yala, 2004.
40. PLATÓN, *La república*, Trad. José Tomás y García, Santafé de Bogotá, Ed. Panamericana, 1997, 4ª ed.
41. QUINTÁS, Alfonso López, *El conocimiento de los valores*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1989.
42. RESNICK, Robert et al., *Física Vol. I*, 3ª ed. en español, 5ª reimpresión, México, Compañía Editorial Continental, 1986.
43. REALE, G. y ANTISIERI, D., *Historia del Pensamiento Filosófico y Científico, V. II*, Barcelona, Herder, 1988.
44. RICOEUR, Paul, *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
45. RIBAS, Pedro, *Índice de la Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 1978.
46. SAVATER, Fernando, *La aventura del pensamiento*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2008.
47. SERWARD, Raymond A., *Física*, México, D. F., Nueva Editorial Interamericana, 1987.
48. STIGLITZ, Joseph, *El malestar en la globalización*, Madrid, Santillana Ediciones, 2ª Ed. 2003.
49. TUGENDHAT, Ernst, *Lecciones de ética*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1997.

WEBGRAFIA

OBRAS

1. **BLANCH**, Carlos Andrés, *La física griega como la búsqueda del orden ético*, Villa María (Córdoba, Argentina), Universidad Nacional de Villa María, 2008. En: <http://www.scribd.com/doc/12443190/La-fisica-Griega-Como-La-busqueda-Del-Orden-etico>.
2. **HEISENBERG**, Werner, *Física y Filosofía*, Buenos Aires, Ediciones La isla, 1959. En: http://www.ignaciodarnade.com/textos_diversos/Heisenberg,Fisica%20y%20Filosofia.pdf.
3. **JUAN PABLO II**, *Mensaje de su Santidad Juan Pablo II a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias*, Vaticano, 22 de octubre de 1996. En: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/pont_messages/1996/documents/hf_jp-ii_mes_19961022_evolutione_sp.html.
4. **KANT**, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1785, Versión PDF, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. En: www.philosophia.cl.
Crítica de la razón pura, edición PDF. En: <http://literatura.itematika.com/descargar/libro/451/critica-de-la-razon-pura.html>.

ARTÍCULOS

1. **MALDAME**, Jean-Michel, “Ciencia y Técnica. Los impactos de la ciencia y de la técnica en la cultura”, en: *Selecciones de Teología*, Vol. 19, nº 75 (1980) 1–9. En: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lib/vol19/75_/075_maldame.pdf.
2. **PELÉ**, Antonio, “Una aproximación al concepto de dignidad humana”, en: *Universitas: revista de filosofía, derecho y política*, nº 1 (2004) 9 – 13, PDF. En: www.revistauniversitas.org, 12/08/2010.
3. **PISONERO**, Santiago, “La discapacidad Social, un modelo para comprender los procesos de exclusión”, en: *Revista de servicios sociales*, nº 41 (Junio 2007) 99 – 108. En: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2335332>.

SITIOS WEB

4. Universidad del Mar del Plata: <http://www.mdp.edu.ar/index.php?key=3020>.
5. Organización Mundial de la Salud: <http://www.who.int/topics/disabilities/es/>.
6. Indicadores Internacionales sobre Desarrollo Humano: <http://hdr.undp.org/es/datos/tendencias/>.
7. Índice de Pobreza Multidimensional: <http://hdr.undp.org/es/estadisticas/ipm/>.
8. Declaración Universal de los Derechos Humanos: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHRTranslations/spn.pdf>.