



La supremacía del régimen de la verdad

Ricardo Domingo Fajardo Urrutia*

Resumen

El régimen de la verdad, que trajo a la historia –la humana en su totalidad– la filosofía, es el supremo régimen del cual se derivará cualquier régimen político, incluyendo la democracia. En estricto rigor, es la propia política la que se inicia con esta forma nueva del verbo filosófico. Antes de este origen verbal, es decir, de la filosofía, el régimen de la res pública: cosa pública; no era una política: esa cosa era común, pero no era realmente pública. La publicidad inherente a un auténtico régimen político es asunto de palabras: éstas introducen la racionalidad en la existencia comunitaria. De ahí procede también la democracia, la cual ha de ser una forma de participación verbal en los asuntos públicos, una cohesión de todos por el juego de las buenas razones. La ley consentida también es una razón verdadera, como bien lo expresara el filósofo catalán Eduardo Nicol. Empero, hace varias décadas la tradición del pensamiento político liberal finalmente decantó en la afirmación de “la prioridad de la democracia sobre la filosofía”. Declaración que requiere cuestionar qué es lo que anda mal con esta supuesta primacía de la democracia sobre la filosofía. Ya que no será la filosofía la que ande mal en nuestros días, pues ella sólo tiene un modo de andar: hablar del ser como es, sin segundas intenciones.

Palabras clave: filosofía política, verdad, democracia, teoría, liberalismo, tecnocracia, globalización, porvenir de la filosofía.

*** Egresado de Licenciatura en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.**

Prólogo

Probablemente, la democracia sea “por motivos incuestionables la forma política única de los pueblos modernos, una necesidad ingente y un ideal insuperable; algo que brota de las condiciones mismas de la civilización contemporánea”, como escribió Antonio Caso en sus *Apuntamientos de cultura patria*, en 1943. Ésta, a su vez, nos recuerda —casi como en *déjà vu*— una afamada expresión de Juárez: “La democracia es el destino de la humanidad futura”. Sin embargo, resulta extraño que este régimen político sea “incuestionable” y hasta “fatal” —que según el diccionario de la RAE, es aquello relativo al *hado*; en la tradición clásica: destino—, sobre todo si recordamos la definición que de tal régimen nos diera Platón en la *República*:

Puede ser que éste sea el más bello de todos los regímenes. Tal como un manto multicolor con todas las flores bordadas, también este régimen con todos los caracteres bordados podría parecer el más bello. Y, probablemente, tal como los niños y las mujeres contemplan objetos policromos, muchos lo juzgarán el más bello. Éstas y otras afines son las cualidades de la democracia, que parece ser una organización política agradable, anárquica y policroma, que asigna igualdad similar a las cosas iguales y desiguales. (VIII 557 c y ss)

En estas palabras se puede percibir una fina ironía, sobre todo para aquellos que lean con detenimiento la *República*; pues en cuestión de ironías, Platón sabía bastante: tuvo al mejor maestro, Sócrates. Por cierto, no se debería de creer que Sócrates tuvo una mejor opinión que Platón ya que una democracia lo condenó a muerte. Buen tema sobre el cual aún no se ha escrito un buen libro, que seguramente no se ha escrito porque implicaría precisamente poner en cuestión a la democracia, y ésta, como ya referimos, parece “fatal” e “incuestionable”. Empero, ¿en verdad es fatal e incuestionable la democracia?

Lo incuestionable es realmente una creencia sobre la realidad, la tradición aceptada sin escrutinio, sin conciencia siquiera de su carácter básico; es un dogma que ni siquiera se sabe que se sabe, aquello que se asume

Lo incuestionable es realmente una creencia sobre la realidad.

sin explicación, que se acepta sin poner jamás en duda. A este orden de lo supuestamente incuestionable pertenecía la naturaleza; por ejemplo, siendo el más eminente de los ejemplos, era lo *dato*. Entonces, un buen día, ciertos hombres comienzan a cuestionarse su ser. ¡Vaya ocurrencia, la de cuestionar a la naturaleza! Investigando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en los entes más próximos. “Es lo mismo que se cuenta de Tales. Éste, cuando estudiaba los astros, se cayó en un pozo, al mirar hacia arriba, y se dice que una sirvienta tracia, ingeniosa y simpática, se burlaba de él, porque quería saber las cosas del cielo, pero se olvidaba de las que tenía delante y a sus pies” (*Teeteto*, 174^a). A pesar de que también podemos ser objeto de dicha burla al investigar lo más lejano respecto de las cuestiones inmediatas y urgentes de la política, la democracia puede ser cuestionada por la filosofía. Y al hacerlo, al cuestionar la democracia como la mejor forma de gobierno, demuestra la filosofía que posee una jerarquía superior a cualquier régimen, incluyendo el político. Aunque le acarrearía a quien emprendiera tal investigación “muchas enemistades, muy duras y pesadas” (*Apología*, Platón 23^a); sería un hombre ridículo, quien, de pronto, cuestionara el destino. Hagamos el ridículo y cuestionemos la belleza de ese régimen político que “brota de las condiciones mismas de la civilización contemporánea”.

*Pueblos sin carácter no pueden ser demócratas.
Nuestro patriotismo no puede vivir sin molinos
de viento, sin campos de batalla, sin bálsamos de
Fierabrás. Las democracias no se hacen con decretos
sino con virtudes. Las grandes virtudes que la
causan son la veracidad, la justicia, la cooperación y
el trabajo intelectual.*

Francisco Bulnes, Pensamientos.

La mejor vida es la que está regida por la razón, y la razón se define como la visión de verdad y orden, en el cosmos y en el alma, pensaba Platón, contradiciendo la opinión de su época: considerar como una mejor vida la que estaba marcada por la aureola de la fama, la fortuna y la gloria. Esta oposición la inició en realidad Sócrates, condenado a muerte por “corromper a los jóvenes e introducir

nuevos dioses" (*Apología*, Platón 24b); es decir, por contravenir a la tradición. La filosofía no comienza con Sócrates, pero él cambia algo para siempre. Así, este filósofo representa, en la historia del mundo occidental, el primer caso de discordia entre la ley y la ética. Que la discordia sea radical —y no simple inconformidad o desobediencia— prueba que Sócrates haya creado la ética, por buscar un nuevo principio del bien que se opusiera, desde la consciencia individual, a la decrepitud y a la degeneración de la justicia legal.

Desde entonces, *justicia* y *moralidad* pueden ser dos principios distintos: la ley y la moral pueden contraponerse, y se puede producir en el ánimo del ciudadano esa tensión interna entre las regulaciones colectivas y la norma de consciencia individual (*Las ideas*, Nicol 294). Dicha oposición trajo ciertos problemas, como el que lo público y lo privado ya no son una unidad continua e indistinta, o que la individualidad pueda erigirse como una fortaleza inabordable en el seno de la comunidad; problemas a los que Platón decidió dar una respuesta; a través de su teoría sobre qué es la vida humana y por qué un orden determinado es superior a otros. Esto emana ineludiblemente de un nuevo estatus moral de la razón, es la palabra que no sólo trae un mensaje nuevo, sino un nuevo régimen. Se trata del régimen de la verdad, "la verdad es un régimen de la vida humana, descubierto por la filosofía" (*Diánoia*, Nicol 132 y 135).

Antes de la filosofía, la base común en la que se sitúa el hombre para hacer frente a la realidad es la creencia del mito: en él sólo se cree o no se cree. La creencia en el mito, por otro lado, trata de explicar, pero no da razón. Es un testimonio que representa mejor la comunidad que lo forja que la realidad explicada. "La convivencia establecida en esta base habría de recurrir a todas las pequeñas verdades de hecho que permiten la identificación de los entes. Estas verdades no daban entonces, ni dan hoy, sustento cabal. Son base vital, pero de una vida más primaria, y para un hombre que no era cabal en su ser" (*Diánoia*, Nicol 132). Luego, cuando el pensamiento se individualiza, aparece la *dóxa*¹ personal, con la cual se inicia la crisis de la responsabilidad básica del habla común; o sea, de la creencia, aunque no la reemplace. A esta *dóxai* característica de la crisis sofística —contra la que se manifiestan Sócrates y Platón— se le puede dar un valor sintomático;

¹ La *dóxa* es el término en singular para las «opiniones de los mortales», las *dóxai*, las creencias individuales que no tienen ya un fundamento común. Una opinión es lo opuesto a la verdad de razón, pero también a la creencia en el mito. La *dóxa* es la opinión irreductible de cada quien y es prácticamente injustificable frente a los demás. No es una creencia aceptada en comunidad, pero tampoco es una razón examinada, ya que no es objetiva, esto es, compartible con el prójimo. La *dóxai* representa en los inicios del filosofar en Grecia, aquella manera de pensar cotidiana por oposición a la razón verdadera de filosofía, que tampoco es ya una creencia mitológica.



es como la presunción de un nuevo régimen. Lo que falta en la *dóxa*, es la comunidad que su aparición había fragmentado.

Como el individualismo surge antes que la moralidad, esto es, como la *dóxa* aparece antes, históricamente, que la razón responsable; cuando aparece el *principium individuationis* de la *dóxa*, la opinión que individualiza a quien la profiere pero que aún no es responsable por no ser verdadera, los vínculos de solidaridad se distienden. En esa condición fragmentada, cada hombre se convierte no tanto en un ser autónomo, sino en uno atómico; un individuo para el cual no hay otro eje en la vida que el de su propio interés. Frente a este principio disolvente de la palabra *irresponsable* se alza la moralidad socrática, que hace del hombre —o mejor dicho de su ambición— la medida de todas las cosas. Sócrates enseña que la filosofía es la ocupación del hombre, el llamado para restaurar la comunidad que tenía la creencia, superando la relatividad de la *dóxa*, pero manteniendo el *principium individuationis* como forma de ser hombre que en adelante será irrenunciable. Sócrates enseña con su *ethos* especial la común vocación de verdad (*La idea del hombre*, Nicol 384). Para que la individualidad no fuera disolvente, había de crearse una nueva forma de responsabilidad verbal. Es el remate de un largo proceso de individuación que como tal implica inexorablemente a la comunidad. La nueva forma de ser hombre es el régimen de una razón propia que es responsable ante el prójimo. Como antes referimos, la verdad es un régimen de la vida humana. Se trata del régimen de la verdad filosófica.

Resulta que el nuevo régimen está indisolublemente ligado a la verdad. La verdad no es otro tema en la instauración del nuevo régimen filosófico, sino el supremo régimen del cual se derivará cualquier régimen político, incluyendo a la democracia.

En estricto rigor, es la propia política la que se inicia con esta forma nueva del verbo. Antes de este origen verbal, el régimen de *la cosa pública* no era una política: esa cosa era común pero no era realmente *pública*. La publicidad inherente a un auténtico régimen político es cosa de palabras. Son ellas las que introducen la racionalidad en la existencia comunitaria. De ahí procede también

La verdad no es otro tema en la instauración del nuevo régimen filosófico.

la democracia, la cual ha de ser una forma de participación verbal en los asuntos públicos, una cohesión de todos por el juego de las buenas razones. La ley consentida también es una razón verdadera. (*El porvenir*, Nicol 55)

A través del tiempo, ha existido una cierta interpretación que asocia la filosofía con determinada postura política. Respecto de ésta interpretación de la filosofía en clave política, como una teoría política; quiero repetir lo que Virgilio dice a Dante ante los abismos del infierno: *non ragioniam di lor, ma guarda e passa* (*La divina comedia*, Dante, Infierno).² Sólo que sería vano empeñarse en evitar la mención de la conexión entre el *régimen de la verdad* y el moderno pensamiento político. Tal vez ya sea tiempo de ocuparse de la política, mas no de la vulgar de los partidos, ni siquiera de las grandes corrientes ideológicas que desbordan el angosto cauce de éstos; sino en el nivel de la propia obra de la teoría filosófica que se presenta como subversión de la jerarquía entre la filosofía y un régimen político particular: la democracia. Hace un par de décadas, la tradición del pensamiento político liberal finalmente decantó en la afirmación de "la prioridad de la democracia sobre la filosofía", que precisa cuestionar qué es lo que anda mal. Parafraseando a Judith Shklar, digo que ésta "es una de esas ocasiones que nos fuerzan a gritar: ¡Esto no es justo!" (Shklar 55). Algo anda mal y no será la filosofía, que sólo tiene un modo de andar: hablar del ser como es, sin segundas intenciones.³

2 No hablemos de ellos, miremos y sigamos andando.

3 "Buscar qué es [algo] es aspirar a contemplar la verdad" (Ética nicomáquea, Aristóteles I 1098^a 27-31).

⁴ Fajardo, Domingo. "Una crítica a la hipótesis del estado de naturaleza del hombre en la teoría contractual de Thomas Hobbes". *Metáforas al aire, revista digital de Humanidades*, núm. 1. Cuernavaca: Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades; Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2018. pp. 75-93. Web.

En esta investigación no basta remitir al autor de un ensayo, sino a las entrañas de la tradición en que él mismo se sustenta: el liberalismo contractualista. Los contractualistas suelen insistir en que el supuesto del *atomismo* del hombre, "la ficción del estado de naturaleza es explícitamente reconocida como una hipótesis imaginaria, no como una descripción de un tiempo histórico remoto" (Nussbaum 46). Empero, ¿por qué poner un dato contrario a la evidencia en la base de una teoría? En otro trabajo⁴ indico que Hobbes, padre del contractualismo, rechazaba la metafísica aristotélica por "repugnar a la razón natural por sobrenatural". Entonces, ¿cómo puede aceptarse tal hipótesis, aunque se esté enterado de las razones utilitarias y económicas para ello? Resulta conveniente la crítica a la hipótesis del estado de naturaleza como posición



original, incluso como supuesto; es decir, como una mera abstracción que sirve de punto de partida, a pesar de no ser real ni histórica —en el sentido dogmático de la expresión, es decir, el que por ingenuidad supondría que literalmente existió tal situación humana—. Nadie debería creerse suficiente en ningún orden de la existencia, ni siquiera como hipótesis de trabajo, ya que las consecuencias pueden ser tremendas.

La historicidad de las teorías y su valor epistémico estriba en reconocer que el hombre es el ser histórico, no porque cambien con el tiempo todos los productos de su actividad, sino porque cambia él mismo, cambia su ser:

El ser del hombre tiene la capacidad de transformarse históricamente, porque sus mismas creaciones —los *símbolos* elaborados por él para apresar con ellos a la realidad y, a la vez, apresarse a sí mismo en la firmeza de sus relaciones vitales con todo lo que no es él— operan activamente sobre él mismo. El hombre ingiere, digiere y asimila sus propios frutos. (*Historicismo*, Nicol 315)

Y esos frutos son sus elaboraciones conceptuales o teorías, que se componen de una apófansís y de una póiesis, por lo que son históricas (*Metafísica*, Nicol 177); la diferencia es que la libertad poética “se halla doblemente atada” (*Aclaraciones*, Heidegger 50). El ser es el dato, “pero nunca se ofrece de la misma manera: el modo como se ofrece depende del modo como lo tomamos” (*Historicismo*, Nicol 286). La formación de las palabras revela los caminos del pensamiento para manifestar ese dato primario. Esta complementaria relación positiva de las dos proposiciones —real y verbal— se integra en el cuerpo de la propia teoría filosófica. Es positivo no sólo el acto de *ser*, sino cada acto particular en que el ser se hace palabra comunicadora. La razón es positiva porque también se da, al igual que el ser. El lenguaje de la filosofía griega lo designa como una donación: *lógon didónai* es “dar razón”. La racionalidad es el nexa, el vínculo de afinidad entre el ser y la palabra, que hace posible la comprensión y la comunicación (*Fenomenología*, Nicol 61-62).

La *doble atadura* de la expresión teórica se resume en dos dádivas: la del ser que se da —“El ser que incluye el logos” (*Metafísica*, Nicol 171), “desde que saca de

El conocimiento humano siempre interpone entre nosotros y la realidad esas formas que son creación suya, esos lentes que aproximan o distancian, según el enfoque y la graduación.

sí mismo una forma de ser histórica y locuaz", y que es el hombre (*Crítica*, Nicol 259)— y la de la razón que se da al otro. Sin embargo, esta segunda dádiva no puede producirse, en tanto no se asuma la condición dialógica del hombre como una condición ontológica. La vida humana no está integrada en una "red de relaciones humanas" (Nussbaum 192), no es un "yo humano como una trama de creencias y deseos condicionados históricamente carente de centro", según interpreta Rorty (261). Ni siquiera basta la expresión heideggeriana del *Mitsein* —del ser con otros— para definirlo bien, pues el lazo que nos une debe ser más íntimo y apretado que el vínculo puramente exterior del ser, para que la dádiva verbal sea posible; éste debe ser un lazo ontológico que, como dato primario de la experiencia, se tome indefectiblemente como punto de partida de cualquier teoría política.

Justo este es el problema: no se toma el *fenómeno* como punto de partida. No es éste el lugar para exponer la necesidad de la reforma fenomenológica de la filosofía. Aquí únicamente se advierte que tal evidencia es ignorada por un prejuicio antimetafísico, "por el dominio de los prejuicios atomistas del moderno pensamiento teórico" (*Argumentos*, Taylor 258). No hay teorías inocuas, porque no existen las puras teorías: toda formación conceptual del hombre se revierte sobre él, todo logos afecta el ser. Por esto, es inaceptable considerar la filosofía como "una jerga académica ritual, en el peor de los casos, y, en el mejor, como cuestiones relevantes para la búsqueda privada de perfección individual, pero no para la política social" (Rorty 251). Un conjunto de discusiones académicas no habría "marcado profundamente el pensamiento sobre la justicia en la tradición occidental, no sólo en filosofía, sino también en las políticas públicas" (Nussbaum 45).

La filosofía es teoría (*Historicismo*, Nicol 387), es la mirada de "los ojos de la inteligencia, que también son los ojos de la cara" (*Vocación*, Nicol 109); pues los hombres ven con la palabra y no solamente con los ojos. "Teoría es expresión" (*Crítica*, Nicol 61). "Del uso de categorías no se puede prescindir; sería vana pretensión la de mirar sin esos anteojos: el conocimiento humano siempre interpone entre nosotros y la realidad esas formas que son creación suya, esos lentes que aproximan o distancian, según el enfoque y la graduación. Más próximos estamos de conocer lo que son las cosas, cuando hablamos de ellas"

(*Historicismo*, Nicol 287). Mas la teoría es también una *póiesis*; es decir, una forma de praxis histórica, el cambio que experimenta en su propio ser el contemplador del ser. Logos es *póiesis*, porque es producción de nuevas formas de ser hombre. Lo producido es la historicidad, la temporalidad racional del ser (*Idea*, Nicol 80).

De este modo, la filosofía es más un método de vida que una doctrina, la forma que reclama la existencia: el examen, o *zétesis*, sin el cual "no tiene objeto vivirla" (*Apología*, Platón 38^a). Nadie puede vivir como hombre auténtico sin dar a su vida la forma de una duda metódica. La libertad poética y expresiva es un régimen autónomo, cuya posibilidad de actualizarse, como todo en el hombre, depende del instante de choque, de repentina sacudida (*Ser*, Heidegger, 287). Cuando de repente, *exaíphnês*, nos vemos forzados a volver el cuello y mirar la luz (*República*, Platón 515 c), es decir, el común fundamento. Como Aristóteles advertía: "El estado de los ojos de los murciélagos ante la luz del día –el común fundamento– es también el del entendimiento de nuestra alma frente a las cosas más claras por naturaleza" (*Metafísica*, Aristóteles 993b 9-11). En ese instante de repentina claridad, que también podemos identificar como la *llamada de la consciencia*, es la vocación de virtud; esto es, ocuparse de lo más propio del hombre, hacerse a sí mismo en diálogo con el prójimo. Un diálogo verdadero e íntimo, pues sólo hay intimidad en dualidad. Buscar lo que se llama una consciencia propia, que a la vez es lo común. "Porque tal vez la consciencia no sea sino la capacidad dialéctica, de interrogar y responder, a nosotros mismos y a los demás" (*Ideas de vario linaje*, Nicol 340).

La apelación al ser, ese recurso de invocar las cosas como son en su verdad, condiciona las relaciones de cada hombre con sus semejantes. La razón verdadera es vinculatoria. "La palabra de verdad es la que va directamente al ser, sin segundas intenciones, y es certera siempre, aunque resulte errónea" (*La idea del hombre*, Nicol 282). "Entre todas las formas humanas de relación con el ser –de apelación al ser–, el hablar es la más posesiva, y de todas las formas de hablar, la más posesiva es la verdad" (*La primera teoría*, Nicol 33). La filosofía instaura en la vida este régimen de la verdad, porque saber del ser, mediante la razón, es un saber de sí mismo, ya que somos parte del ser, la parte más eminente; no es una declaración

correcta sobre los objetos, es una forma nueva de instalarse en el mundo. Nadie se sustrae a este régimen, cualquiera que sea su camino de vida, porque nada es ajeno a la verdad.

En realidad, cualquier hombre, en cualquier situación, puede guiar su vida y resolver sus desacuerdos con los demás, fiándose de este régimen y declarando cómo son las cosas; ateniéndose —y exigiendo que los demás lo hagan— a esa declaración verdadera. Seguirán las desavenencias respecto a cuál sea la verdad en cada caso; pero la arbitrariedad de la opinión queda desautorizada comunitariamente. Por esto, el poder de verdad que adquiere el hombre tiene su propia virtud: implicar un deber. Hay que decir la verdad, hay que buscarla por uno mismo y dialogar con el prójimo. A este deber no escapa nadie (*La idea del hombre*, Nicol 280-281). Nuestra capacidad de responder significa "responsabilidad", el deber al que no escapa nadie. El concepto capital de la ética muestra así su significación dialógica. La raíz de la ética aparece en el curso de un análisis correcto del ser humano.

Así pues, el prejuicio doctrinal y metodológico de la individualidad absoluta debe ser erróneo. Comienza por definir al sujeto como un individuo radical, y después se pregunta cómo puede explicarse el hecho de la comunicación; en otras palabras, el hecho de que un sujeto A —quien posee una *intuición* (*Teoría*, Rawls 45-46), *concepción del bien* (*Justicia*, Rawls 43) o *doctrina comprensiva* (59)— pueda comunicarse con el sujeto B, quien tal vez posee una visión divergente; dado que se trata de dos individualidades diferentes hasta el punto de que cada uno es único: aislado. Problema que tendría una elaborada solución en el denominado *consenso entrecruzado* (58-65). Es decir, "un consenso que incluye a todas las doctrinas filosóficas y religiosas contrapuestas, en una sociedad democrática constitucional más o menos justa" (Rorty 246), según Rawls. Se trataría del "espacio para el acuerdo razonable" (Nussbaum 162), en el que las *capacidades* de los individuos concretos, "en una sociedad pluralista, evitan conceptos que puedan pertenecer a una de las grandes concepciones metafísicas del ser humano, con exclusión a otras" (187). La idea de la "unión social de uniones sociales", que a la vez es la definición de "una sociedad bien ordenada" (*Teoría*, Rawls 476).



Pero el problema no se resuelve, porque la hipótesis del hombre aislado es falsa.

La comunicación debe producirse en el interior de cada uno, en vez de una interioridad cerrada a otra, "pues el aire no es buen conductor de significaciones: él sólo transmite ondas" (*Ideas de vario linaje*, Nicol 292). El hombre jamás llega a estar absolutamente desvinculado y solitario. Lo que se conoce como *soledad* no es sino una manera de estar ligado al otro y a las cosas. El grado de la vinculación cambia siempre, pero no se le puede cortar. Rawls manifiesta que "cualquier concepción de la justicia habrá de apoyarse en alguna medida en la intuición", lo que sugiere, veladamente, que cada individuo tendría una intuición de lo justo de manera aislada. Sin embargo, después añade que "una concepción intuicionista de la justicia no es sino una concepción a medias" (*Teoría*, Rawls 51). Lo que le falta es el *otro*, el símbolo del hombre, como en la fórmula platónica de El banquete. La vida de los otros no se ofrece como espectáculo indiferente. Antigua sabiduría latina dice que *nihil humanum a me alienum*: "Todo en la vida de los otros, produce un efecto cualificado en el yo", por esto *nada humano nos es ajeno* o indiferente.

El vacío del otro, vagamente sentido por todo hombre, es llenado por sujetos concretos, éstos que se encuentran en el curso de una existencia. Reiteramos: es lo humano que no nos es ajeno o indiferente. Aquí se abre otro problema filosófico, porque la consecución progresiva de la libertad política no es posible sin la libertad ontológica. La importancia que Amartya Sen concede a la libertad de oportunidades en *El enfoque de las capacidades* (265-269) sólo es posible en cuanto el ser del hombre, constitutivamente, posee la *capacidad* de hacerse a sí mismo. El hombre se va haciendo libre porque puede hacerse, y en este poder consiste ser libre. Las capacidades de póietes pueden conceptuarse como libertad. Esta condición ontológica es la que permite actuar y elegir por iniciativa propia, además de reaccionar ante los medios físicos y sociales que forman la situación histórica, cualquiera que ésta sea. La elección sólo es posible por la disposición vocacional del ser humano como ser *simbólico*. Responder a las oportunidades de la vida implica comprender bien la limitación existencial. Los motivos radicales de la preferencia se encuentran entre una fuerza primaria

La comunicación debe producirse en el interior de cada uno, en vez de una interioridad cerrada a otra.

de la existencia humana —la “perfecta espontaneidad, que llega a ser libertad en las sustancias inteligentes” (Leibniz 120)— y una existencia singular que la ha expresado muy eminentemente. “El hombre, pues, es quien llama al hombre en la situación vocacional” (*Metafísica*, Nicol 315), una existencia eminente llama al hombre afín. Ésta llamada es una *vocación* que ha de concebirse como la tendencia propia —*élan vital*— conformada con las intenciones ajenas en la comunidad del diálogo (*Metafísica*, Nicol 315-316). “Somos seres humanos, somos el ser, más que nunca cuando hablamos” (*La idea del hombre*, Nicol 80).

Sólo que al hombre no le importa el Ser por sí mismo, para saber de él y nada más para hacer ontología. “Al hombre no le interesa el Ser para hablar de él, y comprenderlo, sino para hablar con los demás, y entenderse con ellos. *Para hablar con el prójimo*” (*Historicismo*, Nicol 418). Y para decirlo de una vez, lo que importa de esa comunicación es la unidad. Mal puede vivir el hombre en un mundo fragmentado. La palabra verdadera es una potencia humana de comunión (*La vocación*, Nicol 81). Por eso importa la verdad al hombre, por la unidad de su comunidad. Si la filosofía instaaura un nuevo régimen de vida es porque proclama que el Ser es el último recurso del hombre de razón. Más allá está la violencia. Por esto la verdad es la paz. Pero el poder de la verdad sólo es una potencia: no impide las infracciones al régimen. En esto no hay contrato.⁵ La filosofía instaaura un régimen supremo en la forma de ser hombre, que no cancela ninguna posibilidad histórica anterior, aunque a todas las somete a examen. Partiendo siempre de este régimen supremo, los hombres pueden optar en su práctica social, por elegir la forma de organización colectiva que mejor se adapte a las condiciones históricas de su individualidad-comunidad. Nada prefigura, ni impone, un tipo especial de régimen político a una comunidad histórica. Los regímenes políticos se adoptan o desechan teniendo en consideración sólo a la razón verdadera. La imposición autoritaria de una forma de comunidad que requiera de cada hombre una autonomía mayor de la que él hubiera alcanzado por sí mismo, implica la adopción puramente externa de una forma de vida ajena, y puede resultar tan perjudicial como la imposición de unas regulaciones que mermen la autonomía ya lograda. En ambos casos se ejerce una violencia histórica.

⁵ Muchísimas injusticias nada tienen que ver con los contratos (Shklar 36).

Por tanto, no hay que medir con el mismo rasante a dos comunidades que se encuentren en diferentes etapas de su evolución histórica, es decir, de su creación de ser. Incluso bajo el aspecto de un "supuesto hipotético" o "teoría" que no se ofrece como solución, sino como "punto de partida para pensar los problemas". Quiere decir que, cuando se trata de pensar un problema, no puede haber norma unitaria que prescindiera de ontología, de la condición histórica-moral del hombre. En otras palabras, los derechos políticos no son conceptos neutros, abstractos, que puedan definirse en el vacío (de una "posición original"); son función de las necesidades vitales y deben determinarse por éstas.⁶ El régimen político es un traje a la medida, que se ajusta según la razón verdadera.

Vista la importancia y jerarquía que posee el régimen de la verdad filosófica, ¿es plausible soslayar benévola y benévola este tema, para los fines de la teoría política? (Rorty 245). Más aún, ¿debemos omitir la dimensión de nuestra conciencia moral y hasta desestimarla por confusa? (*Fuentes*, Taylor 20) ¿No necesitamos ninguna metafísica profunda para concebir la vida humana con una forma y perfil característicos? (Nussbaum 191) Veamos.

El prejuicio antimetafísico se justifica en esta tradición por los "conflictos" que genera o podría generar en una colectividad, la diversidad de *doctrinas comprensivas*, entre las que se cuenta, sospechosamente, la propia metafísica. Según esta visión, la metafísica, que por supuesto está imbricada con una ética por responsabilidad, al tratar de resolver los conflictos emanados de la sociedad, lo único que logra es confundir aún más al ciudadano con un abanico de teorías contradictorias entre sí, que supuestamente son el fundamento de las prácticas que antes no las requerían. Así, en la vida política práctica, la solución de esta tradición es que, "cuando entran en conflicto: metafísica con política; ésta última tiene prioridad sobre la primera" (Rorty 261). Habría que recordarle a esa tradición la lección histórica: que la predisposición de la filosofía a negar la racionalidad de aquella avenencia de los contrarios que se observa en el devenir, no fue su primitiva disposición. El pensamiento griego, desde la inauguración de la obra filosófica, y aún antes, captó la presencia de los contrarios. La doctrina que los modernos identificamos como *dialéctica* (renombrada más tarde como metafísica), empleando la denominación que

⁶ Cf. *Las ideas*, Nicol 359; Sen 51-53.

La lucha no destruye el orden: es aquello que lo mantiene activo.

Platón le diera, no fue una doctrina especial en principio: era la manera natural de pensar. Lo revelado era el orden del mundo: el conflicto era la razón verdadera del orden. Heráclito conceptuó aquella intuición primitiva. El cosmos es logos porque es pólemos: el mundo es racional porque es conflictivo. La lucha no destruye el orden: es aquello que lo mantiene activo.

La dialéctica, o sea, la metafísica, es una permanente armonía de tensiones opuestas como las de *El arco y la lira*, donde todo sucede según la razón. O como lo había dicho antes de Heráclito, Anaximandro: las oposiciones se resuelven según el orden del tiempo. Y luego Aristóteles quien dirá que "el ser se dice de muchas maneras" (*Metafísica*, Z 1028a 10). El posible efecto disolvente de la moralidad deriva de una tensión interior, latente a veces, manifiesta otras en forma de conflicto, que se produce en la consciencia del hombre individualizado. "Ética y política, moralidad y ley, autonomía e integración, libertad y comunidad, están en la consciencia en un *equilibrio inestable*" (*Historicismo*, Nicol 131). Con el cual se aproxima bastante el "equilibrio reflexivo" rawlsiano (*Teoría*, 32), en tanto acepta que "habrá discrepancias que nos llevarán a revisar nuestros puntos fijos"; pero del cual se separa al no comprender la *reflexividad* propia de tal "equilibrio no necesariamente estable". Éste no es un equilibrio reflexivo "porque sabemos a qué principios se ajusta" entre "los diversos objetivos sociales y económicos" (46). Sino porque el ser humano está llamado a realizar la síntesis de su saber y de su carencia ontológica: la *philía*; la *sophía* ha de reconquistarse permanentemente. La contradicción es positiva, en tanto que promueve y prolonga la historia humana. La dialéctica es expansiva y por ello no se contrapone a la pluralidad, antes bien, la requiere. La historia trae consigo la pluralidad y toda pluralidad entraña la contradicción. De allí también el carácter *polémico* o si se quiere bélico de la filosofía de Heráclito y también de Hegel. O de Vasconcelos en tierras hispánicas, todavía incomprendida.

Que el *individualismo* sea sólo una "hipótesis de trabajo", deja mucho que desear, cuando uno de sus teóricos recalca que "el concepto simple pero profundo de la individualidad, es una de las ideas liberales básicas de la tradición contractualista que debemos preservar en medio de nuestras críticas" (Nussbaum 208). He aquí las



tremendas consecuencias a que antes nos referíamos. Pero el asunto se agrava cuando esta misma tradición pide prescindir de las doctrinas comprensivas al participar de un "consenso traslapado". Veamos que la teoría *atomista* no resultó ser tan inocua en la práctica como la tradición liberal lo pregonaba. Sólo un "individuo auto-suficiente" podría desligarse de la comunidad dialéctica a la cual pertenece (suspender su "doctrina comprensiva"). Hombres de esta clase sí pueden "abandonar sus opiniones sobre cuestiones de importancia última, opiniones que hasta entonces habían dado sentido y razón a su vida" (Rorty 239). La elaborada solución del *consenso entrecruzado*, termina exigiendo "sacrificar la consciencia en el altar de la conveniencia general" (240). Dejar de ser uno mismo, para convertirse en el *Man* de Heidegger. En ese *Don Nadie* que todos llevamos dentro. El hombre perdido en lo público impersonal que *desoye* su propio sí-mismo, y que ha sido desoído precisamente en la escucha *del uno*, en tanto se actúa y piensa como se *dice* que hay que hacerlo (*Ser*, Heidegger 287). Inclusive por "conveniencia".

"El punto de vista por el que llegaría a comprender lo deseable para cualquiera, no puede prescindir de la identidad de cada quien, labrada en su pertenencia a comunidades diferentes". Colocarnos en un "lugar" (el "espacio para el acuerdo razonable") que podríamos compartir con cualquier otro, en la llamada "posición original" de Rawls, "responde a un modelo específico de sociedad, concebida como un conjunto de individuos capaces de decidir en soledad, prescindiendo de su situación concreta y de sus relaciones sociales, sobre lo que sea conveniente para cualquiera. Se trata de la imagen de una sociedad considerada como agregado de individuos separados, que en realidad no forman una verdadera comunidad" (Villoro 240). Así lo acepta el propio Rawls, cuando observa que "es un serio error no distinguir entre la idea de una sociedad política democrática y la idea de comunidad" (*La justicia*, 46). "Una sociedad democrática no es propiamente una comunidad, ni puede serlo, entendiendo por comunidad un cuerpo de personas unidas en la defensa de la misma doctrina comprensiva" (25). Es otra forma de posición presocial, semejante al "estado de naturaleza" de Hobbes. Pero insistimos en que la premisa sea falsa, a nivel ontológico y práctico si se quiere. Por lo tanto "adoptar

un punto de vista imparcial no consiste en abandonar la propia situación, que nos abre a la percepción personal de ciertos valores, ni en vernos como un cualquiera o un don nadie; consiste en someter esas valoraciones a una crítica" (Villoro 242). Aún mejor: al régimen de la verdad.

Después de los preliminares, podemos precisar aquí el problema actual. Nancy Fraser reconoce que una "problemática puede yacer dormida durante largas temporadas de la historia si se otorga carta de naturalización a un *marco hegemónico y se da por hecho*" (16). Hace tiempo que el ser ya no se cuestiona, pues el *marco hegemónico que se da por hecho* es el de la primacía de la *política*. El problema en un mundo globalizado, impersonal, es respecto del "*quién*" de la justicia. La situación actual demanda convertir la teoría de la justicia en una teoría de la *justicia democrática*. El significado más general de justicia que ahora se impone es el de "la paridad de participación", es la "interpretación democrática radical del principio de igual valor moral, la justicia requiere acuerdos sociales que permitan a todos participar como pares en la vida social" (39). Si la "la justicia es una convención cuya utilidad está directamente relacionada con las circunstancias, físicas y psicológicas, en las cuales nos encontramos", como Rawls pensaba siguiendo a Hume (Nussbaum 63), no es extraño que "hoy, la imagen tradicional de la balanza, como representación de la justicia, este a punto de desaparecer" (Fraser 18). Será porque la misma *racionalidad verdadera* agoniza bajo el imperio de la *fuerza mayor*.

La integración de la justicia en el proceso de la economía, y con ella entrelazada la política (Fraser 40-41; 49), como motivación directiva, como factor operante, es sin duda, la innovación histórica de mayor alcance y dignidad que ha introducido el hombre moderno en el orden de la coexistencia. En medio de tantos dislates y brutalidades de nuestra época, ella sola bastaría para redimirla, y para que figurase con lugar eminente en la crónica intelectual y moral de la humanidad. Sin embargo, la justicia libremente pensada de esta manera por el hombre, adquiere bien pronto una fuerza ineludible. La eliminación de la injusticia, dentro del específico ámbito comunitario delimitado por la economía, tiene que lograrse por medios *técnicos* (por esto la insistencia de no recurrir a la metafísica), creando un nuevo sistema de organización. La



economía justa sería sólo la economía mejor (*La reforma*, Nicol 264-266). Así lo concibe Rawls, para quien *la justicia como equidad* sólo se alcanza con la transformación de la *estructura básica* de la sociedad, modificando “el sistema público de reglas que definen el esquema de actividades conducentes a producir una suma mayor de beneficios, y la asignación a cada uno de los derechos a participar en los productos” (*Teoría*, Rawls 89). La posibilidad de reducir la cuestión de la justicia a unos términos pragmáticos, apuntaba a una solución definitiva. La doctrina de Rawls aspiraba explícitamente a ser completa y concluyente (Nussbaum 149). Llegando incluso a considerar “los principios de la justicia como imperativos categóricos kantianos” (*Teoría*, Rawls 237). Entonces, lo que empezó como una reclamación humana, termina como sistema institucional. O mejor dicho: la propia doctrina estableció que la justicia económica no era tanto una aspiración humana, cuanto el destino inexorable del proceso (*La reforma*, 266). Aun no estrictamente económico, será fatal: “las consideraciones de corte económico no podrán dejar de tener un peso importante en cualquier enfoque basado en el beneficio mutuo, a menos que intervenga la consideración basada en la *justicia*” (Nussbaum 208).

Cierto que Martha Nussbaum reconoce en el «amor a la justicia», “una de esas cosas que los seres humanos persiguen por sí mismas” (100). Sin embargo, el coste impagable de su rectificación teórica es la desconexión entre la personalidad y la racionalidad como característica ontológica saliente del ser humano (167). Sobre tal desvío no es posible abundar en el presente ensayo. Sólo lo advertimos para remarcar que esta justicia ya no requiere *dar razones*, pues no es una alternativa. ¿Significaría que el proceso está dotado de una *fuerza mayor*? La praxis económica ingresa en un dominio regulado por la inevitabilidad y forzosidad: “encontramos el problema urgente de extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo, de desarrollar un modelo teórico de un mundo justo en su totalidad, donde los *accidentes* no viciarán desde el principio y en todos los sentidos las opciones vitales de las personas” (25). Justicia en la dimensión económica, entrelazada con la dimensión política, que permite responder la cuestión clave de nuestro tiempo: ¿cómo integrar las luchas contra la mala distribución, el reconocimiento y la representación fallidos en un marco globalizado?

(Fraser 79). Es la *justicia democrática*, que puede prescindir de "expertos", "a medida que crece el círculo de los que piden voz y voto en las decisiones, y las que se ven cada vez más como asuntos políticos", a discutirse en la "venerable" «esfera pública» (26).

Desde ahora las ideas y las voluntades humanas serán incapaces de desviar el curso fatal del proceso, aunque habría sido justamente la razón humana la que habría discernido la estructura del mismo y su objetivo final. ¿Pueden considerarse a éstos fenómenos promotores de un cambio en el régimen básico? El nuevo régimen que ahora tiene prioridad, es necesario en una forma insólita, es una *fuerza mayor*. Esto se expresa filosóficamente diciendo que, sin los medios materiales para la subsistencia, nadie puede alcanzar los fines de la existencia. Lo que suceda por necesidad sucederá por fuerza, pero no sin razón. La razón de fuerza mayor dejaría el ingenio y la iniciativa sin otro campo de despliegue que el de la tecnología. Esta reunión desconcertante de la tecnología con el objetivo casi inconsciente de la subsistencia biológica, permite ver por qué el nuevo régimen no es una póiesis humana (*La reforma*, Nicol 269). La técnica moderna se da como modo del develar pero no en el sentido de la *póiesis*, como creación que pone en libertad, sino como violentamiento. Este modo técnico del develar se hace patente en la política del siglo xx, donde el imperativo es la producción ilimitada y la explotación en todos los campos de la existencia humana. El ser humano ha perdido de vista que es un existente, y se deja administrar por los portadores del saber técnico: su cuerpo y sus palabras no hacen sino adherirse a la voluntad dominadora en "la venerable esfera pública". Tecnología y política: he ahí el signo de nuestro tiempo. La tecno-política controla mediante lo novedoso, cuyas aguas fluyen sin cesar. "En asuntos fundamentales del bienestar humano actual, dice Fraser, las fuerzas pertenecen al *espacio de los flujos*" (53). Se olvida al *Dios creador* para rendir culto a la *tecnología beneficosa* de los mundos cibernéticos, de las realidades virtuales. Es la era de la información donde la sociedad es una red, igual que el hombre. La publicidad actúa como una nueva "gramática" mágica y ritual en la que se entretajan el avance técnico y el control de un super-Estado, en el que aparentemente nadie cree, pero con el cual todos actúan de conformidad. Son los individuos

**La publicidad
actúa como una
nueva "gramática"
mágica y ritual.**

el ente que ahora se divide, se numera y se violenta, aunque sea sutilmente por el orden social técnico. Este orden se mueve en la radical ambigüedad entre la libertad y la dominación, en donde todo puede controlarse técnicamente, a la vez que se nos invita a ser cada vez más "libres" por medio del voto y de la participación política (Gutiérrez 121-122).

Queda claro que la exigencia de la "priority of democracy to philosophy", sólo puede ser la fatal señal del ascenso de la razón de fuerza mayor, como negación del supremo régimen de la verdad. Régimen antiguo que es supremo más no eterno, como lo muestran los síntomas del pensamiento político contemporáneo. Tal vez llega el tiempo de dedicar un *Requiem aeternam alétheia*. Ahora, muerto el rey, ¿viva el rey?

La filosofía no puede aceptar este cuadro como definitivo. No es prudente. Hace a un lado demasiadas cosas. Propiedad saliente y positiva de la razón de fuerza mayor es la uniformidad. La uniformidad que nos permite descansar de la modalidad propia de la existencia humana, es decir, descansar de ser siempre personales, olvidando del todo la responsabilidad. "Pues es difícil, y a veces penoso, estar siempre siendo uno mismo" (*Ideas de vario linaje*, Nicol 283). De ahí resulta la ambigüedad. De una parte, que es la positiva, calma las inquietudes de un hombre sentir que su vida no está aislada, que su camino es el mismo que el de todos los demás, e incluso que la elección de este camino no es asunto de su responsabilidad. La razón de fuerza mayor que es impersonal, promueve la experiencia subjetiva de participar en una causa común. El quehacer no parece entonces tan forzoso, si la razón que lo guía es igualitaria. Pero esa participación impersonal tiene un precio. La auténtica coexistencia se rompe cuando la supuesta causa común no respeta la diversidad. Por esta corrosión de la comunidad, tal vez algunos hombres conscientes, aunque sin temple heroico, desesperados en su incapacidad de perseverancia, se hayan suicidado en los últimos decenios, convencidos de que la existencia ya estaba muerta o moribunda, y que ese acto sólo pondría fin a una subsistencia sin valor (*La reforma*, 287-288).

Pero no sólo mueren los hombres en esta *agonía de proteo*, que es agonía de transformación. Se habla también del fin de la metafísica, del fin de la filosofía, y sí,

efectivamente, la filosofía cada vez es más innecesaria para el poder técnico que se ha erigido en fundamento del mundo que vivimos y que no necesita una instancia que lo critique y lo ponga en cuestión. No es fácil, entonces, la tarea de la filosofía en esta situación. La propia palabra "metafísica", que es el centro más riguroso de la filosofía (*Historicismo*, Nicol 19), sólo puede ser pronunciada, en tal contexto, con el mayor recelo, casi con renuencia. Es la tecnificación del mundo la que pretende prescindir y anular a la metafísica, pero pierde de vista que su fundamento se halla en la propia filosofía, en la metafísica del sujeto-objeto. Si la filosofía moderna y su comprensión del ser son la base ontológica del actual estado de cosas, puede que también en la filosofía esté la vacuna, el remedio contra la confusión que trajo la intrusión política. La política que desbordó su misión propia invadiendo la ajena. Que en vez de armonizar las verdades quiso ser ella la "verdad", negando a la razón verdadera (*Las ideas y los días*, Nicol 59).⁷ Después de una época en que los filósofos enfermos hablaban a la humanidad de unos males que ella no sufría todavía; y después de otra época en que los filósofos sanos hablaban a los hombres de los males que realmente les aquejan, tal vez aparezca una filosofía sana que traiga un mensaje de salud, un pensamiento cuya excepcionalidad consista en decirle a la humanidad doliente el modo de curarse.

Como el doncel Vasconcelos señalara en su tesis profesional:

Aceptamos, pues, la época presente; recibamos este industrialismo vulgar y los intereses de la mayoría que deciden el criterio legislativo, como transición dolorosa y tal vez necesaria que prepare un porvenir mejor. No están con estos nuestras simpatías; pero perdonémoslo, con tal que no lo ahoguen todo. Aunque el trabajo y las máquinas invadan la Tierra, siempre quedará en el cielo un espacio azul donde guardar los ideales. Nuestra raza hispánica, poco adaptada para las tareas groseras, no irá a la cabeza de los pueblos llevando el estandarte triunfal en estas luchas casi mezquinas, seguirá resignada un movimiento que comprende necesario y conservará su vigor intacto para cuando el ideal florezca; para cuando los

⁷ Ningún sistema político puede satisfacer a los descontentos, ni limar las diferencias que las distintas condiciones sociales crean entre nosotros (Shklar 151-152).



industriales hayan puesto al alcance de todos la riqueza y la conquista gloriosa de la época moderna, que consiste en haber alcanzado la igualdad legal de todos los miembros de una sociedad, nos lleve a la vida contemplativa. (27)

La metafísica ilumina nuestra época y se oculta en el horizonte del segundo milenio de la cristiandad, para elevarse sobre la aurora del tercer milenio y alumbrar lo que aún quede del planeta. Cual lo dijera alguna vez Eduardo Nicol, "hay que seguir filosofando, como si nuestro tiempo fuese uno de aquellos tiempos pasados en que la filosofía hacía compañía al hombre y reforzaba su ánimo en las empresas mundanas. Hay que seguir pensando como si la filosofía tuviese un porvenir seguro; con la ilusión de que tal vez en ese porvenir haya unos hombres que, echando su mirada hacia atrás, reconozcan con respeto, y hasta con cierta ternura, que hubo en esta época malhadada siquiera algunos que permanecieron fieles: los que amaron la verdad, los verdaderos filósofos" (*Las ideas*, Nicol 446), pues así les definió Platón (*República*, v 475e).

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética nicomáquea*. México: UNAM, 1954. Impreso.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1998. Impreso.
- Bulnes, Francisco, *Pensamientos*, Páginas Escogidas. México: UNAM, 1995. Impreso
- Fraser, Nancy. *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder, 2008. Web.
- Gutiérrez, Judith, et al. "Heidegger y la técnica o de cómo la metafísica ilumina el ocaso del segundo milenio". *Martin Heidegger. Caminos*. México: FFYL, UNAM; CIIHU, UAEM, 2009. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesía. Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2009. Impreso.
- Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2012. Impreso.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Discurso de Metafísica*. Madrid: Gredos, 2011.

- Nicol, Eduardo. *Crítica de la Razón Simbólica. La revolución en la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *El porvenir de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *El régimen de la verdad y la razón pragmática*. *Diánoia*, núm. 16. México: IIF-UNAM, 1970, pp. 132-143. Web.
- Nicol, Eduardo. *Fenomenología y dialéctica*. *Diánoia*, vol. XIX, núm. 19. México: IIF-UNAM, 1973, pp. 40-63. Web.
- Nicol, Eduardo. *Ideas de vario linaje*. México: FFYL-UNAM, Seminario de Metafísica, 1990. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *Las ideas y los días, artículos e inéditos 1939-1989*. México: Afínita, 2007. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *La idea del Hombre*. México: Fondo de Cultura Económica, 1977. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *La primera teoría de la praxis*. México: IIFL-UNAM, 2007. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *La reforma de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *La vocación humana*. México: CONACULTA, 1997. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1957. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *Metafísica de la expresión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974. Impreso.
- Nicol, Eduardo. *Historicismo y existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. Impreso.
- Nussbaum, Martha. *Fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007. Web.
- Platón. *Apología de Sócrates*. Tomo I. Madrid: Gredos, 2010. Impreso.
- Platón. *República; Teeteto*. Tomo II. Madrid: Gredos, 2010. Impreso.
- Rawls, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona: Paidós, 2002. Impreso.
- Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. Impreso.
- Rorty, Richard. *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós, 1996. Impreso.
- Sen, Amartya Kumar. *La idea de la justicia*. México: Taurus, 2010. Web.
- Shklar, Judith. *Los rostros de la injusticia*. Barcelona: Herder, 2010. Web.



- Taylor, Charles. *Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós, 2012. Impreso.
- Taylor, Charles. *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós, 2006. Impreso.
- Vasconcelos, José, et al. "Teoría dinámica del derecho". Tesis profesional. *Pensamiento jurídico en el Colegio Nacional*, serie Estudios Jurídicos, núm. 279. México: IIJ-UNAM; El Colegio Nacional, 2015. pp. 3-27. Web.
- Villoro, Luis. *El poder y el valor: fundamentos de una ética política*. México: Fondo de Cultura Económica; El Colegio Nacional, 1997. Impreso.