

¿QUÉ ES EL DERECHO? CONTRIBUCIÓN TEORÉTICA PARA UNA ONTOLOGÍA JURÍDICA

JOSÉ YARKO BARRERA*

Resumen

Este artículo se analiza a la filosofía antropocéntrica como antropología filosófica para dar un cariz de la fuerte *accidencia antrópica* de la filosofía y que se propone como método para conseguir una ontología jurídica. En esta ontología jurídica se pretende establecer una caracterización óntica del Derecho no como jurisprudencia sino en cuanto a norma.

Abstract

This article analyzes anthropocentric philosophy as a philosophical anthropology to give a touch of the strong anthropic accident of the philosophy and which is proposed as a method to achieve a legal ontology. In this legal ontology is intended to establish an ontic characterization of law not as jurisprudence but as norm.

Palabras claves:

Filosofía del Derecho, Especulación Ontológica, antropología filosófica.

Keywords:

Philosophy of Law, Ontological Speculation, philosophical anthropology.

Fecha de recepción: octubre 2019. Aceptado para su publicación: noviembre 2019.

* Catedrático del Posgrado de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México
Twitter: yarkonsultus

I. Introducción

El primer intento serio de interpretación del mundo se separó de lo tradicional, abandonó las creencias populares relativas a divinidades cuyos atributos daban, supuestamente movimiento al acontecer fenoménico. Ese primer despertar a la inteligencia en sentido estricto, se dio en Jónia; su despertar, empero, consistió en tratar de separar los elementos de los acontecimientos, de los acontecimientos mismos y; lograr una captación de ellos por medio del pensamiento. La abstracción no se produjo para que la realidad se ciñese a ella; sino por el contrario, la abstracción fue despojar a la realidad de las condiciones de materialidad que ésta tiene propios para con ello lograr transmitir su *inteligencia*.¹

Mas pareciere que con posterioridad a esos albores, el logro que alcanzara Anaximandro con su noción del *ápeiron* (τὸ ἄπειρον), se hubiere malogrado; y que después de múltiples virajes, obsesionara tanto la mente de los pensadores de todas las materias, que fuese causante de una crisis entre el conocimiento y la práctica, entre los reinos del pensamiento y las esferas de lo mundano, y que produjese, que filósofos, matemáticos, historiadores y juristas caminasen cada vez más adentro de aquellos laberintos contruidos con inestables engranajes de palabras, girando sobre imaginarios ejes y sustentados en sutiles y traslúcidas redes de conceptos.

Los sabios se han producido su mundo. El anhelo de comprender la realidad les ha vuelto incapaces ya de verla. No pudiendo captar el mundo en pompas de teóricos vocablos, hacen con las realidades lo que en su lírica sugiere la Undécima musa a los hombres hacer con las mujeres: “Queredlas cual las *haceis* o hacedlas cual las *buscaís*”.²

La tendencia de la modernidad, ha sido, precisamente, dudar de esas ensoñaciones tan profundas en que se sumieron los antiguos pensadores. Descartes mismo erigió el acto de la duda en el método que habría de permitir conocer; aunque sintiéndose en vigilia, pronto notó que también había dormido cuando no pudo salir de los reinos erigidos por sus propias dubitaciones.

Por caminos distintos se buscó el conocimiento y se redujo todo conocimiento a la experiencia; así, una civilización eminentemente práctica

¹ Inteligencia en su sentido etimológico estricto proveniente del verbo latino *intellegere*, y el sustantivo que de él deriva: *intellectio* o *intelligentia*, cuya significación es: entender y acción de entender respectivamente.

² De la Cruz, Sor Juana Inés, *Obras completas*.

vino a mostrar a los continentales que las ínsulas también tienen su sabiduría y dejó la impronta de su ingenio mediante la marca del empirismo; que llevaba consigo, sus respectivas somnolencias.

Por su parte, Kant y Hegel en Alemania, con titánicos pasos hicieron adelantar al conocimiento; sin embargo, mientras Kant sentaba los límites de la razón como pautas que librasen de futuros extravíos, Hegel las ignoraba haciendo del mundo el desarrollo de una razón absoluta; y del filosofar, el ejercicio vanidoso de una divinidad narcisista que se mira en el espejo.

En este contexto, cuando lo más granado de la humanidad dio la espalda la pedestre actividad de las masas; cuando los filósofos desarrollaron un lenguaje críptico y velado, reservado sólo para los más exquisitos iniciados, viene el hijo del abogado Henrich Marx, a decirnos: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.³

Karl Marx quien sostenía los asertos precedentes, arribó a ellos después de observar como la actividad filosófica se reducía —aun en pleno siglo XIX— a desplegar lo que desde antiguo fue llamado por los filósofos: vida contemplativa.

La realidad ha sido —consideraba el amigo de Engels— para el filósofo, sólo objeto de contemplación, esto ha sido así —sostenemos por nuestra cuenta— desde que comenzó a haber pensadores.

¿Pero realmente es opuesta la vida del filósofo y del jurista o filósofo del derecho a la vida práctica? ¿Realmente el ejercicio de la intelección y la pesquisa de la ciencia es una manera de huir de la sórdida realidad? El ejercicio de toda teoría ¿es siempre una especie de egoísmo hedonista?

Recordemos cómo Pitágoras, filósofo griego, hablaba de tres formas de vida, apoyándose en la metáfora que formuló observando a quienes concurrían a los juegos Olímpicos. Decía que existían quienes en los juegos Olímpicos compran y venden, quienes corren en el estadio y quienes solo se limitan a ver. De Pitágoras y su secta, no ciertamente en los juegos Olímpicos, sino sobre la existencia entera, se llegó a afirmar que eran espectadores y que materializaban la βίος θεωρητικός, es decir, la vida contemplativa.⁴ No sin razón, se dice igualmente, que Pitágoras fue el primero en llamarse filósofo, según nos lo narra Marco Tulio Cicerón, en sus *Tusculanae Disputationes*: “*Interrogatus is a Leonte Phlasiolorum principe, qua maxime arte confideret, respondiisse fertur ‘artem quidem se scire*

³ Marx, Karl, (1888) *Thesen über das Feuerbach*, que en su versión original puede leerse: “*Die philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.*”

⁴ Cfr. Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, p. 34.

*nullam, sed esse φιλόσοφος; neminem enim hominum aiebat sine termeritate sapientem dici posse, cum id solius Dei esset'. Quod philosophiae nomen ita deinceps posteris placuit, ut qualibet de rebus ad sapientiam pertinentibus doctrina quisque vel sibi vel alis videretur excellere, nonnisi philosophus vocaretur".*⁵

βίος θεωρητικός, no siendo, empero, un concepto aristotélico; aparece de igual manera en los escritos de éste último, por ejemplo, en *Ethica Nicomachea* (1177 b, 22); donde trata de la felicidad y la capacidad del hombre para la contemplación: “θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν.” (“somos más capaces de contemplar de una manera continua que de otra clase de observación”). Esto podría hacernos pensar que Aristóteles estimaba la naturaleza del hombre como eminentemente teórica; pues contemplar es ejercitarse en el pensamiento, más que en cualquier percepción sensorial: “somos más capaces de poner nuestro intelecto en la intelección de su intelección, antes que practicar cualquier actividad externa”; según nos informa un conocedor⁶ en interpretación del pensamiento del peripatético.

El mismísimo “maestro de los que saben”⁷ sostiene en su filosofía primera que no hay saber más excelente que el saber teórico y la vida que a él se consagra, haciendo una luenga apología del mismo:

“...no consideramos a los jefes de obras más sabios por su habilidad práctica, sino por su dominio de la teoría y su conocimiento de las causas —escribe el peripatético— en definitiva, lo que distingue al sabio del ignorante es el poder enseñar, y por esto consideramos que el arte es más ciencia que la experiencia, pues aquellos pueden y éstos no pueden enseñar”.⁸

No de esta suerte opina el estagirita sobre las sensaciones, en vista de que son comunes al hombre y los demás animales: “...de las sensaciones, no consideramos que ninguna sea sabiduría, aunque éstas son las cogniciones más autorizadas de los objetos singulares; pero no dicen el porqué de nada...”

⁵ Cicerón, Marco, Tulio, *Tusculanae disputationes*. Que en nuestra traducción al español quedaría como sigue: “Interrogado él por Leonte, rey de los Lisios, sobre en qué arte fuese sabio, fue llevado a responder: que no sabía arte alguno, sino que era un filósofo, y que nadie entre los hombres sin temeridad podría decir de sí mismo ser sabio, ya que de solo Dios ello es propio. De donde ha agradado a los sucesores el nombre de filosofía, y así a cualquiera a quien se ve destacar en cosas que pertenecen a la sabiduría o doctrina llámase a sí o a otros filósofo.”

⁶ Araiza, Jesús *La noción aristotélica de vida contemplativa*.

⁷ Denominación que en poéticos versos por metonimia aporta Dante Alighieri, al Estagirita. (Alighieri, Dante, *Divina Comedia*, Infierno, IV, 131) en su original toscano antiguo: “...! maestro di color che sanno”.

⁸ Aristóteles, *Metafísica*.

El conocimiento es entonces, para Aristóteles, la comprensión de las cosas por sus causas; pero dicho conocimiento, no se busca con la intención de alcanzar un fin práctico; sino simplemente por el afán de conocimiento. En este aspecto, principalmente, es en donde se centra la cientificidad de la filosofía, o vida contemplativa; en ser un espectador que se regodea en la percepción de las realidades más allá de las apariencias.

Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera, separado de las sensaciones comunes, fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio y diferente de los otros, y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad.⁹

Las artes prácticas, se constituyeron como fruto de la experiencia reproducida paulatinamente, la cual perfeccionándose en su luengo ejercicio, tomó los resultados mejores y los reprodujo; es por tanto, fruto de la repetición, del ensayo y del error; tentativas que en su conjunto trazaron un camino, o método concebido como el mejor entre todas las formas posibles para desplegar sendas actividades menesteres a la vida cotidiana; que no es por cierto, la vida contemplativa; sino la vida activa; no la vivencia o la percepción de la vivencia; sino la sobrevivencia.

El filósofo nos enseña: "...constituidas ya todas estas artes, fueron descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron ocio los hombres."

En efecto, la consagración a la contemplación implica la posibilidad de ello. No puede contemplar el que está activo, pues su actividad misma le consume y el contemplar es actividad que requiere de toda la atención. Un estado de observación acuciado, no se logra al par que otra actividad. La contemplación exige la suma y síntesis de todas nuestras facultades.

"Por eso las artes matemáticas nacieron en Egipto —dice el precepto del conquistador macedoni— pues allí disfrutaba de ocio la casta sacerdotal".

El estagirita establece una gran distinción entre el conocimiento científico, el conocimiento que propende a lo bello y el conocimiento de lo útil; mas en su filosofía primera, no quiere hablarnos de las dos últimas; sino de la primera, de la ciencia de su tiempo.

⁹ Aristóteles, *Op.cit.*

Hemos dicho en la *Ética* cual es la diferencia entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto (el poseedor de experiencia) nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos.

¿En qué podrá consistir la sabiduría? ¿por qué no estimar a las sensaciones como sabiduría? Aristóteles lo indica al principio de su *metafísica*. Aquello capaz de sensación es solo animal, aquello capaz de sensación y recordación es capaz de experiencia; pero aquél capaz de sintetizar o sistematizar la memoria de las vivencias en reglas generales (decimos nosotros), se acerca a la sabiduría:

Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas. Y puesto que buscamos esta ciencia, lo que debiéramos indagar es de qué causas y principios es ciencia la Sabiduría. Si tenemos en cuenta el concepto que nos formamos del sabio, es probable que el camino quede más despejado.

En este orden de ideas se hace ostensible que el “padre de las ciencias” da un lugar privilegiado al conocimiento de carácter teórico que traza las pautas para una posterior gradación del conocimiento (sensorial, empírico y conceptual) y con base en estas consideraciones afirmó que la actividad más científica que existe es la filosofía, ya que en ella no se busca el conocimiento sino por el conocimiento mismo; el cual resulta de tal importancia que no ha de subordinarse el filósofo a ninguna ley o mandato producido por otro que no posea la condición filosófica: “...el sabio no debe recibir órdenes, sino darlas, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio”.

He aquí la relación de todos estos filosofemas con lo que en la actualidad llamamos Derecho; con ese corpus de mandatos al cual se le atribuye (bastante tautológicamente, por cierto) legitimidad. ¿El sabio no debe recibir órdenes; sino darlas? ¿Qué implicaciones pueden tener estas afirmaciones para un jurista? ¿Pensará el lector que el autor de estas líneas fuese ya a los campos elíseos o al *topos uranos* de los conceptos puros olvidando que el objeto y rubro de este texto es Jurídico? El Derecho, cuando se aborda científicamente se convierte en una forma de βίος θεωρητικός. La actual teoría jurídica se goza en hacer variaciones sobre dos temáticas recurrentes: los *Derechos humanos* y la *argumentación jurídica*.

dica. Estos conceptos son objeto de un sinnúmero de indagaciones de las mejores inteligencias jurídicas de este siglo.

Jaques Derrida, por ejemplo escribe en *Fuerza de Ley, el fundamento místico de la autoridad*:¹⁰ Que la ley (la cual para la colectividad profana a la ciencia jurídica ha de entenderse identificada con el derecho) no tiene un fundamento más allá de sí misma. El reconocimiento de su validez es un “acto de fe, sin fundamento ontológico racional”.

¿Por qué el filósofo ha emitido estas desconcertantes consideraciones sobre el Derecho y su validez? ¿Qué ha querido decir con acto de fe? ¿Qué ha querido decir con “fundamento ontológico”? ¿Por qué concibe al Derecho como algo desprovisto de carácter racional?

Un filósofo pretende remontarse más allá del mundo de las apariencias para develar un supuesto fundamento subyacente a todas las cosas, por lo menos así ha sido desde la presocrática. El conocimiento de las cosas por sus causas es la ambición filosófica. La filosofía es la ciencia de las “causas últimas y los primeros principios”. Causas vistas de adelante hacia atrás, principios en los que se asienta la dinámica de continuada mutación fenoménica. Tal supuesto lógico del supuesto sustrato subyacente trae la implicación, que formulase el estagirita diciendo: “La apariencia no es la verdad”.

El fenómeno, es todo aquello que se pone ante los sentidos; podríamos considerarlo sin gran inexactitud sinónimo de lo “perceptible”. Percibir es captar, tomar; así lo atestigua la etimología fundada en el verbo *percipio* que nosotros hacemos derivar de *per capere*, es decir, algo así como: en atrapando, usando el ablativo¹¹ absoluto del modo gerundio sustantivo atributivo. El fenómeno es lo que se captura mediante la intuición. Siendo el filósofo un no-jurista, podríamos considerarle profano y libre de todo el prejuicio jurídico dogmático que afecta la mente (casi a manera de afeción y no de efecto) de quienes se han formado únicamente en el Derecho; el filósofo, siendo un espectador ajeno al Derecho, ve en este, no lo obvio y explorado a los ojos del jurista, sino los inopinados aspectos que el *iusperito* en su práctico realismo da insensiblemente por sentados. De esta suerte, se muestra por qué motivos, las aseveraciones hechas sobre el derecho por un filósofo, podrían estimarse “jurídicamente” descabelladas.

Consideremos que el fenómeno que ocupa la atención de nuestro hipotético filósofo es, entonces, el Derecho. Le observa como un objeto de estudio; el cual sin embargo, al interior de la magna tripartición filosófica de los objetos (cosas, ideas, valores) que pueblan el universo, no tiene

¹⁰ Derrida, Jaques, *El fundamento Místico de la autoridad*.

¹¹ Sí, sin “h”; corresponde al sexto y último caso de la declinación latina.

el carácter de una entidad material; sino más bien eidética. Sus efectos sin embargo, son palmarios (efecto no raro de las ideas todas). El filósofo observa efectos propiciados en la sociedad por la idea de Derecho; sin embargo, no ve el Derecho en parte alguna. De ello infiere que las condiciones del objeto epistémico, o fenómeno (siendo consecuentes con el planteamiento precedente) Derecho, son las de la inmaterialidad que ha de corresponder a las ideas. Dando un salto metodológico, o por mejor dicho, a-metodológico, consintamos en que el filósofo arriba racionalmente a la conclusión de que el Derecho es una idea y que como tal, encuentra su materialización por medio de la envoltura material sonora del pensamiento que es la palabra; empero, no la palabra anquilosada y estática, sino la palabra dinámica que es el discurso. Con esto, el filósofo afirmará, como una tentativa de descripción fenoménica del Derecho, que éste es: *discurso*. Esta conclusión puede probarse, tanto en argumentos de autoridad (Kelsen los enunciados que son Derecho y los enunciados que versan sobre el Derecho); como por contrastación empírica (la sociedad habla del Derecho).

Si el Derecho es discurso, es decir palabra dinámica, un flujo de ideas vestidas de sonido, entonces es un ente inmaterial, inlocalizable e inane; empero, con todo y su inanidad produce efectos, que son ellos sí, auténticamente fácticos, *exempli gratia*: Se pagan impuestos, se formulan contratos, se concurre ante las autoridades en denuncia de hechos a los cuales se da el nombre de delito obedeciendo a un entramado discursivo fijado en caracteres validados por un aparato construido a base igualmente de una arquitectura léxica, a saber, el Estado. El Derecho, entonces, se obedece, eso es visible, mas no es visible qué determina a sus destinatarios a obedecerle. Se podría pensar presurosamente que la posibilidad que el sistema normativo tiene para administrar la violencia y compeler a sus destinatarios al acatamiento de sus disposiciones; les forza eficazmente a cumplir los mandatos de la ley; sin embargo, esto no es inexceptionalmente cierto. Las consecuencias de Derecho, no son nexos causales, no son consecuencias necesarias en sentido filosófico, es decir, no son inescindibles, inherentes o consubstanciales a la concreción de supuesto abstracto normativo. Eso por lo menos se evidencia —continuaría cavilando el pensador— en la actualización fáctica de supuestos descritos por la norma a los cuales no acude inexorable, la consecuencia jurídica, de ejemplo una palabra sirva: impunidad. El orden social pende cual la espada de Damocles, de un cabello que es: el Derecho, aquella sombra, aquél espectro, es el reconocimiento que se le otorga, sus efectos se producen por autosu-gestión. Vemos a este tenor que dijeron ciertamente los romanos cuando han afirmado: *etiam capillum umbram habet*.¹²

¹² Traducción: *también un cabello tiene su sombra*.

Una muestra de esta cognición de validez acerca del derecho, la tenemos (aunque sea decimonónica) en la obra de Henry Beyle Stendhal: Rojo y Negro. Cierta escena extática nos muestra al protagonista Julián Sorel, dolido en su amor propio avanzando iracundo al interior de un templo cristiano, donde la Sra. De Renal, otrora su amante, reza fervientemente bajo las estelas de luz vespertina en devota genuflexión. Nuestro héroe dispara un arma de fuego cuyas esquirlas alcanzan a la noble dama. Y, en concatenación inmediata, se encuentran ya, dos gendarmes aprendiéndole.

Más allá de una mera deficiencia técnica en la trama novelesca, estimamos que esto trasluce la percepción autoral de la consecuencia jurídica como inherentemente unida a la materialización de la descripción legal. El filósofo, ha visto nunca el derecho; ha visto sí, administración de la violencia. El filósofo no ha visto al Estado, sino hombres actuando en nombre del Estado —y del espíritu Santo— siempre por supuesto muy humanamente; mas no a lo Cristo, sino a lo Nietzsche. ¿Dónde se halla la providencia omnipresente del Derecho cuando se asalta a un trabajador, dónde guarda Themis su gladio fúlgido cuando una mujer es violada en un tenebricoso baldío paraje? El Derecho es discurso y sólo discurso; su reconocimiento salto de fe muy propio de las mentes en reposo.

La esencia ontológica, es precisamente la existencia de ese sustrato último presupuesto en una indagación filosófica, mas el Derecho no la posee, pues es inexistente. No hay un ente llamado Derecho. La calidad de lo jurídico más o menos como tiempo y espacio en Kant, es cosa que pone el sujeto en los fenómenos; no se halla implícita en los hechos como cualidad, sino es una proyección subjetiva determinada por las formas de percepción que tiene el hombre.¹³

Las consideraciones precedentes han tenido por objetivo situar al lector en el contexto de lo que pasa en el claustro académico; no hoy sino; desde ya rancios tiempos. La actualidad continúa cabida a estas reflexiones teóricas sobre el ser y el no ser del Derecho, sobre el ser y el no ser de la Justicia; sobre el ser y el no ser de dios. ¿Pero cómo estas reflexiones impactan la realidad?

Estamos en una época de revisión de conceptos. Revisión de la democracia, revisión de la dignidad humana, revisión de conceptos torales de la teoría política como soberanía, Constitución Política, Estado, etcétera; y se piensa haber avanzado en el conocimiento. Hoy vuelven a nosotros los fantasmas del iusnaturalismo disfrazados de “racionalidad”. ¡Ahora

¹³ Hombre, decimos refiriendo género humano de acuerdo con la gramática y en contra del hembrismo ignorante.

viene a resultar que Protágoras, Zenón y Cicerón eran irracionales; y que ante la imposibilidad de fundar los valores racionalmente, hay que fundar axiológicamente la racionalidad (Dworkin) como erizos!

Las presentes líneas tienen por objetivo demostrar que el concepto jurídico que otrora surgió cual abstracción ius-filosófica de los fenómenos para establecer y comunicar los rasgos fundamentales de ese acontecer real, ha quedado estático ante la marcha dinámica e incesante de los acontecimientos y por ende anquilosado y cadavérico. El concepto del Derecho a manera de vestigio arqueológico de los desarrollos intelectuales del pasado resulta venerable, empero, a la luz del presente siempre lábil, insuficiente.

II. Lo jurídico como extremo práctico de la especulación ontológica

Lo jurídico, con su múltiple carga de significados ha sido inexcipionalmente objeto de la agitación intelectual humana desde los principios de la cultura. No siendo, empero, siempre concebido con el carácter de normación; sino como un impulso hacia valoraciones específicas de conductas específicas que se presenta en todo tiempo y espacio. Cual lo indica el adagio sociológico: *ubi homines societates, ubi societates ius*; ¹⁴ tal pareciera que el conglomerado humano no puede concebirse sin la idea de lo jurídico, de aquél algo deseable *pro suo*, de aquel aspecto consubstancial a lo humano que determina sus reacciones ante los hechos que le circundan.

En el decurso histórico se han producido múltiples teorías explicativas sobre lo jurídico; entre las cuales, como acontece en general para toda clase de pensamiento se muestran múltiples variaciones provenientes de una fundamental bifurcación explicativa, a saber, la de tipo materialista, en la cual, los fenómenos anteceden a nuestras representaciones de ellos, y sus resultados a sus valoraciones; y la de tipo idealista, en la cual, los fenómenos son efecto de preexistencia de entidades que les determinan siendo su causa, de tal suerte, que una conducta resultará deseable, en tanto que se adecúe a las condiciones “reales” de ese paradigma metafísico.

En tratándose del fenómeno jurídico, podríamos traducir esas dos grandes bifurcaciones del pensamiento exegético del cosmos en Iusnaturalismo y Positivismo. El primero correspondiente a la segunda parte de la

¹⁴ Donde hay hombres hay sociedad y donde hay sociedad hay Derecho.

magna bifurcación referida con antelación (idealismo); el segundo, equivalente a la primera de ellas (materialismo).

El positivismo corresponde a un materialismo porque en él, el Derecho se reduce a lo que en la sociedad estimamos como tal. El fenómeno de lo jurídico pretende explicarse mediante la observación de la actividad que nos es dado llamar Derecho; sin establecer comparación de las conductas que le configuran con un plano supermundano o deontológico jurídico.

El lusnaturalismo corresponde al idealismo en tanto que estima que el Derecho subyace a las manifestaciones materiales que puedan ser concebidas como tales. El conjunto de fenómenos que al interior de la vida social sean llamados Derecho podrán serlo con justicia sólo en tanto que resulten (a posteriori de una yuxtaposición operada) equivalentes a la noción trascendente de lo Justo.

Aquí es donde viene a entramarse la cuestión hermana de la ontología jurídica; a saber: ¿Por qué aquello que es llamado Derecho ha de ser obedecido? Es decir ¿cuáles son los argumentos racionales que determinan la necesidad social de someterse a los mandatos de lo jurídico?

Este problema de la validez, que en los siglos precedentes de la época moderna se ha tratado de resolver por la vía formal; ha pretendido en la actualidad ser resuelto sobre el andamiaje de una construcción axiológica determinante de los valores "lógicos" aceptables.

Tal es el caso de Dworkin,¹⁵ Finis¹⁶ y hasta del filósofo y sociólogo Jurgen Habermas,¹⁷ quienes apelan al salto de fe, para considerar que existen ciertos valores que han de ser concebidos como algo inamovible, o por decir más, axiomático, exento de las exigencias epistemológicas propias de todo conocimiento que desee ser erigido en ciencia.

En este trabajo se sostiene la hipótesis de que el fenómeno normativo es ciertamente algo inexcelcional en tiempo y espacio; y que todo conglomerado humano ha establecido siempre como deturpables y deseables ciertas conductas; sin embargo, afirmamos que aunque a manera cuasi intuitiva sea esto sabido, la necesaria condición científica que es menester aportar al Derecho, nos pone en la necesidad de establecer una demostración de por qué esto sea así. Para tales efectos sostenemos que la fundamentación radical de lo jurídico ha de lograrse desde su debido posicionamiento al interior de todo un sistema filosófico exegético del Cosmos. Si donde hay hombres hay sociedad y donde ha sociedad hay derecho,

¹⁵ Dworkin, Ronald, *Justicia para erizos*.

¹⁶ Finnis, Jonh, *Natural Law and Natural Rights*.

¹⁷ Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez, sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*.

el resultado de estas premisas siguiendo la propiedad lógica transitiva de la igualdad es que donde hay hombres hay Derecho; y esto por supuesto, porque es lo jurídico, un producto humano. Si consideramos que la naturaleza son sus productos, pero también aquello en donde dichos productos se nutren y crían, diremos entonces, que el Derecho mismo, al ser una manifestación de lo humano que es natural, es en sí mismo un producto natural. Si allá en los remotos confines del universo se dieran las condiciones propicias para la vida, en ese remoto espacio cósmico, con la vida misma nacería implícito el germen del Derecho.

La filosofía como un intento universalizante de exégesis cosmológica concibe al cosmos como objeto epistémico fundamental y al hombre en el interior del cosmos, de tal suerte que la filosofía pretendió interpretar al hombre interpretando al cosmos; hoy sin embargo, después de milenios en ese empeño, en un giro copernicano pretende más bien la filosofía interpretar al cosmos interpretando al hombre; de esta suerte, ha sostenido Heidegger, en palabras llenas de hermetismo heracliteo: “el hombre posee una preeminencia óntico ontológica”.¹⁸

El Derecho, es un custodio de valores; es un garante de la sobrevivencia social; por esto puede concebirse como algo eminentemente práctico. Al interior de un programa filosófico, su posicionamiento no sería, por esa razón, autónomo sino; más bien, dependiente. Los valores que sean dados para su guarda al Derecho no pueden ser establecidos por el Derecho mismo, sino que es menester sean derivados como consecuencia lógica de las ramas científicas que en el gran sistema del saber le preceden.

Determinar la esencia de lo jurídico implica establecer previamente la esencia de lo humano y para tal efecto es que seguimos aquí, como método de indagación sobre el “ser del Derecho” una metodología de índole fenomenológica; mas no en principio de lo jurídico, sino de lo antrópico, produciendo con esto una antropología filosófica o como se verá más tarde, una filosofía antropológica desde cuyo sustento pueda construirse con rigor, la demostración apodíctica de la escala axiológica cuya salvaguarda erija lo jurídico en teleología.

¹⁸ Martín Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, p. 25.

III. Definición nominal de antropología filosófica como prolegómeno metodológico a la determinación ontológica de lo jurídico

Por definición nominal ha de entenderse el establecimiento de límites conceptuales propios de un vocablo o locución, que encierre precisamente la significación denotada por el ámbito epistémico del cual forme parte en los justos límites de sus notas lógicas. Es decir, la definición nominal es el acto de limitar semánticamente un concepto con la intención de distinguirlo de otros muchos entes eidéticos. Etimológicamente, el vocablo latino: *definio*, que a su vez se compone de las voces: *de* (partícula de ablativo) y *finio* (verbo en indicativo) cuya conjunción denota lo que tenemos referido, implica la acción de dotar de fines o estatuir los hitos de algún territorio.

La voz *nominal*, denota directamente la idea de nombre, pues la palabra latina: *nomen* es calco semántico de dicha voz castellana. El adjetivo *nominal*, emanado de su correspondiente latino: *nominalis*, nos remite pues, a todo aquello que se relacione con la denominación o nombre aportados a una cosa.

De lo anterior se infiere que una definición nominal es aquella que principia su labor expositiva a partir del *nombre* de aquello sobre lo cual versa, estableciendo límites a los contenidos semánticos que tiene propios.

Con base en lo anterior, ha de comprenderse que la *definición* que aquí pretendemos exponer es la que surge de la denominación que tiene propia nuestro objeto de estudio, a saber: *antropología filosófica*.

Por otra parte, creemos que no se procedería metódicamente si de manera súbita intentásemos una definición que abarque no los conceptos que integran la locución que designa nuestro tópico a partir de sus elementos; sino su íntegra vinculación inter-verbal; por ello es que abordamos el tratamiento de esta exégesis nominal de la antropología filosófica por virtud de la explanación de cada uno de los elementos que componen la locución, a saber: *antropología y filosófica*.

Antropología es un sustantivo cuyas raíces semánticas hallanse en la palabra griega: ἄνθρωπος que en español significa hombre y el consabido λόγος, estudio, discurso razonado; aunando a ellos la pseudo-desinencia: —*ia* que para efectos prácticos traducimos como: *relativo a*. Consecuentemente, antropología es el estudio, o discurso razonado que tiene por objeto de su tratamiento al hombre.

Con lo que llevamos expuesto no tenemos aún la definición nominal de nuestra disciplina; sino únicamente la del primero de sus elementos, a saber: *antropología*.

El segundo de los elementos que constituyen la denominación de nuestro estudio es el adjetivo femenino: *filosófica*, palabra que se estructura a base del sustantivo latino: *philosophia* y del griego: φιλοσοφία (que en una aproximación eidética de su contenido se suele afirmar que significa: *amor a la sabiduría*) y la pseudo-desinencia: *-ica*, cuya traducción práctica, coincidente con *-ía*, tenemos apuntada en párrafos precedentes. De esta suerte, lo *filosófico* es lo relacionado con el: *amor a la sabiduría*.

Con lo anterior se completa la exposición de los elementos que constituyen la denominación de nuestra disciplina, los cuales han quedado someramente analizados también *nominalmente*.

No podemos tener aquí por realizada la definición nominal de antropología filosófica, sino únicamente planteados los elementos que constituyen y barruntan la posibilidad de su exegesis nominal la cual ha de lograrse solamente cuando sea explicitada la vinculación conceptual subyacente en las determinaciones lógicas de sendos elementos que tenemos ya precedentemente apuntadas.

La exégesis de dicha vinculación se realizará a partir de la respuesta a las ulteriores interrogantes, que al encontrarse en relación con los contenidos lógicos de sendos extremos de la vinculación, harán patente en su exposición aquellos aspectos comunes y la consecuente implicación de sus relaciones.

Si la antropología es el estudio o tratado razonado del hombre ¿cómo es que ésta estudia su objeto? Es decir: ¿de qué manera el hombre es estudiado por la antropología? y ¿cuándo la antropología toma el carácter de filosófica?

Si la antropología es ciencia que estudia al hombre, entonces diremos que es ciencia humana; más entre las ciencias todas, difícilmente podemos negar a alguna el carácter de *humanidad*, pues la ciencia es humana: ora exclusivamente en su fuente, ora en su fuente y en su objeto.

Decimos que hay ciencias humanas exclusivamente en su fuente, en tanto que el objeto de sus estudios no es precisamente el hombre, sino alguno de los objetos que pueblan el universo, ya sea material, eidético o axiológico. La arquitectura, por ejemplo, no tiene por objeto de estudio al hombre *stricto sensu*, empero, su fuente es humana ya que el conjunto de conocimientos sobre su objeto ha sido producido por sucesivas generaciones de hombres que se ejercitaron en el descubrimiento y sistematización de los saberes que le componen. Así, aunque en ella no se estudie al hombre en

su estructura psíquica o somática; ciertamente su creación es debida a la actividad de los hombres y por ende, ella como toda otra ciencia, es obra humana.

Por otra parte, ciencias *humanas por su fuente y por su objeto* llamamos a aquellas que versan sobre el hombre, ya en sus aspectos tópicos específicos, como en su fuente, naturalmente.

Ciencias humanas por su fuente y por su objeto son para nosotros todas aquellas que se ciñen al estudio del hombre en sus facetas psíquicas, somáticas y valorativas, y no únicamente las que la tradición epistémica llama “humanas”.

La antropología, es entonces, una ciencia humana por su fuente y por su objeto. Por su fuente en tanto que ha sido producida por la labor humana, y por su objeto, en tanto que es el hombre mismo abstracta y singularmente considerado el objeto de estudio de dicha ciencia humana.

Tradicionalmente, el objeto de las ciencias es dividido para su mejor estudio en dos. El primero llamado objeto material que podría indicarse respondiendo a la pregunta: “¿qué estudia nuestra ciencia?”; y el objeto formal que se muestra al responder la pregunta: “¿cómo nuestra ciencia estudia lo que estudia?”

En este tenor, podremos afirmar que el objeto material de la antropología es un estudio de lengua prosapia en su fondo; empero, en relación a su objeto formal la antropología en sus actuales pretensiones de ciencia, es muy reciente.

La contemporaneidad en el prurito de cientificidad de nuestro tiempo ha logrado diversificarla por especialización de su objeto y metodología. De esta manera, podemos hablar entre otras de: antropología cultural, antropología física, antropología lingüística, antropología filosófica y hasta de: antropología de la muerte.

La antropología cultural es el estudio de los fenómenos típicamente humanos, manifestados como constantes al través de los diferentes usos y modos de vida colectiva de variados grupos humanos. La antropología física también llamada biológica estudia las influencias de las funciones vitales del hombre en relación a la configuración de sus costumbres. La antropología lingüística versará sobre la influencia de los modos de vivir de grupos humanos específicos en la configuración de la lengua o capacidad comunicativa en general.

Tratándose de la antropología que nosotros proponemos como introito a todo trabajo ontológico sobre el derecho, le vemos adjetivada por un vocablo muy conceptuoso, a saber la palabra: filosófica. A nuestra mente

no afluyen caudalosas ideas para representarnos el contenido del vocablo filosófica, como acontece cuando traemos al pensamiento la voz: “biológica” o “lingüística”. En el caso de que se trata, nuestro pensar asume como idea previa de lo que pueda ser el contenido significativo de la palabra filosófica algo relacionado con la filosofía.

La filosofía, sin embargo, ante una primera aproximación es algo de suyo nebuloso. Nos atrevemos a pensar que sea una ciencia o disciplina; empero, ciencia o disciplina de qué; eso no se muestra al primer atisbo. La definición nominal de filosofía es igualmente desconcertante: amor a la sabiduría, se revela más como una metáfora que como una precisión terminológica.

No entraremos aquí al tratamiento de qué sea la filosofía dando cuenta y razón de ella; sólo indicaremos qué hay de filosófico en la antropología, o en su caso qué de antropológico en la filosofía que proponemos.

Nuestro estudio del hombre es filosófico en tanto que procede siguiendo los métodos propios de la filosofía y comparte —en su parcela específica de conocimiento— la teleología de ésta. El método de la filosofía es su instrumento. Todo instrumento es instrumento de una teleología. La teleología de la filosofía es la asecuración de la verdad. El instrumento para lograrlo es la razón. La razón: inteligencia¹⁹ aplicada a la resolución de un problema. Un problema (según Julián Marías)²⁰ la conciencia de una contradicción y el problema de la filosofía es la contradicción que el filosofar presupone como ineluctablemente habido entre la apariencia y la verdad. La antropología establece la existencia de contradicciones existentes en las regularidades de la conducta humana, por lo tanto plantea problemas o aporías, cuya resolución pretende establecer mediante el ejercicio de la razón.

Esas aporías son las pautas que se ostentan ceñidas de contextos diversos en los afanes vitales de todos los hombres, a saber: El conocimiento, el arte, la religión, la libertad, el lenguaje, etcétera.²¹

Por cuanto hace a la teleología de la filosofía que la antropología de esta índole comparte, diremos que ella radica en lograr la asecuración de la verdad y en lograr la asecuración de universalidad de esa verdad. Toda verdad contingente o temporaria es ajena a los fines filosóficos. La universalidad como condición de la teleología filosófica consiste en una ilimita-

¹⁹ No adherimos a este término el tradicional adjetivo “humana” en tanto que consideramos que la inteligencia “humana” es la única existente, claro está, cuando ella existe.

²⁰ Marías Julián, *Historia de la Filosofía*.

²¹ No nos parecería absurdo incluir aquí, dentro de lo que el autor llama paradojas de lo humano, también el fenómeno normativo, aunque, probablemente él, sólo pueda ocurrirse aquí a un filósofo del Derecho.

ción cronológico-espacial de sus postulados, una asecuración de la verdad valedera en todo tiempo y lugar.

La antropología de nuestro estudio sigue de manera tan estrecha los métodos propios de la filosofía que se torna ella misma en filosofía.

Nuestro estudio es denominado antropológico en tanto que consiste en una indagación acerca de los tópicos concomitantes, o por mejor decir, consubstanciales de todo ente humano; empero, es filosófico porque tal inquisición toma por instrumento a la razón con la pretensión de alcanzar en relación al ente humano: respuestas que sean valederas en todo tiempo y lugar.

De mismo modo, esta antropología es filosófica porque hace conciencia de las aporías (también llamadas “paradojas de lo humano»)²² existentes y ostensibles en las regularidades dadas entre grupos humanos del todo diversos; sosteniendo, no obstante, que las contradicciones referidas son sólo apariencias cuya verdad será develada por el trabajo racional.

Con base en lo anterior puede afirmarse que: la antropología filosófica es una metafísica de la naturaleza humana, pues plantea la posibilidad de adquirir un conocimiento cierto a priori de certeza absoluta sobre la esencia de lo humano.

Metafísica en tanto que se consagra a la prosecución de un principio o fundamento omnicomprensivo de la realidad que investiga (en este caso lo humano) y porque en ese bregar emplea la especulación racional que prescinde de la comprobación empírica de sus supuestos.

Nuestra antropología como método ontológico de lo jurídico, a diferencia de otras que tenemos mencionadas, no efectúa sus investigaciones con base en la experimentación positiva, o en el llamado “método científico”; ni tampoco parte de la observación objetiva de un fenómeno. Toda antropología filosófica presupone la existencia de una pauta o estructura, a la que llama: lo típicamente humano y es desde ella que se aboca a la inquisición de ese fenómeno. Este dar por supuesto hace de ella una inquisición ontológica, donde el sustrato perseguido es aquél supuesto ser de lo humano que se erige como causa explicativa de las regularidades que se muestran en los modos de vivir de los más variados grupos humanos. Es esa “ciencia del ser en cuanto que ser y los accidentes propios del ser” que refiriera el estagirita como filosofía primera, que principia por la perspectiva del griego en relación a la naturaleza y su más hondo sustrato; no inicia con la filosofía clásica griega, sino que surge desde la elucubración

²² Gutiérrez Sáenz, Raúl, *Introducción a la antropología filosófica*.

fisiológica de los milesios y es desde ella como habrá de extenderse a todo el filosofar en cuanto que asienta en entendimiento inquiriente de estos avatares la convicción de que hay algo latente a develarse. La antropología filosófica es metafísica u ontológica en tanto que indaga ese sustrato concebido como preexistente en todo lo hombre.

Por naturaleza humana entendemos esa presupuesta condición de específica determinación habida en todo ente humano inherente a su sola condición de tal. La posición del ente humano en el universo le ha estructurado de tal forma que no puede ser de otra manera. La indagación de esas determinaciones ónticas del hombre desprovisto de concreción es tarea de la antropología filosófica.

Las consideraciones precedentes nos permiten formular la definición nominal de antropología filosófica en los siguientes términos: indagación racional antropocéntrica propendente a la certeza y validez universal de sus postulados.

Indagación porque sentada en los supuestos y presupuestos indicados con antelación, inquiera las causas de regularidades observables aún en medio de la apariencia fenoménica plena de disparidad que tienen propia los variados grupos humanos que configuran lo humano desprovisto de concreción.

Racional porque en las pesquisas sobre el sustrato último de *lo hombre* tiene como instrumento a la inteligencia desplegando una labor eminentemente especulativa, analítica y sintética. Analítica de los modos de vivir de variadísimos grupos humanos; sintética de las regularidades que tras ellos se muestran; yuxtapositiva en la argumentación que les justifica como regularidades por encima de sus especificidades.

Antropocéntrica por el lugar preponderante, o por mejor decir único que ocupa el hombre como objeto de estudio de esta disciplina. Si bien es cierto que todo filosofar podría ser llamado metafísico; también es cierto que no todo él tiene por objeto lo humano como condición y que no todo filosofar principia por lo humano.

Propendente a la certeza y universalidad, en vista de ser metodológica y teleológicamente concomitante con la filosofía en general, cual lo hemos esbozado en párrafos precedentes.

No obstante lo anterior y aun cuando en el barrunto de la consistencia de la antropología filosófica hemos empleado la terminología tradicional, sostenemos que la *antropología filosófica* no puede considerarse una disciplina filosófica existente y mucho menos autónoma. En efecto, la tradicional división de la filosofía en *especulativa* y *práctica* agota los posibles objetos susceptibles de ser analizados con una metodología filosófica. La

filosofía especulativa con sus ramas ontológica y epistemológica abarca toda cosmovisión y su posible fundamentación en un sustrato último de la realidad entera. La rama epistemológica de la filosofía especulativa reflexiona sobre la posibilidad de estructuración de las vías para lograr la certeza de un conocimiento metafísico. La Lógica, la ética y la estética como vertientes de la *filosofía práctica* muestran los procedimientos del pensar, los procedimientos para vivir y los procedimientos para conocer lo bello. Todas y cada una de estas disciplinas con su objeto se circunscriben al hombre y se supeditan por modo ineluctable a la visión ontológica que sea sustentada por el filósofo. La lógica misma, que ha sido objeto de múltiples reposicionamientos al interior del actual *corpus* filosófico al través del decurso histórico de la filosofía, se encuentra determinada por las categorías ontológicas que hayan de plantearse en un sistema exegético cualquiera de la existencia.

La antropología filosófica, según las consideraciones precedentes no es otra cosa que *Filosofía antropológica*; es decir, filosofía antropocéntrica. Que la interpretación del cosmos se principie por lo humano no implica que esa tentativa explicativa sea ajena a la cosmología. Las corrientes filosóficas más recientes (vitalismo, historicismo, fenomenología, existencialismo) muestran que la forma más adecuada para iniciar una exégesis omnicompreensiva del universo es comenzar por el hombre, ente que posee en ontología al decir de Heidegger una *preeminencia óntico-ontológica*.

La antropología filosófica no es otra cosa que filosofía que principia su labor inquisidora desde el hombre; y no por oposición, desde el cosmos. Las pretéritas intenciones filosóficas concibieron al hombre desvinculado del cosmos, como si universo y hombre no fuesen solamente universo. La filosofía antropocéntrica, que es filosofía antropológica, es filosofía del hombre y el hombre es universo, de lo que se infiere que la filosofía antropológica es filosofía del *hombre-universo*, o simplemente: filosofía.

Estas notas críticas han surgido de un replanteamiento de la cuestión toral de la antropología filosófica, a saber, el conjunto de regularidades surgidas aún ante la variada vida de los grupos humanos que se presupone como una especie de *naturaleza humana*, o sustrato metafísico de lo humano.

Hemos afirmado antes que la antropología filosófica es una *metafísica de la naturaleza humana* porque variados autores sostienen tal conjunto de regularidades que plantean como problemas capitales de esta "disciplina" filosófica, nosotros en cambio sostenemos que dichas regularidades no constituyen ningún sustrato preexistente, ningún principio metafísico que develar y por lo tanto nos colocamos fuera del planteamiento que inquiere por ellas desde una posición preestablecida. Es decir, no conside-

ramos posible, ni rigurosa metafísica, ni sobre el universo ni sobre la parte del universo que es lo humano. Consideramos que las deducciones que puedan filosóficamente establecerse sobre esto no deben estar separadas de los datos obtenidos a nivel empírico, sino más bien, auxiliadas por ellos, sin reducirse a la especialización de la ciencia, sino conservando su ambición de exégesis omnicompreensiva.

IV. Indagación del ámbito de aplicación de la “antropología filosófica” por la vía de la descripción fenomenológica del acto aplicativo *lato sensu*

Hasta ahora hemos venido presentado a la filosofía antropocéntrica como antropología filosófica para dar un cariz de la fuerte *accidencia antrópica* de la filosofía que nosotros proponemos como método para la asecuración de una ontología jurídica. Toda ulterior referencia a “antropología filosófica” lleva implícita para nosotros una total sinonimia con la filosofía entendida en estos términos.

Este apartado ofrece una descripción fenomenológica de los acacimientos ónticos que se generan en la vinculación o superposición de un ente a otro; sin que dicha aceptación del término “ente” implique para nosotros la aceptación de un sustrato metafísico, sino por el contrario, una toma de partido por la significación totalmente materialista de la “ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ᾧ ὄν”.²³

Tentativamente, una ontología fenomenológica especial del “acto aplicativo” podría esbozarse en términos semejantes a los ulteriores:

Ámbito es un espacio donde puede ser desplegada alguna conducta en concordancia con sus finalidades. Entre los romanos, la palabra *ambitus* (calco semántico exacto de la voz española aludida) o *ambitudo* —proveniente del verbo: *ambio*: rodear— transmite la idea de círculo, circunscripción, circunferencia y curso o trayectoria.²⁴ En la actualidad conserva parte de esa significación y así, se habla usualmente de los ámbitos familiares, académicos, políticos etcétera.

²³ Aristóteles, *Met.*, 1003^a.

²⁴ De Miguel D. Raimundo, *Nuevo Diccionario latino-español etimológico*, p. 48.

La antropología posee su ámbito propio que es el conjunto de indagaciones y planteamientos racionales que pretenden explicar el cosmos a partir del hombre, es decir, un espacio donde coherentemente se despliega, el cual por supuesto, no es la extensión físicamente considerada, sino el campo del intelecto que es el conocer, la ciencia de un cierto objeto epistémico obtenida mediante procesos indagatorios *sui generis*, a saber: filosofía.

Aplicar, por su parte, es un vocablo que nos remite al uso de aquello que se dice aplicado, voz que emanada del verbo latino: *plico*, significa plegar o doblar. Importa la noción de que dos aspectos diversos de un material quedan presentados en virtud de tal “pliegue”, bajo la apariencia de una unidad la cual en su condición dual precedente, les era ajena.

Cuando decimos, v.g.: *se aplican los cánones de la lógica*, referimos que el pensamiento procede utilizando ciertos preceptos que le conducen. Aplicación es pues, un sustantivo derivado del verbo en infinitivo que venimos explicando en líneas precedentes, que denota una unidad creada artificiosamente mediante la vinculación de dos entes diversos, de los cuales uno se presenta como preeminente en dicha vinculación, determinando aquel al cual se impone y siendo determinado por el que le subyace, de modo tal que su intrínseca asociación, genera un ente diverso. De entrambos entes, uno es traído a un contexto ajeno a su ámbito natural y superpuesto; el subyacente otro se encuentra en su contexto propio. Las condiciones del ente subyacente se modifican *per accidens*, de tal suerte, que todo acto de aplicación determina al ente subyacente a un nivel no esencial, pero en este nivel accidental determina al subyacente con lo esencial propio. Aplicación es por ende una *superposición accidentalmente determinante de un ente ajeno en otro subyacente por virtud de lo esencial superpuesto*.

Así, en la aplicación de lo *blanco*²⁵ a lo *cúbico* —que proporcionamos aquí como ejemplo— lo *blanco* siendo un ente ajeno al contexto de lo *cúbico* determina por superposición al ente subyacente cúbico para determinarle como *cúbico-blanco*. La determinación que se hace en el ente subyacente (cúbico) es llevada a efecto a nivel *no esencial* (o *accidental*) por lo blanco con lo esencial de lo superpuesto, es decir, con lo esencial de lo blanco.

²⁵ Sabemos que tanto lo *blanco* como lo *cúbico* son accidentes, pero en nada se quebranta la lógica al hablar del *ente del accidente* que es lo que aquí se superpone y vincula ejemplificativamente. Ya Platón habló de: “el ser de la idea del ente”, nosotros toda proporción guardada, aquí sólo hablamos de entes y no vemos que exista inconsecuencia lógica en tratar como ente al accidente, pues dicho accidente de acuerdo a su cualidad, debe poseer condiciones esenciales que le permitan ser precisamente, el accidente *in concreto* del que se trate.

En el ente que ha mutado sus condiciones ópticas por el acto de aplicación de lo superpuesto perviven no todas las condiciones del determinante (pues si tal fuera, no se hablaría de aplicación; más bien, de mutación) sino privativamente las condiciones ópticas esenciales que éste tiene propias.

De lo *blanco* a nivel accidental pervive dicha condición esencial en lo *cúbico*, lo cual en nada altera la esencia de lo *cúbico*; ni por exceso, ni por defecto y entonces no se dirá que el blanco es no *cúbico*; sino que el *cúbico* es blanco.

Si el *determinante* no determinase a nivel accidental y sí a nivel *esencial* al *subyacente* entonces le aniquilaría, pues esencia es aquél sustrato último que hace que lo que es sea lo que está siendo.

Aplicación es determinación accidental del subyacente por lo esencial superpuesto del determinante. Determinar es modificar. Modificar, alterar por exceso o por defecto.

Si la determinación fuere no accidental, sería esencial, pues todo lo no esencial se circunscribe a la esencia accidentalmente.

De acuerdo al principio de contradicción, el exceso en la esencia no puede concebirse, pues no es posible a un ente poseer dos esencias; y el defecto de la misma es su aniquilación, pues al ser sustrato último, nada puede sustraerse de ella sin destruir con ello al ente al destruir la esencia misma.

Si a la esencia de lo *cúbico* se le superpone la esencia de lo *blanco* a nivel esencial, la imposibilidad de poseer dos esencias inherente al principio de no contradicción aniquila la subyacente en el ente y con ello se destruye lo *cúbico*.

Admitamos pues que lo *blanco* determina o modifica accidentalmente a lo *cúbico* en nuestro ejemplo, es decir, le dota de dicha condición sin modificar su esencia. Esa modificación de nivel accidental en el subyacente la hace determinante (esencia de lo blanco) con lo esencial propio (blancura), ya que la condición preponderante del subyacente (*cúbico*) en la síntesis óptica posterior al acto de la “aplicación”, requiere de la pérdida de los aspectos accidentales del determinante (*blanco*) para que éste transmita lo esencial propio como accidente al subyacente (*cúbico*), sin transmitir por ello sus consubstanciales accidentes.

Así tomado lo esencial del determinante, vendrá ello a constituir una fuerte “accidencia”²⁶ de la síntesis que ha de producirse aunándose a las

²⁶ Condición consistente en ser accidente, a saber, esencia del accidente.

condiciones ópticas propias del subyacente como un accidente más y permitiendo esa apariencia de unidad ajena a su condición dual precedente.

La aplicación es siempre un artificio, una síntesis que se busca. Es por tanto, una operación que llamaremos “tecnológica” de la razón, que, en su mecanismo, procede en modo semejante al raciocinio y que presupone la precedente operación intelectual del juicio lógico. Podría bien llamarse un *silogismo óptico*,²⁷ pues da “*habientia optica*” o “*essentia*” a un ente nuevo por virtud de la cópula de dos premisas que en este caso no son lógicas; sino ópticas (en tanto que son entes) y posee un “*término medio*”²⁸ que en este símil será para nosotros la *esencia del ente determinante*, mutada su función óptica al pasar desde su posición —ora de ente superpuesto, ora de ente subyacente— al nuevo ente ya no siendo, sin embargo, esencia; maguer sí: accidente.

Hemos dicho, que el acto de la “aplicación” es una operación “tecnológica” de la razón, porque en él, tiene ésta como teleología la asecuración de una utilidad ínsita en las condiciones ópticas del ente que ha de surgir merced al silogismo óptico —bajo el riguroso requerimiento erigido en *conditio sine qua non* del conocimiento de los extremos que se involucran.

De lo anterior se deduce, que en toda aplicación hay tres elementos: dos entes emanados de diversas regiones de la realidad y; un *tertius terminus* que es la esencia del ente superpuesto o determinante, que determina accidentalmente al ente subyacente o determinado. Aplicar es, consecuentemente, poner un ente en otro, quedando éste último determinado por virtud del primero.

De este modo, en el ejemplo precedente, se advierte que al *poner* en lo cúbico un *ente otro*, diverso de éste (que es lo blanco); queda el primero determinado por el segundo, es decir, se efectúa una modificación substancial del ente determinado en sus condiciones pretéritas por las condiciones de lo blanco que fue puesto en él. Ahí podremos distinguir aquello aunado por “aplicación” que es *la blancura* y el acto mismo de la aplicación (la positivación de la aplicación) que es la *condición óptica* modificada de lo cúbico en deviniendo a lo *cubico blanco*.

²⁷ Silogismo óptico no porque infiera la preexistencia (platónicamente hablando) de entes metafísicos con dichas características, sino únicamente porque se hace por la vinculación de entes. Silogismo del sustantivo griego συλλογισμός (razonamiento) y del verbo συλλέγω que significa: reunir, juntar, recoger componer.

²⁸ En lógica formal se dice de la idea contenida en ambas premisas que permite su vinculación en la conclusión. “*Termini in syllogismo tres tantum adsunt: ...tertius terminus, cum quo duo illi termini maior et minor comparantur terminus medius (ὄρος μέσος, τό μέσον) dicitur.*” Salcedo Leovigildo, *Philosophiae Scholasticae Summa, Tractatus II, Logica*, p.131.

Vinculando el contenido de los anteriores asertos, ha de afirmarse que el ámbito de aplicación es el contexto eidético donde las condiciones propias de un ente—antropología filosófica— son determinantes en su condición de alteridad relativamente a un primero que se verá por ella modificado.

Estas conclusiones nos permiten cuestionarnos: ¿cuál es el contexto eidético de aplicación de la *antropología filosófica*?, es decir: ¿a qué ente o entes ya sea eidéticos, materiales o axiológicos puede la *antropología filosófica* determinar?, o por mejor decir, ¿qué entes eidéticos, materiales o axiológicos puede la *antropología filosófica* determinar *per accidens*? en otras palabras: ¿qué entes eidéticos, materiales o axiológicos podrán ser determinados en sus condiciones ópticas a un nivel no esencial?

Para responder a los anteriores cuestionamientos, deberemos establecer cuales sean las condiciones esenciales de la *antropología filosófica*, ya que esas condiciones son las que habrán de ser transmitidas al ente determinado por ella mediante su vinculación con él.

V. Exposición de los elementos esenciales de la antropología filosófica como preámbulo a la determinación de sus posibles ámbitos de aplicación

Nuestra contribución a una posible descripción fenomenológica de todo *acto aplicativo* mostraría que la determinación de un ente por otro se realiza a nivel accidental en el determinado, por lo esencial de lo determinante.

Nuestra indagación pretende desvelar cuáles sean los entes susceptibles de determinación accidental por la superposición esencial del ente *antropología filosófica*, sin embargo, resulta insoslayable averiguar la substancia de la misma, si es que tal existe, y una vez hallada ésta cual condición óptica accidental en entes específicos, designará por participación y categorialmente a éstos como los ámbitos propios de su racional y posible aplicación. En pos de lo anterior podemos preguntarnos: ¿Cuál es la esencia de la antropología filosófica? ¿Qué entes son continentes de dicha esencia a nivel accidental?

Ha de abstraerse la *quidditas* de la *antropología filosófica* por medio de condiciones consubstanciales —o sea, *per genus proximum et diffe-*

rentiam specificam—; infiriendo así la definición esencial, que difiere de la expuesta precedentemente y que se despliega en las subsecuentes consideraciones.

En la locución *antropología filosófica* se muestra la cópula efectiva entre entes dos que sabemos ciertamente preexistentes, a saber, antropología y filosofía.

La relación de adjetivo a adjetivado nos permite inferir la condición de sendos entes implícitos en dicha relación.

De la relación trazada por la locución *antropología filosófica* se colige, en términos de nuestra fenomenología del acto de aplicación que *antropología* es el *ente subyacente*.

De la relación existente entre los extremos de la locución cuyo análisis se efectúa se hace ostensible —para los términos experimentales de nuestro esbozo de fenomenología del acto de aplicación— que el ente denotado por el vocablo *filosófica* es el ente determinante.

El ente subyacente se ve determinado, es decir, modificado en sus condiciones ónticas por la superposición de un segundo ente perteneciente a un contexto ajeno, al cual por ser causa de tales determinaciones se llama ente determinante.

En este orden de ideas, *filosófica* (expresión adjetivada de filosofía que corrobora su condición accidental) es el ente determinante.

Merced a la copula de filosofía con el subyacente que es antropología surge el tercero denominado antropología filosófica.

Lo anterior nos demuestra que el ente cuya substancia se trata de asir podría ser el devenir de un silogismo óntico y por consecuencia diferir por individuación de sus premisas con prescindencia de que sean ellas consideradas conjunta o separadamente.

El ente denominado antropología filosófica —según los términos propuestos en la fenomenología precedente— estaría configurado por la esencia de la antropología a la cual se aunase accidentalmente la esencia de lo filosófico, que en su continente, se tornase fuerte accidencia o accidencia preponderante del subyacente.

A nivel formal ¿puede sensatamente negarse la subyacencia de la antropología en aquello que definimos como indagación racional antrópica? ¿Puede negarse la condición de filosófica a dicha indagación habiendo admitido su conceptualización descriptiva? Se hace patente mediante estas objeciones el llamado término medio del argumento (cuya operancia lógica formal venimos erigiendo como eje rector de una posible fenomenología,

es decir, como metodología de nuestra indagación ontológica regional)²⁹ que es precisamente la *condición racional de teleología universalizante*.

La antropología filosófica no es un ente a se, o sea, no es un ente desde sí mismo; sino derivado y posee por ende las cualidades consubstanciales propias de aquél de donde se deriva, empero, a un nivel óptico distinto.

La *antropología filosófica* como un ente per se devenido del silogismo óptico, no ha de llamarse entonces solamente antropología; pues siendo ella; no es ella solamente; sino la suma de las notas lógicas que erigen su individuación.

Otras *antropologías* fundan sus indagaciones en datos empíricos que son fácticamente verificables y aspiran a una certeza eminentemente provisional; consisten en la colección sistematizada de datos correlacionados mediante la interpretación, en cuanto a esto han de llamarse con justeza, antropologías solamente, aunque bien es cierto, difieren por su objeto formal (accidencia); carecen ciertamente de la *accidencia preponderante* emanada de un silogismo óptico.

Mas, cabe preguntarse: ¿Es realmente accidental la determinación del subyacente por el superpuesto en nuestro argumento óptico? ¿Podría considerarse a nivel lógico y aunque fuere técnicamente como una forma válida de silogismo?; en otras palabras: ¿es realmente la antropología filosófica un ente? ¿Cuál es la definición de ente? ¿Cuáles son las características esenciales del ente en general? ¿El silogismo óptico que aquí postulo posee las características esenciales del ente?

Los elementos propios del ente son dos, *existir* o en su defecto, *estar en posibilidad de hacerlo*.

Inquiriendo por la certeza de nuestro silogismo nos preguntaremos sobre la premisa mayor o ente subyacente: ¿existe la antropología? Responderemos: existe la antropología. Igualmente nos preguntaremos por la premisa menor o ente determinante: ¿existe la filosofía? Responderemos: sí, existe la filosofía. Y por último nos veremos precisados a preguntar en corroboración a nuestro silogismo: ¿existe la antropología filosófica? Sin duda, estaríamos fuertemente tentados a asentir llanamente por la aparente certeza de las premisas.

Para efectuar una ponderación óptica sobre la *antropología filosófica*, presentamos aquí dos razones de carácter técnico-histórico que permiten

²⁹ Término acuñado por el lógico, matemático y filósofo británico Bertrand Russell, citado por Samuel Ramos. *Filosofía de la vida artística*.

inferir que aquella *antropología* específica, pretendidamente *filosófica*, no solamente no es un ente, sino que no es siquiera una *antropología*.

La primera razón es positiva, a saber: que la filosofía acepta como propio el estudio sobre el hombre (pues la generalidad de los historiadores coincide en llamar a las indagaciones de tal índole dadas desde la Grecia clásica, *filosofía antropocéntrica*, o lo que es lo mismo: *filosofía antropológica*).³⁰ La segunda, negativa; a saber: que la antropología general omite la mención de la *antropología filosófica* dentro de sus ramas.

Las premisas expuestas con antelación nos permiten fundadamente, invertir la sustantivación en la denominación de nuestra disciplina, desde *antropología filosófica* a *filosofía antropológica* y; por ende, afirmar la inexistencia de la primera.

De lo anterior se colige: Que si la antropología no es un ente a se, es un ente *ab alio*, es decir, un ente que tiene en otro su principio. Que ese ente otro que es principio de la mal llamada *antropología filosófica* es, la Filosofía. Que teniendo la indebidamente denominada *antropología filosófica* su principio en la filosofía, recibe entonces de ésta sus determinaciones esenciales, que estimamos esbozadas en nuestras reflexiones del apartado precedente y de manera consecuente; tácitamente extendidas a lo que con equivocidad ha sido llamado hasta ahora, *antropología filosófica*; cumpliendo con ello, las finalidades del presente apartado.

VI. Definición del derecho como demostración del mismo cual ámbito de aplicación de la antropología filosófica

Hasta aquí han quedado esbozados los aspectos esenciales que configuran lo que sea llamado antropología filosófica. En tratándose del Derecho, será necesario establecer a continuación cuáles sean sus condiciones esenciales, poniendo en práctica el método analítico, para establecer con posterioridad a ello, en caso de ser posible, la síntesis de sus elementos y demostrar que la antropología filosófica puede ser aplicada al Derecho, o lo que es lo mismo, que el Derecho, debido a sus condiciones ónticas, es un ámbito de aplicación de la filosofía.

³⁰ Cfr. Marías Julián, *Historia de la Filosofía*; Coplestón Frederick, *Historia de la Filosofía*; Cassier Ernest, *Antropología filosófica*; Xirau Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*; García Morente Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*.

Definir es dotar de límites. Noción un poco extraña en tratándose de algo que no posee extensión material. Dotar de límites implica la existencia de la extensión y de extensión mayor a aquella extensión que circunscribimos con la acción que delimita. No se trata sin embargo, de la extensión material, del espacio empírico; sino de una extensión que ha sido llamada, espacio lógico. ¿Cómo entonces, bajo estas circunstancias del saber humano podré dotar de extensión a un concepto? ¿Cómo hablar de la definición de algo que en realidad no existe, quiero decir, fácticamente? Es decir ¿cómo definir al concepto de Derecho?; o ¿cómo conceptualizar al Derecho, si no es un ente cuyas posibilidades puedan abstraerse desde la verificación empírica? Sucede que en el trabajo intelectual son aglomeradas al pensar discursivamente cuando discurremos, una sobre otras, múltiples concepciones metafóricas que nos remiten a su vez a otras concepciones metafóricas de sentido que versan sobre metáforas. La metáfora que justifica el sentido de una expresión léxicamente configurada remitente a la metáfora de nuestra representación subjetiva; que a su vez se externa en la metáfora sonora que es la palabra la cual en sí misma, no es más que la significación envuelta, revestida, ataviada ya por la sonoridad, ya por la “visualidad” de los actos del habla o la escritura respectivamente.

¿Podré dar la definición de un concepto? Esta es la pregunta en que debe centrarse mi discurrir plasmado sobre el folio y no sobre la posibilidad del emitir un concepto; pues he dado ya el concepto de definición.

El concepto, no es “el concepto”; o por mejor decir, no es “lo concepto”. Las representaciones que se dan de “lo que se da” (en tanto que es dado y no puesto subjetivamente) dándose³¹ subjetivamente; en tanto que son llevadas al cognoscente por el aparato de la inteligencia y por lo tanto, son una y ahí, es decir, son concepciones intrínsecas de lo dado; partos de la interioridad preñada de alteridad en el íntegro fenómeno.

El Derecho no existe per se, no es un ente; entendiendo ente como aquello que existe o puede existir. No podríamos encontrarle buscándolo. La noción tradicional misma es artificiosa, o sea, construida con arte. Aquella tradicional definición formalista que reza: “conjunto de normas jurídicas que regulan la conducta externa del individuo en sociedad” es una irrisoria tentativa que incurre en la más básica *petitio principii*. Si lo jurídico es aquello que se relaciona con el Derecho y definimos al Derecho como un conjunto de normas relativas al Derecho; estamos incurriendo en una crasa tautología. Bien se sabe que lo definido no entra en la definición. Esta dificultad trató de soslayarse mediante el estilo ampuloso de una nueva tentativa, en la cual el Derecho, viene a ser un conjunto de normas;

³¹ Empleo aquí una posposición enclítica del pronombre reflexivo, como recurso para evitar, en la medida de lo posible, la cacofónica reiteratividad.

empero, se sustituye a la simple y tautológica enunciación de su condición “jurídica” con la yuxtaposición de adjetivos que le caracterizan para individualarle, a saber: “conjunto de normas bilaterales, heterónomas, abstractas, obligatorias, generales y coercibles”. ¿Podremos reflexionando con el debido rigor considerar que con esto se ha arribado a una definición *per genus proximum et differentiam specificam*, es decir, que la “dotación de límites” (definición) que con ello se aporta logra un nivel de individuación tal que es imposible incurrir en confusión respecto del ente a cuyo señalamiento se propende con otro cualquiera de los que pueblan el universo?

Entre las normas todas que nos son conocidas prácticamente todas sin excepción guardan una relación biunívoca (en sentido Russeliano) con el complejo de conceptos que se ostentan en tal pretendida definición. Sólo aquello que nos “es dado” como Derecho concentra en sí mismo la totalidad de las referidas; empero, ello no implica que por tal circunstancia la aludida sea una definición satisfactoria; pues al estar basada en un conjunto de “accidentes” en sentido aristotélico; características o adjetivaciones, la pretendida caracterización debiere enunciar todas las notas lógicas que le son propias, lo cual implicaría la posibilidad de una intelección omnicompreensiva, aunque sea sólo de ello; o lo que es lo mismo, saber “el todo” de un “algo” que para efectos racionales sería equivalente a saber el todo “sobre el todo” en tanto que la posibilidad de predicabilidad es matemáticamente infinita.³² De lo anterior se deduce apodóticamente el fracaso de esta segunda “definición” que llamamos “ampulosa” del Derecho; pues *pro suo*, está determinada por defecto (o sea, por falta) de epítetos que le doten de complectitud al no poder continuar su enunciación *usque ad infinitum*.

Una definición bajo las exigencias lógicas, no es un inventario de predicables sobre un objeto eidético específico; sino la exposición de notas lógicas esenciales; es decir, aspectos característicos cuya ausencia deja abierta la posibilidad de que un ente diverso pueda ser venido a la reminiscencia mediante el impulso semántico del complejo de palabras. Precisamente por esto es que el método científico propone descomponer el objeto de estudio en sus partes, procedimiento que lleva ínsita la necesidad de eliminar ambigüedades; con la intención de no evocar una concepción diversa a la esperada cuando sea referido un complejo lógico específico. Resulta imposible compendiar todos los predicables susceptibles de

³² A esta posibilidad infinita de “predicación” refiere la noción lógico-ontológica aristotélica que se ha erigido en regla de la lógica formal permeando tanto en los ámbitos del hablar culto, que es “norma” de la expresión correcta materializada en nuestra expresión: “etcétera”, colofón de toda enumeración explícita; proveniente del latín “et” (conjunción copulativa equivalente a “y”) y “cetera” (plural del sustantivo neutro “ceterum” equivalente al todo) que en su origen sería aproximadamente algo como “et cetera reliqua” (“y todas las restantes”); es decir, todas las restantes predicaciones de las cuales el objeto específico al cual se posponga, sea susceptible.

adjuntarse a un sujeto; sin embargo, es esta una cuestión que no siendo posible, es tampoco deseable o necesaria. La esencialidad propia de una definición es efecto de su asecuración por el riguroso análisis; es decir, por la separación de los elementos de su consistencia, de tal manera que de aquello sobre lo que produzcan asertos sea tal, que *nada menos* pueda ser dicho.

¿Con tales requerimientos, qué puedo afirmar sobre lo “dado” a mi subjetividad como Derecho? ¿En cuántas formas se presenta ante mi lo “dado” como Derecho? ¿Qué es lo menos que puedo afirmar sobre lo que se predica como Derecho sin que mi afirmación pierda hermeticidad óptica?

Dos son las formas en que aparece ante la intuición lo jurídico. La primera en su condición de mandato o corpus de mandatos, la segunda; aquella “ciencia” *lato sensu*, que versa sobre el precitado corpus de mandatos.

No es mi pretensión establecer una caracterización óptica del Derecho como jurisprudencia; sino más bien, del Derecho en cuanto que mandato, o norma.

Es imperativo reconocer en lo que nos es presentado como Derecho la condición consubstancial de ser él siempre “precepto”; por tanto preservó de las definiciones criticadas el concepto de normas; tal es su *género próximo*. Es decir aquella categoría lógica que le permite establecer comunicación con el resto del universo. Resta por exponer que sea aquello por cuya anexión una norma cualquiera se convierte en Derecho.

A mi ver, el elemento determinante de que una norma sea rectamente tenida por jurídica es la *efectividad como potencia inherente*; es decir, la facultad de producir efectos. La condición de norma, implica encontrarse constituida como un precepto y en la condición de precepto la de prescribir o proscribir, aspectos que marchan inescindibles con el *género próximo* de nuestro objeto epistémico; mas, la efectividad como *potencia inherente* (que formulada así es tautológica) distingue o discrimina al precepto de Derecho entre el universo general o genérico (en el sentido de relativo al género en términos lógicos) de los preceptos, siendo por tanto, su *diferencia específica*.

En síntesis postrera de nuestro análisis lógico pondremos fines a lo “dado” fenoménicamente como Derecho mediante el complejo lógico: “*corpus normativo de efectividad inherente*”, asumiendo por supuesto, que la citada tentativa de definición podría perfeccionarse, empero, queda con ella cumplida la pretensión de quienes han querido sitiarle ópticamente en

el presidio tradicional del *género* y la *diferencia específica*, y con ello realizada esquemáticamente la exposición de: IVRIS LIMINA MORE LOGICO DEMONSTRATA.³³

VII. Bibliografía

ARAIZA, Jesús, *La noción aristotélica de vida contemplativa*, UNAM, México, 2011.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid, Ed. Gredos.

CASSIER, Ernest, *Antropología filosófica*, FCE, 1969.

CICERÓN, Marco Tulio, *Tusculanae disputationes* (5,3), UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, Julio Pimentel Alvarez (Trad.), México, 1979.

COPLESTÓN, Frederick, *Historia de la Filosofía*, Tomo I, Barcelona, Ed. Ariel, 1981.

DE LA CRUZ, Sor Juana Inés, *Obras completas*, Tomo I, 2ª Edición de Antonio Alatorre, México, FCE, 2009.

DE MIGUEL D., Raimundo, *Nuevo Diccionario latino-español etimológico*, Madrid, Saenz de Jubera Hermanos Editores, 1919.

DERRIDA, Jaques, *El fundamento Místico de la autoridad*, Barcelona, Tecnos, 1993.

DWORKIN, Ronald, *Justicia para erizos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.

FINNIS, Jonh, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Law Series, 9a reimpresión, Oxford University Press, 1996.

GARCÍA MORENTE Manuel, *Lecciones preliminares de filosofía*, 19ª Edición, Madrid, Ed. Encuentro, 1937.

GUTIÉRREZ SÁENZ, Raúl, *Introducción a la antropología filosófica*, México, Ed. Esfinge, 2008.

³³ “Los límites del Derecho demostrados a la manera lógica” Título que doy a la ulterior reflexión inspirado en la obra de Baruch Spinoza: “*Ethica More Geometrico Demonstrata*” publicada en 1677.

HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez, sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid, Ed. Trotta.

HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo*, FCE, México, 1997.

MARÍAS, Julián, "Historia de la filosofía", en *Revista de Occidente*, 1ª edición Madrid, 1941.

MARX, Karl, *Thesen über das Feuerbach*, 1888.

RAMOS, Samuel, *Filosofía de la vida artística*, Madrid, Espasa Calpe, 1950.

XIRAU, Ramón, *Introducción a la historia de la filosofía*, UNAM, México, 1964

SALCEDO, Leovigildo, *Philosophiae Scholasticae Summa, Tractatus II, Logica*, Madrid, 1964.