

# **Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente**

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades  
**Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**



## **El problema de la igualdad, la desigualdad de la realidad**

---

**TESIS** que para obtener el **GRADO** de  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

Presenta: **JESÚS NATANAEL PÉREZ RODRÍGUEZ**

Director **PEDRO ANTONIO REYES LINARES**

Tlaquepaque, Jalisco. 4 de octubre de 2021.

## Reseña

El problema de la igualdad reposa en la idea de que es algo dado en la vida social, que la igualdad viene dada por la ley y que por ello está supuesta en la vida cotidiana de cualquier persona, sin embargo, el modo en que las vidas humanas están puestas en relación nos demuestra que el asunto de la igualdad no puede ser una obviedad en la socialización humana, debido a que cada vida socialmente tomada está caracterizada por las circunstancias con las que se ha ido haciendo.

Desde esa perspectiva, la igualdad no sólo queda como un problema, sino que abre la pregunta sobre aquello que en realidad puede sostener la posibilidad de afirmarla en la vida social. No obstante, la pregunta por la igualdad entre los seres humanos advierte una pregunta aún más profunda y radical: la pregunta por lo que es el ser humano. Pregunta que en este trabajo intenta ser respondida desde la propuesta *noológica* y antropológica de Xavier Zubiri, pues la pregunta por lo que es el ser humano la complementa con la cuestión de cómo se es humano. Un doble carácter de elementos característicos y de modos de ir quedando en la realidad para dar forma a aquello que denominamos humano.

Con esos elementos, el modo compartido en que cada quien es humano o mejor dicho se apropia de su humanidad en el conjunto de las vidas socialmente tomadas que es la sociedad, va mostrando que el modo en que la unicidad de cada ser queda en la realidad, manifiesta la constante desigualdad que no necesariamente implica un aspecto negativo de la vida, sino que advierte modos de poner en relación cada vida con su especificidad, con las posibilidades recibidas y el modo de encargarse de la propia vida.

Es este el asunto fundamental de este trabajo, advertir que la no-igualdad con la que cada quien es recibido en la vida y se va haciendo cargo de ella, reclama modos de una vida igualmente posible para cualquiera, de modo que la igualdad termine siendo respuesta y ajuste constante, más que una obviedad.

## **Palabras clave**

Igualdad, desigualdad, Zubiri, realidad.

## ¿A quién quiero agradecer?

A quienes me hicieron mundo, a mi papá, a mi mamá, mi abuelita, mi tío, mi tía, mi hermano, mi hermana, mis primos, mis primas, mis sobrinas, mis sobrinas que al hacerse modos de responder a mi vida, me hicieron el regalo de hacerme con otros;

A los “godínez”, a quienes viajan en transporte público, a las personas que viven en prisión, a las personas de “los ranchos”, a los cortadores de caña y sus familias, las personas acogidas en los albergues (niños, niñas, adolescentes, migrantes, personas, ancianas, abandonadas y enfermas) y a quienes han sabido acoger;

A las personas que me dieron modos para habérmelas con la vida religiosa y con la filosofía, a quienes me han dotado de recursos para vivir y que me han regalado un modo de proceder, a los jesuitas y personas que colaboran en su misión;

A quienes me enseñaron que me puedo dar, quienes me enseñaron a desear no ser más que los demás, quienes me enseñaron a buscar la igualdad.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>La noción de igualdad como obvia y natural, modelos básicos para pensar la naturalización de la noción de igualdad.....</b>	<b>12</b>
Modelos que subyacen en la determinación de la igualdad como un universal .....	13
La igualdad como concepto a priori.....	13
La igualdad como ideal .....	16
La igualdad como concepto o categoría universal .....	20
La negación de los universales y lo universal como consenso o convención .....	25
Respuesta aristotélica al problema de los universales .....	26
La realización universal de lo individual .....	30
De los individuales a las proposiciones universales .....	32
<b>Capítulo 2</b>	
<b>La consagración de la igualdad como presupuesto social, modelos históricos para examinar la primordialidad de la noción de igualdad .....</b>	<b>37</b>
Consagración moderna de la primordialidad de la igualdad con el iusnaturalismo.....	38
La igualdad natural de la Escuela de Salamanca .....	39
La naturaleza caída de la racionalidad reformada.....	43
El Contrato Social .....	47
El afianzamiento de las disposiciones normativas como criterio de igualdad .....	50
La igualdad como razón de la libertad.....	52
La igualdad como resultado dialéctico entre subjetividades .....	57
La ley que surge de la propuesta moderna como garantía de la igualdad reclamada por la razón.....	60
La Declaración Universal de los Derechos Humanos como forma jurídica “casi” universal .....	63
Bases para una crítica del concepto de igualdad.....	67
<b>Capítulo 3</b>	
<b>A la igualdad posibilitada desde la desigualdad.....</b>	<b>69</b>
La estructura del viviente humano .....	70

Formalidad de realidad como determinación esencial de la humanidad .....	71
La determinación humana como pluralizante: las dimensiones del ser humano .....	78
La habitud de alteridad como estructura vinculante de la forja personal .....	82
<b>Capítulo 4</b>	
<b>La forja de la propia figura de realidad, la exigencia de auto-creación de lo humano en todas sus dimensiones .....</b>	<b>94</b>
La ley como institución de la figura para cualquiera .....	107
El mandato ético desde la realidad del desigual .....	113
<b>Conclusiones .....</b>	<b>121</b>
<b>Referencias bibliográficas.....</b>	<b>127</b>

## Introducción

Para sistemas sociales como el que vivimos, la noción de igualdad es indispensable, pues con ella se anuncia la pertenencia, la identidad, la participación en la vida común. Con esa noción se apela a la construcción de una sociedad, el funcionamiento del Estado y el desarrollo personal, pues sistemas políticos como la democracia o formas de gobierno como la república sólo pueden ser comprendidos sobre la base de la igualdad, debido a que estas organizaciones políticas suponen que todas las personas pueden participar por igual en la vida política de un país. Del mismo modo, el sistema de intercambio de bienes que se rige por el libre mercado y las corrientes de pensamiento que proponen el desarrollo personal, conceden una gran importancia a la idea de igualdad en la vida común, pues suponen que todas las personas tienen las mismas oportunidades de participación y realización en la sociedad.

1

Dicha igualdad encuentra su fundamento en la pertenencia a un universo, un ámbito común que alberga a los individuos, una idea general que determina la igualdad por la pertenencia a una común humanidad, cultura, ciudadanía, pueblo o nación. De tal modo que la inscripción o adscripción al conjunto de la especie humana, de un país o una cultura, es lo que da la posibilidad de pensar que soy igual a los demás. De esa manera, ser parte de un universo común, de un ámbito abarcante es lo que da la posibilidad para la igualdad, y es lo que permite determinar qué es lo que se necesita tener o no tener para mantener ese carácter. Sobre ese fundamento caracterizado por la pertenencia a lo común, a la humanidad, a la ciudadanía o cualquier modo de determinación del universo común, es que podemos sostener la afirmación o la negación de la condición que se comparte, el trato que se da, el rasgo común para todas las personas, el alcance universal de la igualdad.

En ese sentido, la noción de igualdad entre las personas tiene aspectos de aplicación teórica que son fácilmente identificados: soy igual a otros porque pertenezco al conjunto de personas para las que le son disponibles los mismos bienes y recursos; soy igual a otros porque mi decisión electoral es semejante a la de cualquiera; soy igual a otros porque de mí depende la realización de mi vida. De esa manera la idea de igualdad se mantiene en la línea

de un posible acceso, como si la igualdad fuera una especie de aparador en donde se exhiben cosas a las que cualquiera que las vea las tiene al alcance. Sin embargo, como sabemos, que haya cosas exhibidas en un aparador no significa que estén disponibles para cualquiera, que aunque mi vida depende de mí, hay muchas cosas que no puedo lograr por mis puros esfuerzos. Eso le da un carácter problemático a la igualdad porque aunque garantiza el recurso lógico que la hace comprensible o exigible, no queda claro cómo podría realizarse la igualdad en la vida social.

¿Qué significa en la vida social pertenecer a un ámbito común? ¿qué es lo que nos hace iguales a los seres humanos? ¿qué trato merece quien pertenece al universo de lo humano? Son preguntas que se han respondido según el momento histórico y contexto cultural del que se quiera hablar. Puesto que siempre ha habido modos de dar identidad, el parámetro o carácter de igualdad aplicable a los seres humanos o las personas (ambos conceptos son problemáticos), se ha desarrollado con diferentes concepciones, rasgos, medidas o atributos. Aspectos como la consanguineidad o el linaje familiar, el lugar geográfico o cultura en la que se nace (incluyendo afinidades religiosas o espirituales, y organizaciones teleológicas), y las características biológicas o determinaciones fenotípicas, han definido la regla de asociación que rige en el ámbito que se constituye en común. ¿Pero qué asegura que esa regla de asociación sea verdaderamente la que corresponde a ese ámbito en propio y no un criterio de clasificación artificial?

Por otro lado, la igualdad que se propone a partir de estos aspectos, no necesariamente cumple con las exigencias de sistemas sociales como la democracia moderna (nacida en las revoluciones modernas y sus declaraciones de derechos) que supone que “todos los seres humanos” pueden ser gobernados por un mismo sistema, albergados por un mismo universo. Por ello, en aras del establecimiento de la igualdad, se hace necesario buscar una forma de fundamentar una universalidad total y absoluta, la que podría estar basada en una “naturaleza humana”, pero resulta que es demasiado ambigua para la definición clara que requiere la determinación de la semejanza y pertenencia al universo por encima de cualquier diferencia.

En términos de la vida social en un sentido amplio, los límites de una igualdad determinada por atributos o características son la razón por la que en las sociedades modernas se ha pretendido una igualdad más abierta y más universal a través del Derecho, una igualdad que viene acompañada de las nociones de Estado y de ciudadanía, que brota de la ley y se sostiene en las instituciones del Estado. Debido a que el color de piel, el lenguaje, el linaje familiar, el rol social, no satisfacen a cabalidad el criterio de igualdad en la vida social, con la ley se busca ir más allá de las fronteras entre naciones, fenotipos e ideologías para fundar en ella la universalidad de la igualdad. Con la ley positiva se pretende una igualdad que no es biológica ni biográfica, sino ideal y sociohistórica, y en ese sentido primordial, porque no tiene su punto de partida en lo físico, sino que por el contrario, al distanciarse de aspectos biológicos, geográficos o fenotípicos, queda fundada en la noción misma que se ha ido instituyendo con el tiempo.

3

En ese sentido, la igualdad en nuestros tiempos suele definirse como una igualdad de derechos y obligaciones que habrá de traducirse como una igualdad en oportunidades de vida para las personas que formen parte del grupo social, grupo social especialmente entendido como Estado, Nación u Organización de Naciones. De esa manera, la igualdad en la vida social apunta a la posibilidad que tienen los individuos supuestamente iguales (que se identifican como iguales respecto a la sociedad constituida), de atender a semejantes prerrogativas y exigencias de la autoridad, según lo determine el Derecho (nacional e internacional). Así, la igualdad entre las personas se caracteriza como un principio<sup>1</sup> o idea fundamental que confiere a las personas una condición (persona o ciudadano) que implica un mismo trato y carácter en los términos del Derecho (derechos y obligaciones).

Al respecto, en dicho esfuerzo de establecer la igualdad como principio social universalmente admitido, los concretos que manifiestan la realización de la igualdad se han convertido en un problema: el problema de las desigualdades sociales que se presentan como una contradicción entre la pretensión que sostiene la igualdad y la concreción de

---

<sup>1</sup> Diccionario de la lengua española, consultado el 1 de abril de 2021. <https://dle.rae.es/igualdad>

condiciones en que se desarrolla la vida de las personas, al proponerse ésta como un supuesto a priori. No obstante, la igualdad opera como un principio posibilitante de la vida común, debido a que sirve de fundamento para el desarrollo de sistemas sociopolíticos y económicos, que suponen albergar a los particulares en un conjunto, proponiendo como semejantes a cada uno de los individuos que forman parte de ese todo llamado sociedad, aunque cada individuo comporte situaciones distintas y actividades específicas.

De esa manera, la noción de igualdad entre las personas se define como fundamental, aunque no resulta tan funcional u operativa porque no se cumple en los sistemas reales de actividades en la vida social, y queda como admitida e incuestionada, porque se piensa que los individuos son, de suyo, semejantes en las sociedades que definen su objetivo en la pretensión de la igualdad de vida para cualquiera. Tal y como se muestra en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, que sostiene como evidente que “todos los hombres son creados iguales”<sup>2</sup>. Así, este concepto de igualdad pareciera dar una

4  
noción estable y segura a los proyectos de las sociedades, puesto que lo que se entienda por igualdad, será el sustento no sólo para las relaciones entre individuos, sino para los juicios sobre los individuos que forman parte de la sociedad.

Por lo anterior, a partir del presupuesto de una igualdad originaria (creados iguales), la forma en que esta igualdad se manifieste en quienes son reconocidos como ejemplares en ese cuerpo social, se supone como deseable para cualquier otra persona en el mismo cuerpo social. Así se forma una noción de igualdad normalizable. Un principio ontológico (igualdad) convertido en una determinación para el individuo y el cuerpo social de lo que sería moral y políticamente aceptable. Por ello, considero que es posible advertir dos cosas: primero que la concepción de igualdad parece indispensable para pensar la vida social, y segundo que se trata de una noción que, en los sistemas políticos y económicos que dio a luz la Modernidad, tomó un lugar esencial aunque fuera como un presupuesto. Este presupuesto propone la igualdad como categoría universal aplicable a los individuos, que

---

<sup>2</sup> Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*, consultada el 19 de julio de 2021. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/22.pdf>

serán proyectados como realizando progresivamente ese canon de normalidad que los equipara con el cuerpo social. La noción de igualdad se mantiene así, impermeable a la desigualdad evidente, es decir, admitida, presupuesta e incuestionada.

Desde esa perspectiva, la noción de igualdad subyace como una obviedad tanto en modos de organización sociopolítica y económica, como en varias de las teorías sociales y de justicia de nuestros tiempos, debido a que la igualdad en la sociedad funge como un concepto en apariencia muy claro y fácil de entender, una noción muy a la mano que permite el aparente funcionamiento de los sistemas de organización social, pero que justamente por parecer tan evidente, permanece como un concepto incuestionado a pesar de las inconsistencias que en la realidad muestra el concepto y que se hacen evidentes en los reclamos sociales y en los análisis generales que se hacen del cumplimiento de los objetivos expresos de estas sociedades que promueven la igualdad. La desigualdad flagrante parecería ser una prueba del fracaso en sociedades que suponen haber puesto la igualdad en su base política, sistemas sociales en los que personas de gobierno y civiles promueven la acumulación de riqueza y privilegios en manos de una élite que depende del trabajo de generaciones de personas históricamente subordinadas, marginadas o excluidas del poder político y económico<sup>3</sup>.

Por ejemplo, si tomamos el ejemplo de México por ser mi realidad más próxima, *The Hunger Project* México señala en el apartado de su página de internet denominado “datos de hambre y pobreza”, que el hombre más rico del mundo es mexicano y que México es considerado un país con una economía creciente y forma parte del G20 al ser la 14a economía del mundo. Lo anterior podría tener alguna lógica razonable si no advirtieran también que de acuerdo con la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (por sus siglas OCDE), México es el segundo país con mayor desigualdad económica y que tanto dicha organización, como la Organización Mundial del Comercio

---

<sup>3</sup> Cfr. Esmé Berkhout, Nock Galasso, Max Lawson, et. al. *El virus de la desigualdad: cómo recomponer un mundo devastado por el coronavirus a través de una economía equitativa, justa y sostenible*, Informe de Oxfam publicado el 25 de enero de 2021, pp. 21 – 22. <https://www.oxfam.org/es/informes/el-virus-de-la-desigualdad> consultado el 25 de mayo de 2021.

(OMC), evalúan a los mexicanos como las personas que trabajan más duro, en términos de número de horas trabajadas al año, en comparación con el resto del mundo <sup>4</sup>.

6 Por otra parte, la OCDE en el informe de estudios económicos de México de 2017 describe el modo en que nuestro país se ha convertido en un centro de comercio internacional por la manufactura, exportación de productos y el impulso al libre comercio al suscribir 12 acuerdos con 46 países, y señala que para entonces México era la undécima mayor economía del mundo, sin embargo, después advierte que el potencial económico del país se ve obstaculizado por desafíos importantes. ¿Cuáles son esos desafíos? Los altos niveles de pobreza, extensa informalidad, tasas bajas de participación femenina, el aprovechamiento escolar insuficiente, la exclusión financiera, una norma de derecho endeble y niveles persistentes de corrupción y delincuencia<sup>5</sup>. Evidentemente, el confrontar las afirmaciones de desarrollo y crecimiento económico con las consecuencias de la carestía y la marginación, así como con los efectos de un sistema jurídico y de seguridad social o institucional (judicial, educativo, laboral, de vivienda y salud) inconsistente, que parece una total contradicción con el presupuesto de igualdad, sobre todo porque no se advierte la progresividad que supone regiría en una sociedad que propusiera la igualdad como horizonte de normalización de todos sus miembros, produce una total incompreensión ante la presuposición de la igualdad.

Pero como sabemos, lo expuesto con antelación no es un asunto exclusivo de este país y la situación de la pandemia provocada por el virus COVID-19

“ha puesto al descubierto y ha exacerbado las desigualdades económicas, de género y raciales, a la vez que se ha alimentado de ellas. Más de dos millones de personas han perdido la vida, y cientos de millones se están viendo arrastradas a la pobreza, mientras que la mayoría de las personas y empresas más ricas del mundo sigue

---

<sup>4</sup> Cfr. *The Hunger Project México, Datos de hambre y pobreza*, <https://thp.org.mx/mas-informacion/datos-de-hambre-y-pobreza/> consultado el 25 de mayo de 2021.

<sup>5</sup> Cfr. Comité de Análisis Económico y del Desarrollo de la OCDE, *Visión General del Estudio Económico de la OCDE de México 2017*, p. 7, <https://www.oecd.org/eco/surveys/mexico-2017-OECD-Estudios-economicos-de-la-ocde-vision-general.pdf> consultado el 25 de mayo de 2021.

enriqueciéndose. Las fortunas de los milmillonarios [sic] han recuperado el nivel previo a la pandemia en tan solo nueve meses, mientras que para las personas en mayor situación de pobreza del mundo esta recuperación podría tardar más de una década en llegar. La actual crisis ha puesto al descubierto nuestra fragilidad colectiva, así como la incapacidad de nuestra economía, profundamente desigual, de beneficiar al conjunto de la sociedad”<sup>6</sup>.

7 En síntesis, con el cobijo del Derecho se ha hecho de la noción de igualdad algo que no es problemático: que todos los ciudadanos somos iguales se entiende con obviedad, y tanto instituciones nacionales como internacionales promueven que todas las personas somos iguales ante la ley y que tenemos los mismos derechos por el hecho de ser personas. Las leyes humanas son las que dan legitimidad al asunto de la igualdad, y como la igualdad entre los seres humanos ya no está adherida a características físicas, materiales, sino jurídicas, el problema de determinación de la igualdad parece resuelto. No así la desigualdad. Esa sí es un problema, pues a pesar de que todos los seres humanos tenemos los mismos derechos, resulta que a unos se le cumplen sin siquiera pedirlos mientras que otros los reclaman y no se les cumplen; a unos sus derechos le quedan subordinados a las posibilidades materiales que les ha dado su familia. Mientras que otros no podrían gozar de más porque les falta tiempo de vida, a unos les falta todo, se les niega todo, y por ello no pueden vivir en igualdad. Sin embargo, la ley resuelve aparentemente este problema con un criterio de progresividad: los desiguales viven en desigualdad, pero no debería ser así y eso da dirección y sentido a las instituciones que buscan un responsable por la falta de igualdad.

Por lo anterior, a pesar de que el criterio de la igualdad de nuestra época está claramente determinado por la ley, la realidad de muchas personas que no pueden participar de la vida social del mismo modo que otras, es decir, en igualdad, hace que la realidad quede deficiente ante el mandato legal. Del mismo modo, la afirmación de que todas las personas somos iguales ante la ley, más que una descripción del modo de darse la igualdad, remite

---

<sup>6</sup> Esmé Berkhout, Nock Galasso, Max Lawson, *et. al. El virus de la desigualdad: cómo recomponer un mundo devastado por el coronavirus a través de una economía equitativa, justa y sostenible*, Informe de Oxfam publicado el 25 de enero de 2021, p. 2.

hacia la vida de las personas para preguntarnos si ante la vida de cualquiera, puede la ley verdaderamente dar la igualdad. Es más, pensar la ley como parámetro de igualdad, hace necesario preguntar por el verdadero fundamento de la igualdad, explorar cuál es en realidad el fundamento de la igualdad ante la ley, porque aparentemente, las posibilidades de la igualdad están regidas más por determinaciones fácticas que por la disposición jurídica.

Al respecto, con el propósito de indagar en el asunto de la desigualdad, la intención de este trabajo será problematizar la noción de igualdad desde diferentes modelos comprensivos para dar cuenta del modo en que se ha impuesto como una noción obvia y originaria, para posteriormente reflexionar sobre el origen de la desigualdad a la luz de la *noología* y la antropología propuesta por Xavier Zubiri, y finalmente identificar las posibilidades de la desigualdad para fundar una igualdad entre los seres humanos. En ese sentido, desde mi punto de vista lo problemático es la igualdad, no la desigualdad, debido a que ningún rasgo es suficientemente claro como común para determinar el ámbito de lo humano, o no somos capaces de definir maneras de captar ese rasgo, porque nuestra captación es siempre de lo particular y nunca de lo común. Por eso es necesario que haya otra manera de fundar esa universalidad que no sea a través de rasgos supuestamente universalizables, pero tampoco de un mandato absolutamente extrínseco a las condiciones de la realidad humana, como supone la ley positiva, sino dar cuenta de un modo de fundar la igualdad que dé su justo lugar tanto a la realidad personal, marcada principalmente por la diferencia, como a la idealidad que puede definir y constituir comunidades donde la realización de la igualdad se haga verdaderamente posible.

Se trata pues de describir el orden estructural que determina, representa o caracteriza el vínculo de pertenencia a un universo compartido, para averiguar si la desigualdad es una carencia ante la igualdad, un incumplimiento del parámetro propuesto o más bien la base para definir la igualdad. Pues considero que lograr una mejor interpretación de la forma en que se construye la igualdad a partir de la desigualdad, puede ayudar a tener una mejor comprensión de la posibilidad de construir sociedades donde puedan imaginarse mejores proyectos de igualdad entre sus miembros. No obstante, es necesario advertir que no toda

diferencia se traduce en desigualdad o al menos no toda distinción tiene los mismos efectos en el dinamismo de la realidad, puesto que la diferencia puede sufrirse como desigualdad cuando la persona se encuentra determinada perjudicialmente por la estructura vinculante o puede gozarse como una ventaja cuando determina provechosamente a una persona respecto a otras. En otras palabras, la diferencia advierte simplemente rasgos particulares e individuales y la desigualdad señala una posición en la relación social que genera un desajuste en las condiciones de posibilidad comunes, no por la simple diferencia que es reflejo de las particularidades, sino por el modo en que se opera la forma de vivir en lo común.

Ahora bien, como hemos dicho, con la noción de igualdad referimos a un concepto con el que se determina o categoriza la condición o circunstancia de tener o compartir una misma naturaleza, cantidad, calidad, valor o forma, un término con el que se da cuenta de la correspondencia o proporción que se puede identificar entre partes que comparten un todo<sup>7</sup>. La noción de igualdad en tanto que concepto comporta una categoría abarcante con la que se identifican cosas y con la cual se pueden establecer modos de relación, y correspondencias como identidad, equivalencia, analogía, exclusión, negación, etcétera. Y además desde ahí se establece también la condición de desigualdad, como si fuera algo derivado de esa primera condición de igualdad.

En ese sentido, aludir a la igualdad puede ser entendido de dos formas:

- a) La primera, como la definición estricta de un género o especie, de modo que todo lo que comporte las mismas características será designado con el mismo término, una implicación de la noción de igualdad que confiere identidad al modo de darse las cosas para definir las, lo que podría entenderse como una igualdad ontológica o metafísica de las cosas en tanto que se refiere a lo que las cosas son en sí. Sería una

---

<sup>7</sup> Diccionario de español de Google proporcionado por Oxford Lenguajes, consultado el 1 de abril de 2021. <https://www.google.com/search?q=igualdad+definicion&oq=igualdad&aqs=chrome..69j57j35j39joi433l2joi2joi433joi3.611296jj7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>

especie de carácter de la igualdad que respondería a un *qué* de las cosas, a su modo de darse en la realidad, y;

- b) La segunda, como relación de entidades con las que se formulan representaciones o proposiciones para desarrollar una comprensión lógica o formal de las cosas, sería una forma de analizar el *cómo* de las cosas para proponer o verificar la semejanza, identidad o equivalencia por atributos determinados, un modo de establecer las relaciones que comportan la igualdad después de advertir especies o géneros.

En la primera forma de comprensión de la igualdad, la unidad se presupone a las cosas, pues en ellas podemos encontrar racionalmente un criterio de unidad, es el tipo de igualdad que se puede encontrar en la concepción parmenídea-platónica, por referir algo. Por otra parte, la segunda forma se construye a partir de lo que podría ser semejante por elaboración lógica, como algo que se superpone a las cosas en su concreción y particularidad, debido a que las cosas por sí mismas no pueden ser absolutamente semejantes. Esta sería la posición que se ha llamado nominalista y la que resulta antecedente para la posición moderna sobre la ley y el derecho. Habremos de comprender históricamente la formación y devenir de estos modelos para poder decidir si alguno de ellos puede ser considerado como definitivo y verdadero. Entonces, el itinerario que propongo para esta reflexión es el siguiente:

- En un primer momento, un recorrido por distintas propuestas que van dando cuenta de cómo se ha construido el concepto de igualdad, y sus dificultades para que sea un fundamento sólido. Un recorrido con pasos indicativos y sin la pretensión de agotar las propuestas, sino con la intención de ir dando cuenta del modo en que el concepto de igualdad se ha impuesto como una categoría obvia y como originaria.
- Después, una vez expuesto el desarrollo conceptual de la noción de igualdad, un desarrollo de modelos históricos que den cuenta de la condición de inteligibilidad de las cosas y de la organización social racional comprensible que afianzó la igualdad como un asunto primordial en el aspecto social, con la intención de mostrar que en la diversidad de propuestas y el callejón sin salida al que llegan, se hace necesario replantear el problema de la realidad humana;

- Posteriormente, ante la necesidad de replantear el problema de la realidad humana, con apoyo en la propuesta *noológica* y antropológica de Xavier Zubiri, analizar el carácter de la estructura humana y de la estructura que vincula a los seres humanos, para averiguar cuál es el origen de la desigualdad y cuál puede ser el verdadero lugar que la igualdad podría jugar en las relaciones humanas, y;
- Para finalizar, en vistas de la realidad de la desigualdad y de la igualdad que se puede pretender, proponer aspectos que puedan fundar la desigualdad posible, de modo que pueda ser garantizada en términos de un mandato ético de la realidad, una ley humana.

## Capítulo 1

### **La noción de igualdad como obvia y natural, modelos básicos para pensar la naturalización de la noción de igualdad**

Como ha quedado expuesto, la noción de igualdad entre las personas o en la vida social implica una condición o una serie de elementos que confieren un carácter de semejanza o correspondencia que comportan la igualdad y que sustentan otras determinaciones en el juego de identidades o identificaciones de la vida común. Sea a modo de juicios individuales o compartidos en términos de relaciones, la igualdad en el contexto social propone las categorías en donde ha de buscarse el cumplimiento de esa igualdad, es decir, los rasgos compartidos por los individuos con los que se determina el género humano y el modo de darse las relaciones en el ámbito social, una categoría primordial para la vida común en nuestros tiempos y sin embargo poco problematizada.

12 Con tal afirmación no se trata únicamente de cuestionar el modo en que se dan las relaciones entre seres humanos una vez que se ha definido lo que es ser humano, sino de mostrar lo problemático de asumir el carácter de igualdad respecto de otros que, aunque puedan ser semejantes en algún aspecto, también podrían decirse radicalmente distintos en muchos otros aspectos. Con ello, la igualdad se queda únicamente como un concepto admitido, aunque distante del modo real en que se dan las relaciones entre seres humanos: un supuesto de igualdad conceptiva de seres humanos que se entiende en su formulación pero que queda como no verificable, porque ningún concepto puede verificarse si no cumple absolutamente con las condiciones que son propuestas en él, y esto parece imposible en el caso de los seres humanos. Esta condición lógica del concepto se establece, entonces, como la regla general que debería alcanzar la inteligencia y cumplirse plenamente en los individuos, que solamente por un defecto no pueden cumplir con esa exigencia. La no verificación deja de ser un defecto y se convierte en una virtud, a partir de Parménides.

Por lo anterior, para dar cuenta de cómo la noción de igualdad se ha impuesto como obvia y originaria, los pasos que propongo son los siguientes:

- Primero, resaltar los modelos comprensivos que subyacen en la determinación de la igualdad como un universal, los aspectos que dan cuenta de la igualdad como un concepto abstracto y a priori, y como una idea a la luz del problema de los universales, y;
- Segundo, describir el modo en que la negación de los universales y la consecuente afirmación de la existencia individual, dio como resultado la comprensión de la igualdad como un predicado convencional que se superpone a los individuos;

### **Modelos que subyacen en la determinación de la igualdad como un universal**

Para comenzar a problematizar la naturalidad con la que se admite la noción de igualdad como categoría social y reflexionar sobre la obviedad con la que se propone, echaré mano de tres modelos comprensivos que me parece son la base de un pensamiento ideal que expresa la necesidad racional de unidad. Los universales como sustento de la necesidad racional de la noción de igualdad:

13

- Primero, la igualdad como concepto a priori;
- Segundo, la igualdad como ideal, y;
- Tercero, la igualdad como concepto o categoría universal.

Se trata de tres modelos conceptuales que al presentar diferentes maneras de comportar el asunto de la igualdad, ayudan a identificar en qué se sustenta tal concepto.

- **La igualdad como concepto a priori**

Como advierte Mauricio Beuchot en su libro *El problema de los universales*, la función del lenguaje no sólo es nombrar cosas concretas puesto que en él encontramos expresiones que nos remiten a entidades distanciadas de un correlato objetivo, es decir, palabras de contenido abstracto cuya explicación es difícil justamente porque se caracterizan por la separación o aislamiento de atributos concretos. Son palabras que acostumbrados a nuestro hablar, utilizamos sin mayor dificultad o trascendencia, pues nos las proporciona el lenguaje y no nos preguntamos sobre lo que decimos con ellas hasta que nos detiene el

descubrimiento de lo que hacemos con el lenguaje.<sup>8</sup> La experiencia de una realidad distante del significado de las palabras o el uso de vocablos inadecuados ante las situaciones de las que somos testigos, acontecimientos que desnudan la realidad y nos dejan sin palabras, que nos invitan a recalibrar las expresiones que nos han sido dadas para pensar las palabras con las que queremos enunciar aquello que nos sucede.

Es cuando caemos en cuenta de que la realidad no corresponde con lo que decimos de ella, que se abre la pregunta que Foucault coloca en el prefacio de su libro *Las palabras y las cosas*: “¿a partir de qué a priori histórico ha sido posible definir el gran tablero de las identidades claras y distintas que se establece sobre el fondo revuelto, indefinido, sin rostro y como indiferente, de las diferencias?”<sup>9</sup>. En ese sentido, la noción de igualdad en tanto que concepto expresa un modo de determinar o definir la realidad, un modo que se caracteriza por enfrentar lo general con lo concreto y que habitualmente se construye por necesidad racional para que las cosas se entiendan.

14 Como lo mencioné con anterioridad, desde la propuesta de Parménides, detrás de la confusión de lo individual y lo múltiple hay una realidad idéntica que da inteligibilidad a los seres, confiriéndoles una unidad primordial que elimina las diferencias. En ese sentido, para el referido filósofo, lo que es (que no puede no-ser de ninguna manera) no comparece, de ningún modo ante los sentidos, sino que se conoce únicamente por el pensamiento. Un pensamiento que se resuelve en una tautología, es decir, en una identidad perfecta donde A es idéntico a A: el ser es idéntico al ser. Esa es la categoría más general, la única que puede hacer comprensibles las cosas al ponerlas en relación unas con las otras. Y por otra parte, debido a que del no-ser no puede predicarse nada ni puede dar origen al ser, el cambio y el movimiento son ilusorios y son fuente de mera opinión, mas no de conocimiento, puesto que lo que es tiene que haber sido ya y lo que no-es no puede empezar a ser. Es por ello por lo que la verdad ha de buscarse en la razón, en el pensamiento, el cual le da consistencia a

---

<sup>8</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981, pp. 11 -12.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010, p. 17.

la realidad absoluta en el entendido de que el Ser es ingénito e imperecedero, es decir, que no es creado y no puede dejar de ser. Así, debido a que el Ser o lo que es, es simplemente y Uno, de tal modo que la multiplicidad resulta imposible porque implica que haya diferencias y las diferencias entrañan un no-ser, el Ser o Uno es contemplado como puro presente, eterno, sin principio y sin fin, uno y único, indivisible que lo llena todo como algo homogéneo, continuo y compacto.<sup>10</sup>

Con este modelo comprensivo de fondo, la noción que sustenta a lo que es ser humano remite exclusivamente al Ser y puede tomarse como una determinación inteligible de lo que unifica y da identidad a los individuos humanos, como a cualquiera otra de las cosas, no solo sin necesidad de dar peso, sino considerando a las particularidades como meramente aparentes y sin ninguna consistencia real, garantizando con ello la identidad en su totalidad. Esa determinación inteligible del Ser operaría como un principio de unidad que ordena el caos de lo múltiple y lo cambiante de los seres humanos; un principio de igualdad que envuelve a toda la humanidad en esos términos universales e indiferenciados, donde no hay distinción de época o de cultura, porque nada queda fuera de ese principio unificador dado por la razón.

Desde esa perspectiva, la igualdad entre las personas se propone como un principio de inteligibilidad, un criterio de identificación o unidad dado por el pensamiento que no puede ser problematizado o sometido a prueba, porque todas las manifestaciones de no igualdad, incluso la que daría razón del plural “personas”, quedan en el ámbito de la opinión y no del conocimiento. Dicho de otra forma, la identidad del ser se plantea como el único fundamento posible para la comprensión de cualquier posible juicio de igualdad entre una cosa y otra, una persona y otra, de modo que ambas tendrían realmente que comprenderse como una y la misma cosa, aunque en la experiencia sensible del mundo no nos lo parezca, pues en los términos expuestos la igualdad existe y es real aunque lo que vemos, escuchamos, y sentimos indique lo contrario. Esa es la fuerza de imposición de obviedad de la igualdad como un principio de unidad que nos viene dado únicamente por la razón.

---

<sup>10</sup> Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía volumen I*, Ariel, Barcelona, 2011, pp. I-46 – I-49.

## ▪ La igualdad como ideal

A diferencia del modelo de Parménides que remite exclusivamente al Ser para sustentar la unidad racional con la que se sostiene la igualdad entre las cosas incluyendo a los seres humanos, en este segundo modelo las consideraciones específicas con las que se presentan las cosas son tomadas como diferentes modos de ser. Con ello, lo que son las cosas y en consecuencia lo que les da identidad, parte de una condición determinada que relaciona la necesidad racional de identificación con un ámbito de cosas reales, pero consideradas en su naturaleza perfecta y plena, es decir, en lo que se ha dado a llamar su idealidad. Se trata de una comprensión que refleja lo que Mauricio Beuchot identifica como una postura realista extrema, llamada también “platonismo”<sup>11</sup>, la cual consiste en la proposición de los universales como entidades independientes de las cosas materiales o individuales, pues son permanentes, frente a la variabilidad que parece presentarse en lo que captan nuestros sentidos. A esas entidades, Platón las llamó “ideas”, aludiendo a una cierta visión inmediata de las mismas, distinta a la visión sensible.

16

Esas ideas son las que permiten que la igualdad entre los seres humanos, y en cualquier universo de cosas, pueda plantearse como participación en la misma idea que sustentaría todo ser en su determinación individual, lo que captarían los sentidos, y aseguraría su realidad y comprensibilidad. En ese sentido, para Platón hay dos mundos, uno material, sensible y mutable, el cual es fuente de opinión y no de conocimiento porque los sentidos únicamente nos presentan lo individual y sujeto a variación. Por otra parte, el conocimiento de las cosas requiere asideros para poder afirmar que algo es a pesar del dinamismo, la contingencia y el cambio, motivo por el que se necesita de entidades objetivas que garanticen el conocimiento de lo fenoménico, y esa es la razón del otro mundo, uno inmaterial, inteligible e inmutable, que le da sustento al mundo sensible y la posibilidad para ser conocido. De ello se desprende que en la búsqueda de definición, la cosa material tiene ser y cognoscibilidad únicamente por imitación y participación de los universales,

---

<sup>11</sup> Cfr. Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981, p. 22.

formas o ideas inmateriales que subsisten en lo mutable de la materialidad, permitiendo la estabilidad necesaria para su conocimiento.<sup>12</sup>

Por lo anterior, lo que las cosas son en términos de identidad, de donde se permite desprender un parámetro de igualdad, se puede determinar únicamente en términos de designación derivativa de la manifestación plena y completa de lo que es, es decir de las Ideas, puesto que lo determinado en la Idea es lo que es con plenitud, y lo que sensiblemente es, es únicamente un reflejo o una sombra, debido a que

“Los entes materiales, individuales y sensibles, son lo que son por imitar a la Idea, por participar de ella en la determinación esencial que las hace ser lo que son. Y asimismo, existen por participar de la Idea correspondiente en el ser que les es propio, la actualidad o facticidad que les hace ser reales.”<sup>13</sup>

De esta forma la igualdad entre las personas viene dada por una Idea de ser humano que existe con plenitud en el mundo de las ideas, pero que en su representación sensible queda siempre limitada o imperfecta. Una idea que se aplica a ciertos individuos como una línea de definición de la igualdad que, si bien se propone en acuerdo al conjunto de ideas propias de un tiempo y lugar, en la igualdad que es propuesta siempre prevalecerá su carácter de distanciamiento de lo real, en razón de que la universalidad de la idea, más allá de un grupo concreto, un lugar específico o un momento histórico preciso, viene dada de la concepción ideal que al ser entendida como real, intenta determinar fácticamente la organización social y constituye un valor que no se puede verificar con el comportamiento humano, porque de antemano se sabe que de esa Idea de igualdad entre las personas, únicamente tendremos un opaco reflejo.

Y es que para Platón, no sólo existe esa distinción radical entre el mundo de las ideas y el mundo sensible, sino que como advierte Caputo: en primer lugar el ser del alma llegó al mundo como caída y por ello el destino esencial del alma es regresar a su origen en la esfera del Ser primordial, lo cual hace del conocimiento de las cosas, no un descubrimiento

---

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 31 - 35.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 37.

continuo, sino una reminiscencia que vuelve a traer una cognición perdida por la llegada al mundo. De esa manera, lo que el aprendizaje significa es restablecer el contacto con una condición poseída desde siempre<sup>14</sup>. “En Platón, por tanto, todo se mueve hacia atrás: de lo caído a lo primordial, de lo sensible, a lo suprasensible, de la copia al original, de la pérdida a la recuperación, del olvido a lo que se puede traer a la presencia”<sup>15</sup>, lo cual, además de apuntar a una realidad realmente deficiente, podría ser también la causa de una especie de naturaleza caída o de mal genético o de generación, mejor dicho, que hace fácticamente inevitable la realización de aquello que se conoce como perfecto únicamente en la Idea, una vida en la que cada individuo humano habrá de conocer intelectivamente lo que nunca podrá experimentar.

En ese sentido, la Idea como disposición de unidad racional queda impuesta como fundamento lógico para pensar aquello que da identidad a lo humano, aquello que en las maneras de lenguaje y de conducta se toma como carácter de lo humano y, en consecuencia, como Idea de igualdad en la vida común. Con ello, la imposición lógica de la Idea de igualdad entre las personas queda como supuesta en tanto que se mantiene más allá de cualquier momento histórico sin posibilidad de verificación, pues cualquier aspecto que manifieste una comprensión biográfica o biológica de lo humano, se toma como participación de la Idea y no como la realización de la Idea, que será la única perfecta en sí misma. Este es un aspecto que me parece fundamental para afianzar la propuesta de que la comprensión de la igualdad social está caracterizada por una necesidad de unidad racional que impide la problematización del concepto, ya que la igualdad en tanto que concepto moral que determina un modo de comportamiento o lo cultiva, atiende a las herencias del pasado como un legado que tiene como fundamento la Idea originaria.

Una idea de un pasado inmemorial que está más allá de cualquier pasado vivido, pero que aun así reclama su conocimiento, de tal modo que quienes creen que la igualdad comporta una moral admitida o incluso quienes la rechazan, apelan a las imágenes del pasado,

---

<sup>14</sup> Cfr. John D. Caputo, *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, ITESO - Universidad Iberoamericana Puebla, México, 2018, p. 25.

<sup>15</sup> *Ídem*.

“visiones de la solidaridad [o unicidad] primordial que son regularmente ciegas a los rasgos en el vestido de la comunidad original, es decir las rupturas profundas que expresan los cambios de época”<sup>16</sup>, imágenes rara vez históricas y más bien míticas que se toman como situaciones ideales (visiones, morales, leyes, normas, parámetros), que son tomadas como expresión de la Idea que identifica lo que es ser humano, pero que no necesariamente tienen que ser consideradas como concreciones históricas de la Idea, sino que pueden abrir la pregunta por lo que la Idea en realidad puede sostener. De esa manera, la unidad racional o ideal influye en la realidad social y política, pues se hace presente de un modo determinante de las maneras de actuar y de pensar de las personas.

Es en ese sentido que la igualdad puede ser entendida como un vínculo primario o primordial que se desprende de una comprensión ideal de lo que es ser humano, que garantiza la posibilidad de que todo predicado que se haga sobre la realidad humana (donde se reflejan las particularidades que se podrían nombrar) está fundamentado en la unidad ideal que imitan imperfectamente o bajo la cual se comprenden todos esos momentos particulares como “partes de” un “todo”, de modo que, en el primer caso podría haber un perfeccionamiento de por lo menos una realidad, el alma humana (como propone la dialéctica del *Banquete*) y sus facultades cognoscitivas, o en el segundo caso podría haber una visión más plena de la realidad ideal que sólo se conoce “en parte”. En ambos casos, se supone que el término del perfeccionamiento o la plenitud de la visión nos harán conocer la realidad ideal que definirá a todas las cosas que pertenecen a ese universo y, por tanto, la igualdad y fundamento de semejanza entre ellas.

Toda realidad (incluso la realidad humana) captada por la sensibilidad en su contingencia, se supone entonces idéntica a toda otra de ese universo en su naturaleza ideal, pero también será imposible verificar esa igualdad en el ámbito de la experiencia. Esto es altamente problemático porque exige validar el supuesto por sí mismo, como una evidencia incuestionable, pero sin que esa validación se pueda hacer en ninguno de los ámbitos de la experiencia presente, teniendo que suponerse o plantearse (como lo hace Platón) en un

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 346.

ámbito de experiencia fuera del ámbito de lo presente y de la sensibilidad, es decir, en el ámbito prenatal o *post mortem*. Es por ello que Platón se esfuerza en encontrar algún tipo de verificación que haga de una validación suficiente para ese supuesto. Entre estos tipos privilegia la reminiscencia donde la posesión del conocimiento desde siempre se prueba por el aparente recuerdo de una habilidad en la experiencia presente, como en el caso del esclavo de Menón, en el diálogo de ese nombre.

Esa manera de apoyar la identidad en un ámbito de idealidad primordial que aparentemente no reclama verificación, que se conoce por reminiscencia y que se realiza plenamente en el mundo de las ideas, hace de la igualdad entre los seres humanos un principio de unidad racional que por un lado queda bien satisfecho por la razón, mientras que, por otro, hace de lo sensible algo eminentemente irrelevante para los fines de la comprensión del ámbito de igualdad entre los seres humanos. La igualdad queda como subyacente y operante por la mera Idea de igualdad, y es dicho carácter de irrelevancia de lo sensible lo que mantiene a la Idea de igualdad como realidad obvia y a priori en las relaciones humanas, aunque los rasgos de la vida de las personas puedan reclamar modos de entender la igualdad que requieran verificación, que ajusten el mundo sensible al ámbito de igualdad que se propone, sobre todo cuando sabemos que la igualdad entre los seres humanos se traduce en condiciones y posibilidades de vida.

20

- **La igualdad como concepto o categoría universal**

Ahora bien, un tercer modelo que subyace en la determinación de la igualdad como universal, corresponde con la necesidad de unidad racional por el descubrimiento de lo común a partir de su abstracción desde diversos individuos constituyendo un universal. Es decir, la elaboración de un concepto o categoría universal, con lo que se quita la cuestión de la imperfección de las realizaciones individuales respecto de la idea. Los individuos son la referencia primera y principal, pero un ejercicio de abstracción hace posible encontrar lo común que los reúne, que los identifica, y en donde estaría lo único que puede alcanzar nuestra inteligencia que no conoce sino lo común, el concepto, y no puede nunca conocer a los individuos en tanto individuos. Según esta perspectiva, nuestro conocimiento

descansaría en los individuos, por su carácter sensible e inmediato, pero solamente se realiza en tanto puede concebir un significado para esos individuos, es decir, un concepto comprensible de ellos que pueda dar contenido a un discurso. Una categoría de igualdad con la que se establece el género humano por la colección de varios particulares de los que se abstrae lo común, formulando conceptos que pueden abarcar a varios individuos.

Para abundar en este modo en que se determina el género o categoría universal de lo que es ser humano para configurar la igualdad en la vida social, conviene echar mano de uno de los criterios de clasificación de las soluciones al problema de los universales que el referido Beuchot desarrolla en su texto. Me refiero a la postura realista moderada que “consiste en postular los universales como entidades mentales que corresponden a propiedades inherentes en las cosas”<sup>17</sup>, postura en la que se destaca la comprensión aristotélica de la sustancia, porque desde esa perspectiva lo que más corresponde a la definición de lo que las cosas son en concreto es lo que configura a los particulares como casos de una especie.

**21** Desde este modelo comprensivo, el individuo es el objeto de la experiencia sensible y el universal es objeto de la intelección, de modo que es la categoría universal lo que hace posible decir algo sobre lo que alberga a los individuales, señalar lo que es atribuible a muchos, debido “a que a partir del ente físico o sustancia individual [o primera] que se ofrece a los sentidos, y por precisión intelectual de la materia, la forma, naturaleza o esencia, es susceptible de ser universal”<sup>18</sup>. De ello se desprende que “lo que existe son los entes individuales, concretos y sensibles, pero a partir de ellos, por abstracción, se obtiene la forma universal que es el contenido del concepto y, en cuanto tal, existe en muchos y se predica de muchos”<sup>19</sup>. Así, las categorías son, a un tiempo, los modos supremos de predicar un orden lógico de aquello que propiamente es en lo individual, debido a que el universal tiene el carácter de una sustancia segunda que es tomada como un atributo común de la sustancia primera, para fundar en la mente una exacta correspondencia con lo real. De ese

---

<sup>17</sup> Mauricio Beuchot, *El problema de los universales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 52 -53.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 53.

modo, lo individual y real traslada su carácter de existente, cierto y determinado al universal, para hacer de la categoría abstraída la cualidad con lo que se define lo que es.

Con tal elaboración es que resulta comprensible que, para el caso de la igualdad entre los seres humanos, lo que se establece como criterio abarcante de los individuos y confiere un parámetro de igualdad, sea el universal formulado en la mente a partir de los atributos particulares que requirieron ser apartados para poder determinar lo común del género que se propone, el cual habrá de funcionar en la medida en que el criterio de identificación logre albergar las individualidades que se le presentan, aunque presenten características diversas al atributo común que sustenta el criterio universal o género. El problema es que, en la determinación de la categoría universal como sustancia segunda o diferencia específica, quedan albergados ciertos modos de presentarse el ser humano y no todos los modos que puedan darse. Y digo ciertos modos porque en efecto, en el contenido del atributo común puede entrar cualquier atributo sea del origen que sea, pero en el ejercicio de categorización, habrán de excluirse algunos atributos por considerarse exclusivos de algunos individuos (valga la redundancia).

22

Es porque el concepto funciona para fijar o determinar la realidad de lo que se presenta, que la noción de igualdad tiene ese carácter de abstracta y a priori ya que, por su naturaleza conceptiva, el concepto como modo de categorización toma la colección de varios individuos desde una multitud de rasgos donde algunos de ellos (o uno) se constituye como diferencia específica, para señalar lo distintivo de ese género. Una vez que el concepto establece el contenido fijado, es cuando ya se puede mirar como común: se identifican los rasgos comunes y se define lo que habrá de entenderse con tal vocablo, de tal forma que con ello se determina lo que ha de significar ser humano y cómo habrá de comportarse quien es humano.

En ese sentido, el problema de la igualdad dada por la identificación con el concepto o categoría universal tiene tres aspectos que me parece importante resaltar, primero, que aquello que se nombra o establece como diferencia específica para señalar lo distintivo del género, viene de un lenguaje coloquial, ya construido, y se fija con su significado para

vincularse con el rasgo abstracto que determina el género que alberga lo individual, de modo que se impone como medio de agrupación para varios individuos que parecen estar dentro de la misma categoría. Segundo, esa diferencia específica en términos generales no puede dar cuenta de lo individual, pero tal vez, en el caso de los seres humanos, la individualidad sea precisamente lo más propio de ser humanos; y tercero, la determinación de la diferencia específica, es algo que no se impone de suyo, sino que depende siempre de la argumentación que se pueda hacer, no obstante, el procedimiento de argumentación y discusión que determina a la comunidad bajo un rasgo, se convierte en una cierta cualidad pedida a quienes pueden hacer la determinación.

23 Lo anterior hace del procedimiento de determinación una actividad que depende de una estructura social y de su jerarquía, de ciertos procesos de validación institucional y de la formación de consensos públicos en torno a esa categorización, entre otros aspectos que demuestran el modo en que el concepto abstracto se va imponiendo como una consideración apriorística que dificulta la problematización. En ese sentido, la determinación de lo que es el género humano como obtención de aspectos particulares, se vuelve sobre los individuos con una imposición que integra a quienes son alcanzados por la definición y deja fuera a quienes por su particularidad son albergados pero haciendo abstracción de características que pueden resultar fundamentales para su identidad (indígena, mujer, homosexual, transgénero, etcétera), de modo que las consideraciones sociales (o políticas públicas), no abarcan esa característica fundamental, generando también una especie de jerarquía de universales, donde habría conceptos más generales, que por ello, podrían tener una mayor dignidad conceptual (en tanto expresan lo suficiente para la existencia en esa determinación), y otros, de menor universalidad, que serían subordinados a ese concepto universal como especificaciones no necesarias.

Sin embargo, hay ahí una oportunidad para disputar esa definición y mostrar que esas especificaciones no son accesorias sino necesarias, es decir, esenciales para la comprensión real de los individuos (sustancias primeras). Que dejar fuera esas especificaciones no solo los pone en desventaja para resolver algunas situaciones problemáticas en su vida concreta, personal o como grupo diferenciado del resto común, sino que los aparta radicalmente del

alcance de la categoría universal, no los identifica. Con ello, la implicación de la igualdad, producto de una abstracción, indica la labor de un sujeto colectivo que en la determinación del género humano toma en cuenta aquello que se le presenta, lo cual muestra los límites de una igualdad que se presupone hasta que las individualidades presentan deficiencias ante el concepto. En pocas palabras el procedimiento que se aprecia en la propuesta aristotélica pretende fijar con suficiente evidencia las categorías universales como para que se acepten como válidas, debido a que se trata de una construcción que tiene su fundamento en las cosas, una definición que requiere verificarse por criterios ontológicos de suficiencia: nos basta con esto para decir que es tal cosa, por ejemplo, nos basta decir que es un mamífero cuadrúpedo herbívoro de la familia de los equinos, domesticado para labores de carga, transporte y deportivas para comprender con suficiencia que se trata de un caballo.

El problema es que habría realidades que podrían hacer listas interminables para poder establecer el concepto adecuado, es decir, que no habría ningún concepto realmente adecuado para su realidad. Si esto es así, esa realidad podría pensarse como fundamentalmente única, con definiciones universales insuficientes y solo aproximadas a funcionar como tales, pues nunca se da cuenta absolutamente plena del individuo que se está describiendo, sino solo de la especie o categoría universal a la que se le adscribe. Esta dificultad es la que se expresa cuando grupos sociales señalan en sus luchas reivindicatorias que por hombre en términos de género se ha entendido “hombre blanco heterosexual europeo con recursos socioeconómicos”.

Mismo problema que aparece en las discusiones en torno a las categorías con que se habla del género (varón-mujer-etcétera), las categorías con las que se habla de indígenas (aspectos étnicos, culturales, de usos y costumbres), e incluso en el modo en que se categoriza a las personas que migran (según los recursos y trámites con los que cuentan), pues a causa del procedimiento de imposición de la abstracción, antes de preguntarse por lo que sostiene la igualdad, se supone que toda expresión individual cumple la categoría universal y cabe en el concepto, sin darse cuenta de que sólo se cumple o cabe un recorte de lo que la persona es en realidad.

## **La negación de los universales y lo universal como consenso o convención**

Ahora bien, los modelos platónico y aristotélico sirvieron para formular la filosofía política que se desarrolló en la Edad Media, misma que al tener como punto de partida una religión no étnica sino universal y al plantear la creación de todos los seres humanos por el mismo creador por un acto de amor gratuito, tenía que abrir la pregunta por el fundamento de la igualdad universal fundamental que su fe les exigía creer. Ambos modelos entrarían en crisis con esta propuesta en contra de la realidad de los universales que se formula al terminar la Edad Media, principalmente por tres motivos: primero, porque la discusión sobre el problema de los universales puso en juego no sólo la relación entre lo común y lo individual en términos conceptuales, sino que expuso el fundamento material de los géneros y las especies, como formas para albergar lo particular; segundo, porque pone de manifiesto la dificultad de abarcar con una determinación del pensamiento lo que se conoce con los sentidos, de modo que expone la dificultad que se presenta al pretender correspondencia entre una forma fija y una materia cambiante, a través de un concepto o idea, y; tercero porque ante la pregunta sobre el carácter de subsistencia de las categorías o Ideas con las que se enuncia lo universal o abarcante, se aprecia un desplazamiento del carácter ontológico de los universales, al sentido conceptual y consensual de los términos con los que se predica la unidad de lo individual.

25

Al respecto, como explica Copleston, si tenemos en cuenta que las cosas que sentimos son cosas particulares que, cuando las pensamos, nos requieren palabras e ideas generales para dar cuenta de ellas, nos enfrentamos a la dificultad de que los objetos subsistentes son individuales e incomprensibles con el pensamiento (siempre lingüístico), aunque es de lo único que se puede decir que tiene realidad. En otras palabras, aunque los términos aplicados a aquello que se me presenta inmediatamente puedan ser aplicados a otras cosas que alcanzan a subsumirse bajo las mismas ideas o conceptos, los conceptos universales e ideas, que es lo que el pensamiento puede pensar y el lenguaje hablar, no pueden tener fundamento en sí mismos. En ese sentido, los términos empleados (conceptos e ideas) son pensamientos generales que se aplican indistintamente a un universo de individuos, mientras que esos objetos individuales que son nombrados son exteriores a la mente, y si

los objetos extramentales son particulares y los conceptos e ideas humanas son universales, es necesario descubrir la relación que hay entre lo individual extramental y lo mental universal.<sup>20</sup>

Así, el problema que se nos presenta puede plantearse de la siguiente manera: “¿qué es lo que corresponde, si hay algo que corresponda, en la realidad extramental, a los conceptos universales que se dan en la mente?... cómo se forman nuestros conceptos universales”<sup>21</sup>, y para dar cuenta de cómo ese problema afecta a la comprensión de la igualdad entre las personas, echaré mano de la propuesta de Santo Tomás, Duns Escoto y Guillermo de Ockham, con la intención de describir el modo en que la comprensión de la noción de igualdad en las personas requiere avivar su problematización, porque me parece que el desarrollo de la filosofía escolástica no sólo deja sin resolver la cuestión de la unidad por la determinación de lo universal en géneros y especies, sino que desplaza el punto de apoyo para dar fijeza a la forma de la igualdad, desplazando también el problema.

## 26

- **Respuesta aristotélica al problema de los universales (implicaciones de los conceptos universales de Santo Tomás en la igualdad)**

De acuerdo con la exposición de Copleston en su historia de la filosofía, con Boecio se sientan las bases para una solución aristotélica al problema de los universales, pues advierte que hay dos maneras de formar ideas, aunque sus contenidos no se encuentren en objetos extramentales tal y como se manifiestan en la idea. Esos dos modos son la composición (que es una unión arbitraria de dos cosas que no combinan en unidad, para formar una nueva), y la abstracción (que es el aislamiento o separación de la forma que hay en el objeto extramental). De esas ideas, la primera es una idea “falsa” porque lo unido arbitrariamente por la composición no tiene correspondencia con nada fuera del pensamiento, mientras que la segunda (la abstracción), produce ideas verdaderas, porque puede corresponder con los cuerpos de los que se aísla el contenido de la idea, aunque lo concebido en la idea no exista fuera de la mente tal y como se encuentra en la abstracción. De lo anterior se sigue que los

---

<sup>20</sup> Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía volumen I*, Ariel, Barcelona, 2011, p. II-117.

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. II-117 – II-118.

géneros y las especies son abstracciones, donde la semejanza que se abstrae de lo individual le da forma a la especie (diferencia específica) y la idea de género considera la semejanza entre especies.<sup>22</sup>

En esa misma línea, Santo Tomás reafirma una posición semejante y niega por completo que la certeza del conocimiento humano, las definiciones y todo lo referente al acto del entendimiento, tenga una fuente inmaterial y separada de lo corporal a través de especies inmateriales e inteligibles que pueden estar en el alma por su propia esencia, y propone que el entendimiento humano, que es inmaterial, universal y necesario, percibe las especies de los cuerpos materiales y móviles<sup>23</sup>. Con esta precisión, me parece que tanto Tomás como Boecio admiten que hay una continuidad ontológica entre lo que se percibe físicamente y lo que se abstrae como concepto o idea de la cosa en la mente. Es el ejercicio del entendimiento lo que permite ir estableciendo lo que de las cosas se conoce y en esa correspondencia nunca se rompe el vínculo de fundamentación de lo pensado, debido a que es la cosa material la que concede validez al concepto o idea. De esa manera, lo que va abstrayendo se enriquece por el conocimiento de los seres reales, contingentes y particulares, debido a que lo que se abstrae por el entendimiento para identificar lo que físicamente se percibe (lo que se está sintiendo, imaginando, pensando) no es un producto estático, sino algo que va desarrollándose en la relación con la cosa material y contingente.

Al respecto, para Santo Tomás, “la naturaleza que puede ser abstraída, entendida o concebida de modo universal, no existe más que en los singulares, mientras que su abstracción, intelección y universalización conceptual es propia del entendimiento”<sup>24</sup>, de tal modo que lo universal sólo puede conocerse por estas o aquellas cosas determinadas: aquello que materialmente se presenta lo identifica una idea o concepto que da unidad a lo individual, de modo que fija la naturaleza de lo que realmente es, en aquello que se presenta. En ese sentido, para el caso del ser humano, “la humanidad, la naturaleza humana, solamente tiene existencia en este o aquel hombre, y la universalidad que se asigna a la

---

<sup>22</sup> Cfr. *Ibidem*, p. II-117.

<sup>23</sup> Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, pp. 376 – 380.

<sup>24</sup> *Ibidem*, pp. 422 – 423.

humanidad en el concepto es un resultado de la abstracción, y, por lo tanto, en cierto sentido una contribución subjetiva”<sup>25</sup>, es decir, algo que el sujeto crea y da como cosa nueva en el conocimiento y no meramente un reflejo de la cosa en su idealidad. Verdaderamente el sujeto está creando la idea y ofreciendo su idea creada a verificación en el curso histórico con las cosas materiales y contingentes.

En ese sentido, hay una distinción en el entendimiento y los sentidos, entre el concepto y el darse de las cosas que queda justamente separado por la abstracción, y aunque la separación no implique falsedad del concepto universal, para fines de la comprensión de la noción de igualdad, el modo de correspondencia dado por los conceptos universales de Tomás, comienza a mostrar su dificultad, pues la constante revisión y adecuación de los conceptos a las cosas materiales, impide la determinación de una base estable y certera para la formulación de sistemas políticos. Debido a que nuestro entendimiento no podrá nunca afianzarse en sí mismo, en los conceptos que formula, sino que estos siempre tendría que verificarlos en lo contingente, resulta imposible fijar principios o leyes claras y permanentes.

28

Tomás está reconociendo que no habría más realidad que la de los individuos y que las esencias o conceptos son creaciones de la mente, con fundamento en las cosas individuales, que se logran por el ejercicio de abstracción. Esa esencia ha de cumplirse en el individuo concreto, aunque ese cumplimiento no pueda ser perfecto (por la particularidad que implica la materia, es decir, la temporalidad propia de ese individuo, su propia sensibilidad, afección, etc.), sino análogo: el individuo cumple la esencia en la forma propia que él le da y por eso la igualdad tendría que determinarse a través de un ejercicio de prudencia (de un juez o una autoridad, o de las mismas personas) para poder establecer el peso de la semejanza en la analogía y el peso de la diferencia. Lo que nos lleva a una casuística que a la Modernidad le parecía grosera porque era muy poco clara y estable para servir de apoyo para formular sistemas políticos.

De esa manera, “el fundamento objetivo del concepto específico universal es así la esencia objetiva e individual de la cosa, la cual esencia es, por la actividad de la mente, liberada de

---

<sup>25</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía volumen I*, Ariel, Barcelona, 2011, p. II-129.

factores individualizantes (es decir, según santo Tomás, de la materia) y considerada en abstracción”<sup>26</sup>, y de ello se puede advertir que Tomás mantiene la realidad de lo universal como algo que insta a la realización individual que es necesaria por la perseverancia del ser. Pero ese instar a la realización individual es instar a que el individuo realice su esencia según su modo propio, de forma que se establece una analogía entre todos los miembros del universo y no una identidad (en parte semejantes y en parte diferentes). Una analogía que se conoce por lo común entre los individuos y por las diferencias soportables, pues la realización de lo individual puede atender a dos lados: pensar que es necesario que el individuo se realice conforme al concepto común (el ostentado por varios otros individuos), es decir, que por justicia ese individuo pueda tener o hacer, lo que los demás; o se puede pensar que no es necesaria la equiparación pues pueden haber diferencias soportables entre los seres que se mantienen semejantes en alguna cosa, pero no en todo, porque justamente no hay una idea fija y absoluta que defina su igualdad.

29

Ahí el problema no está tanto a nivel de la realización de los individuos, donde Tomás pide reconocer el carácter analógico de esa realización en una esencia común, debido a que puede haber diferencias con un rango menor de universalidad que no impidan la universalidad del concepto que abarca al ser humano (es por ello que se pueden nombrar y pensar diferencias entre las personas, sin que dejen de ser abarcadas por un concepto de persona), el problema es que resulta imposible un concepto absolutamente cierto que recupere la unicidad de cada persona porque lo único que hay es el juego analógico en donde el conocimiento y la prudencia es lo que permiten pensar y realizar la igualdad. Y ante la imposibilidad de recuperar la unicidad en el concepto individual, lo que se tiene es un traslado de la unicidad a un argumento metafísico sobre la individualidad que disocia el conocimiento de la prudencia: un abuso del conocimiento que pierde de vista su fundamento metafísico en los individuos, es decir, su fundamento en la sensibilidad material que da la individuación y una prudencia que aplica un conocimiento de forma adecuada.

---

<sup>26</sup> *Ídem.*

- **La realización universal de lo individual (implicaciones de la propuesta aristotélica de Duns Escoto ante la noción de igualdad)**

Como quedó expuesto, con Santo Tomás, los universales en cuanto tales, quedaron identificados como productos de la mente que tienen fundamento en las cosas fuera de la mente, en el individuo, que es la verdadera realidad. Sin embargo, el individuo es individuo de una especie y se obtiene de ella por individuación, lo cual implica que la existencia del universal queda ligada a la materialidad de las cosas: no existe por sí mismo, pero tampoco es una simple palabra, porque enuncia la naturaleza compartida de las cosas. Con tal complicación, el principio de individuación que permite que una cosa sea esa cosa y no otra cobra relevancia para determinar la realidad de las cosas albergadas en un universal. Y a finales de la Edad Media se van a multiplicar las distinciones respecto al modo en que las cosas se presentan, de tal manera que lo que se va a problematizar cada vez con mayor fuerza es el principio de individuación, el fundamento de lo común con otros seres individuales y de la individualidad.<sup>27</sup> Es ahí en donde el planteamiento de Duns Escoto abre un camino distinto para pensar la correspondencia entre las cosas y las formas en que se puede verificar su común pertenencia al mismo universo, y por tanto, su igualdad.

Se trata de una propuesta con la que se da consistencia a las esencias (aunque sea como virtuales, no existentes en sí mismas) y se les distingue de la forma individual (que es la que da existencia a las esencias, que poseen ya consistencia plena, aunque como virtualidades). En ese sentido, para Escoto el asunto de la distinción le dio carácter a su posición frente a los universales, y “enuncia inequívocamente que ‘el universal en acto no existe excepto en el entendimiento’ y que no hay universal actualmente existente que sea predicable de un objeto distinto de aquel en el que existe”<sup>28</sup>. Por esa razón, propuso la distinción como necesaria para mantener la objetividad del conocimiento, a pesar de que con ella se pone en peligro la unidad del objeto, pues como explica Copleston, para Escoto

---

<sup>27</sup> Cfr. Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 130 – 131.

<sup>28</sup> Frederick Copleston, *Historia de la filosofía volumen I*, Ariel, Barcelona, 2011, p. II-411.

“... la distinción estaba no solamente justificada, sino también exigida por la naturaleza del conocimiento y por la naturaleza del objeto de conocimiento. El conocimiento es la aprehensión del ser, y si la mente se ve forzada, por decirlo así, a reconocer distinciones en el objeto, es decir, si no es simplemente que construya de una manera activa una distinción en el objeto, sino que reconoce una distinción que se le impone, tal distinción no puede ser simplemente una distinción mental, y el fundamento de la distinción en la mente debe ser una distinción objetiva en el objeto.”<sup>29</sup>.

Es desde esta distinción formal objetiva que Escoto puede advertir que “un hombre tiene varias formas: una forma humana o *humanitas*, pero además una *forma* que los distingue de los demás hombres; esto es una distinción formal *a parte rei*”<sup>30</sup> que denomina *haecceitas* o “hecceidad”, la cual es básicamente un principio de individuación que consiste en que la cosa sea una cosa determinada: “esta cosa”. Así, la *humanitas* es una forma consistente, idéntica en todos los seres humanos, que la envuelve en su forma individual, su *hecceidad*, que no aporta nada al contenido de la *humanitas* sino que solamente la individúa. Se trata de un principio que a diferencia de la metafísica tomista, no es únicamente material, sino que también es formal porque aunque no haya una diferencia real, admite que la naturaleza física de un objeto es inseparable del principio de individuación de ese objeto en el que se encuentra y no puede existir en ningún otro objeto, así como en Pedro y Pablo está la esencia humana entera, pero hay una *formalitas* más, que es la *petreidad* en uno y la *paulidad* en el otro (respectivamente).<sup>31</sup>

Para el asunto de la igualdad conviene resaltar que desde esta propuesta, la igualdad existe únicamente en los individuos, pero como una forma consistente, es decir, con contenidos concretos y claros que la individualidad no hace sino envolver y darle existencia. Con ello, es posible advertir con Escoto un tránsito ontológico: lo único existente es el individuo y en él se realizan diversas formas -naturalezas-, cada una consistente, que no tienen otra

---

<sup>29</sup> *Ibidem* P. II-409.

<sup>30</sup> Julián Marías, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 131.

<sup>31</sup> *Ídem*.

existencia fuera de los individuos, pero que los determinan desde su contenido completo. Los universales, entonces, no tienen una existencia propia, pero califican la existencia del individuo con diferentes características donde cada una es perfectamente excluyente de las otras: la *humanitas* de la negritud, la negritud de la altitud, etcétera. De esa manera, la formulación de una forma de igualdad que alcance a todo individuo operaría como una especie de superposición a los contenidos concretos que se excluyen en la existencia individual.

En ese sentido, debido a que desde la propuesta de Duns Escoto las formas universales son primeras respecto a las cosas materiales que caen bajo ellas, el problema que surge es justamente que este planteamiento pretende que todas las cosas pueden ser reducidas a formas idénticas, unívocas en cualquier individuo que se den (la humanidad en cualquier humano, la negritud en cualquier cosa negra, etcétera), de modo que todo individuo en que se reconozca esa forma (que se impone al conocimiento) e individuo tendría que pensarse forzosamente como una deficiencia, excluyendo la posibilidad de admitir las diferencias específicas que puedan ser conocidas en la naturaleza del individuo que se nos hace presente. La consistencia de la forma se impondría a la mente y eso la haría exigible en el individuo una realización determinada. Por ejemplo, si la femineidad es una forma consistente en sí misma, todo lo que de ella se deduce (procrear porque tiene una constitución fisiológica que lo permite, por mencionar algo), sería exigible en cualquier individuo mujer, y si ella se rehusara a realizar su naturaleza habría que pensar que algo está mal con ella. Es esa la dificultad que se nos presenta desde esta perspectiva, pues no es posible advertir una naturaleza o esencia que pueda darse de modo uniforme en toda existencia individual sin exclusión de alguna especificidad.

- **De los individuales a las proposiciones universales (Guillermo de Ockham y el tránsito de la igualdad de lo esencial a lo consensual)**

Ahora bien, una vez que Duns Escoto renuncia a la materia como principio de individuación en el que se funda el concepto o especie, para proponer la *haecceitas* como principio de individuación, permite establecer la existencia de cada individuo como fundamento de su

forma más propia. Guillermo de Ockham encuentra así una base para formular una crítica sobre los universales, pues éstos ya no tendrían ninguna existencia propia, sino que solamente podrían ser nombres que se propondrían libremente sobre las existencias y su estabilidad se asumiría por consenso. De esa manera el pensamiento de Ockham es fundamental para entender el abandono de las ideas o conceptos universales como algo dado por la correspondencia natural entre las cosas que se conocen y los términos del entendimiento humano con que se enuncian.

33 Como ha quedado expuesto, hasta antes de Ockham, el conocimiento humano encontraba su sostén en las formas universales subsistentes en la individualidad, y especialmente en la Edad Media, los pensadores cristianos, propusieron una correlación entre las ideas universales y las ideas de Dios para explicar la esencia o naturaleza de las cosas, aspecto que resultó problemático para el referido pensador, por las implicaciones que tenía en la concepción de la acción de Dios. Sin embargo, para el tema que nos ocupa, la idea de una naturaleza humana común en lo individual desde el pensamiento de Guillermo de Ockham, habrá de presentar un desplazamiento importante en la identificación del sustento de la igualdad entre las personas.

Básicamente, para Ockham (en la misma línea de Escoto), las cosas que existen solamente pueden ser individuales y por esa razón no puede haber universales existentes. Debido a que los universales son términos que significan cosas individuales que quedan representadas en proposiciones, deben su existencia únicamente al entendimiento y no hay realidad universal alguna que corresponda al concepto o término enunciado para representar la cosa que se presenta. Así, para Ockham, afirmar la existencia extramental de los universales es una insensata contradicción porque el universal no sólo debe su existencia a lo individual en el sentido de que no representa nada real fuera de la cosa individual, sino que es un modo de concebir o conocer cosas reales que no pueden ser sino individuales, porque por el mero hecho de que una cosa exista, es individual.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía volumen II*, Ariel, Barcelona, 2011, pp. III-45 – III-46.

De esa manera, los términos o conceptos con los que se enuncia lo que identifica a las cosas, pueden representar cosas directamente (términos de primera intención), y pueden representar predicaciones de objetos directos (términos de segunda intención), y es de estos segundos que se puede afirmar una especie, pero no como la manifestación natural de una esencia o principio de inteligibilidad, sino como un nombre que se superpone a lo individual.<sup>33</sup> Con ello, la diferencia específica o principio individualizante, operan como términos de segunda intención que se expresan en signos convencionales dados por proposiciones lógicas, que funcionan con distintas significaciones según su uso y tienen su fundamento en la aprehensión de las cosas individuales que producen en la mente humana un concepto de lo aprehendido de forma natural.

Ya no es un ejercicio de abstracción del entendimiento lo que identifica la naturaleza de las individualidades que quedan albergadas en un término, sino que de lo aprehendido, la mente humana crea un término para identificar aquello que ella piensa como común o semejante en varios individuos. Así, “si consideramos la palabra ‘hombre’ reconoceremos que es un signo convencional: significa algo, o tiene un significado, pero el que esa palabra particular tenga ese particular significado o ejerza esa particular función-designio, es convencional”<sup>34</sup>, pues no existe en realidad algo que por sí mismo se imponga como significado de ese término y lo que habrá de dar identidad entre los seres humanos, habrá de resultar de la convención, es decir, de los individuos a los que se nombre con ese término, de tal manera que toda igualdad queda como algo que se superpone al individuo, como un predicado convencional.

Por lo anterior, con este modelo de comprensión de la unidad o identidad, nos enfrentamos al mismo problema de la igualdad, pero ahora de un modo radical: lo que había iniciado como una afirmación problemática del aristotelismo, que reconocía la realidad fundamental y sustento del conocimiento a los individuos pero donde era posible la abstracción de una forma comunicada en varios individuos (mental pero con fundamento

---

<sup>33</sup> *Ibidem* p. III-45

<sup>34</sup> *Ibidem* p. III-44.

en la cosa), ahora se pretende dejar claramente resuelta afirmando la inexistencia de ninguna de estas formas participadas, que se consideran como meras producciones mentales, nacidas de la voluntad propia de los seres inteligentes de nombrar las cosas, y afianzadas en el consenso del uso de esos términos como nombres de esas cosas en una sociedad determinada. Ahora lo que puede decirse común de los individuos es resultado de una convención. Lo común no tiene un fundamento real, sino que depende de la convención y de las maneras concretas en que ésta puede lograrse en un colectivo humano concreto.

Ahora bien, una vez establecido que la naturaleza de las cosas en general no se puede conocer fuera de lo individual, y que todas las cosas reales son individuales, las realidades esenciales quedan eliminadas y las proposiciones universales quedan referidas a cosas individuales de las que su verdad o falsedad se verifica en la experiencia. Esto conlleva dos aspectos, uno, que no se le puede dar realidad a las palabras ni siquiera como abstracción válida de las cosas, y dos, que el esfuerzo por conocer lo que da identidad a las cosas viene de la correspondencia entre la proposición conceptual que es una convención con carácter de universal y la verificación de las condiciones de esa convención en lo individual, lo que implica la selección de algunos rasgos que se privilegian también por convención. De ese modo, entender la identidad que las cosas comportan depende del sentido mediante el cual se caracterizan convencionalmente las cosas. Ese sentido corresponde a un concepto que se expresa en una palabra, pero el concepto de ninguna manera es consecuencia de la naturaleza de las cosas, sino que es una invención convencional que remite a lo percibido en las cosas. La forma fija o determinada que el entendimiento le propone a lo individual para poder conocer pretende responder a la necesidad de establecer el género y la diferencia específica de las cosas.

Sin embargo, de nuevo el movimiento y el flujo de lo que se experimenta en lo individual advierten la necesidad de apelar a algo inmóvil y no cambiante en la definición de lo humano, pero ¿en dónde encontrar punto firme en la convención? No hay para el ser humano, como para ninguna otra cosa, esencia que convierta a los individuos en un universo que podamos llamar especie humana, no hay aspecto específico que pueda servir

como fundamento para la afirmación de la igualdad entre los individuos. No hay un orden ético social que nos venga de alguna naturaleza humana que exista ideal o universalmente, ni en Dios ni en la razón. Aunque para Ockham el orden ético social es directamente lo que Dios ha querido que sea, el problema está en conocer esa voluntad cuando la única realidad con la que Dios se comunica es el individuo concreto, sin garantías de estabilidad y deducibilidad de sus mandatos.

Así, con el traslado ontológico que se aprecia en los diferentes modelos con los que abandonan los universales, toda posibilidad para fijar el concepto de lo humano y la realización de la igualdad entre individuos quedan apoyadas en el reconocimiento individual (tantos como se pueda o como se quiera) y la proposición de lo común a modo de convención (de quienes intervengan en ella). Es decir, se pasa de una discusión conceptual, a una consideración regulativa o normativa de la vida humana que se radicaliza con la concepción de una voluntad divina que es fuente directa de las leyes sobre los individuos. Ese voluntarismo habrá de sufrir transformaciones según se busque fundamentar el origen de los principios reguladores de la vida de los individuos. Por esa razón, los diferentes modelos que han sido expuestos van a funcionar como la base para la comprensión moderna de la igualdad como principio organizador de la colectividad social a través de diferentes modelos que todavía tienen vigencia en la discusión de la filosofía del derecho, mismos que se han descrito por lo general como modelos iusnaturalistas y positivistas.

## Capítulo 2

### **La consagración de la igualdad como presupuesto social, modelos históricos para examinar la primordialidad de la noción de igualdad**

En la línea de pre-comprensión de la igualdad entre los seres humanos que he intentado esbozar, hasta ahora me he ocupado de analizar el problema de la igualdad en un sentido conceptual, sin embargo, para intentar dar cuenta de la consagración de la primordialidad de la igualdad en la Modernidad, en los posteriores apartados intentaré describir cómo la discusión conceptual sirvió de base para la reflexión sobre la ley y la igualdad en la época moderna, la cual es el marco de conocimiento del que se han derivado nuestras concepciones contemporáneas de la igualdad entre las personas.

Por esa razón, una vez expuesto el desarrollo conceptual de la noción de igualdad, con la intención de examinar el modo en que la noción de igualdad se implementó en los modelos de comprensión social como un presupuesto fundamental e incuestionado, propongo los siguientes pasos:

- Primero, explicar la transformación de la propuesta de igualdad primordial en la Modernidad y su consagración con el iusnaturalismo, especialmente con el Contrato Social;
- Posteriormente, describir la reacción positivista que abandona la noción de igualdad consagrada por el iusnaturalismo y afianza procedimientos jurídicos para convenir sobre el asunto de la igualdad con la pretensión de llegar al acuerdo universal;
- Después, exponer la importancia de la ley que nace de la comprensión moderna como garantía de igualdad, pero que pierde sustento y queda como una convención útil, para lo cual tomaré de referencia la Declaración Universal de los Derechos Humanos como forma jurídica “casi” universal, y;
- Finalmente, con los aspectos expuestos, asentar las bases para una crítica del concepto de igualdad enfatizando las implicaciones que tiene en la comprensión de lo humano, la realidad y las desigualdades fácticas.

## Consagración moderna de la primordialidad de la igualdad con el Iusnaturalismo

Una vez que se establece lo universal como proposición nominal de lo experimentado individualmente, me resulta conveniente exponer los aspectos fundamentales del iusnaturalismo para identificar el modo en que se sigue desplazando el sustento del criterio de identificación de lo semejante entre los individuos de lo ontológico hacia lo legítimo, pues con el iusnaturalismo, la igualdad toma como fundamento un estado original o de naturaleza que se le impone al ser humano como ley de su comportamiento, comportamiento que precisamente por ser original o una “naturaleza” es algo que se define como no verificable, sino como normativo.

38 Un sistema conceptual que a grandes rasgos se propone pensar lo humano desde las bases de la filosofía griega y el cristianismo, de modo que el ser humano deja de ser meramente un sustrato de propiedades, semejante a cualquier cosa, para ser, por el orden de la creación divina, un sujeto racional y político que da la medida de todas las cosas ante él. Se trata pues de una comprensión que surge en el contexto de transformación social, política y cultural que dio paso a la Modernidad, donde el humanismo inserta la ética en la sociedad de modo que acentúa cada vez más el papel central del individuo y se apunta al ideal de un hombre universal a través de la recuperación de la ley natural, ya sin fundamento religioso, y más allá del nominalismo propuesto por Duns Escoto y Ockham.<sup>35</sup>

Es un pensamiento que se inscribe en un tiempo en el que la pregunta por lo humano cobra mayor relevancia y el asunto de la igualdad se consagra como primordial con ese propósito de recuperar la ley natural para apuntar al ideal de un hombre universal. Y en ese sentido, es un sistema de pensamiento que hace de la igualdad un problema que tiene como fondo la idea de la creación del hombre a imagen de Dios, pues la comprensión de las actitudes y hábitos que definen lo humano, así como el valor o mérito de las acciones humanas, estarán determinados por el modo en que se conciba la gracia que de Él viene. Y según se entienda la relación entre naturaleza y gracia, entre lo racional y lo sensitivo, se determinarán las

---

<sup>35</sup> Cfr. Victoria Camps, *Breve historia de la ética*, RBA, Barcelona, 2013 p. 118.

implicaciones políticas que distinguieron a los pensadores católicos y reformados del iusnaturalismo<sup>36</sup>.

Desde esa perspectiva, conviene exponer dos vertientes del iusnaturalismo que abarcan de manera representativa las implicaciones de este pensamiento ante la noción de igualdad: primero, el iusnaturalismo de estirpe tomista que mantiene la realidad del universal ante el debilitamiento de la virtud humana, y, segundo, el iusnaturalismo más típico del protestantismo inglés y de ciertos rigorismos de ascendencia agustiniana, donde se enfatiza la corrupción de la naturaleza original. En ambos modelos el asunto de la correspondencia entre lo individual y lo universal une epistemología, sabiduría práctica y política. Razón por la que el principio racional de unidad que da identidad a lo particular se apoya en el derecho natural, mismo que se entiende como distinto de la ley positiva porque no está fundado meramente en la voluntad humana, sino en aquello hacia lo que debe inclinarse la naturaleza humana (pero no se inclina porque está debilitada o corrompida)<sup>37</sup>.

## 39

### ▪ La igualdad natural de la Escuela de Salamanca

Como ha quedado dicho, el iusnaturalismo como modelo de comprensión de la igualdad, se centra en lo humano como problema, y con la recuperación de las propuestas filosóficas medievales y griegas se fija el paradigma de la igualdad natural como algo que se puede y se tiene que conocer en las sociedades reales, donde son las leyes naturales las que van permitiendo orientar la inteligencia y la voluntad hacia las posibilidades de realizar esa igualdad entre los individuos. Para los neoclásicos, como José Vericat explica,

"en torno al tema de la caída, y la relación entre el antes y el después [de la creación], se dan la mano lo ético y lo jurídico. La naturaleza del *status naturae* pasa a constituirse en el centro en torno al cual va a girar toda reflexión moral y política... [y] contra toda apariencia, lo que está en juego no es tanto, directamente, las relaciones de la creatura con Dios, como las del hombre consigo mismo, la naturaleza

---

<sup>36</sup> Cfr. Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, pp. 7 – 8.

<sup>37</sup> Cfr. Victoria Camps, *Breve historia de la ética*, RBA, Barcelona, 2013, p. 143.

de sus propias capacidades, y el estado de sus relaciones, tanto sociales, como las de razón, con la naturaleza misma y viceversa."<sup>38</sup>

Al respecto, en este modo de proponerse la naturaleza humana como noción abarcante de lo individual, detrás del problema teológico emerge la problemática del hombre respecto de sí mismo, de modo que gracia y naturaleza se destacan como acción conjunta para hacer del ser humano un hijo de Dios. Con tal filiación el ser humano queda entendido como un animal racional y político, debido a que la razón que lo caracteriza está normada por la ley que le viene de Dios. Con esa doble definición de lo antropológico, de origen aristotélico, se propone la base epistemológica y política de lo que hay de común en el alma humana, y a través de la ley natural que se encuentra grabada en el corazón del ser humano, el iusnaturalismo neoclásico intentará articular la razón práctica y especulativa.<sup>39</sup> De esa manera, la ley que norma la razón de origen es la que se llama natural, y no se expresa primero en una forma meramente especulativa, sino también práctica, pues los mandatos de la ley natural es posible expresarlos a través de una argumentación recta, en enunciados y argumentos ordenados lógicamente, coherentes y consistentes con el fin último del ser humano (fin sobrenatural), y dicha expresión también responde a lo que en las facultades prácticas se experimenta como tendencia a ese bien.

En ese sentido, el derecho natural no procede de la voluntad humana, sino que, la voluntad humana habrá de seguir esa ley que se encuentra en la naturaleza misma de las cosas, captada por la luz de la razón que es el elemento fundamental de la naturaleza humana. Con ello, lo que surge de la voluntad o de algún pacto, se enfatiza con el derecho positivo, mientras que el derecho natural está por sí mismo en la naturaleza humana.<sup>40</sup> Para Francisco Suárez, cae bajo el derecho natural todo lo que tiene verdad necesaria e inmutable, lo que conocemos no opinando sino por fuerza innata, todo lo que la luz natural manifiesta con evidencia<sup>41</sup>, y es cognoscible en la sociabilidad humana en general, debido a

---

<sup>38</sup> Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 2.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem* pp. 2 - 3.

<sup>40</sup> Cfr. *Ibidem* pp. 27.

<sup>41</sup> Cfr. Francisco Suárez, *Tratado de las leyes y de Dios legislador: Volumen I*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967, pp. 129 - 130.

que, aunque en cada hombre hay muchos preceptos naturales, de todos ellos se compone un solo derecho natural conocido por la misma evidencia de la luz natural. Una luz natural que apunta hacia el bien, a conocer el bien en las cosas: la razón no está orientada meramente a la verdad sino también al bien de la persona humana y de la comunidad humana.

41 Esa luz no queda clara, debido al debilitamiento de la caída, pero no está perdida y la ley positiva, cuando expresa algo de esa ley natural, ayuda a que se vaya cada vez aclarando más esa luz y que pueda guiar la conducta humana. Lo que se va a declarar con esto es que esa luz es común a toda la humanidad como su destino y fundamento de lo que se puede realizar a nivel social y también en lo individual (por eso hay coordinación entre lo social y lo individual), lo que debe ser la humanidad en su plenitud. Y por esa luz, presente como gracia divina en la humanidad (naturaleza humana), todas las personas son iguales, de igual dignidad, porque todas tienen ese destino común marcado en su naturaleza. Perseverar en la desigualdad, en la diferencia, y no aceptar lo que se va descubriendo de esa naturaleza común divina en nosotros, es rebeldía (por ejemplo, cuando se convierte en pecado la diferencia, cuando los herejes no aceptan la verdadera doctrina, los judíos no aceptan al Mesías, cuando una mujer no acepta su condición en la sociedad, etcétera). Sin embargo, el descubrimiento de la naturaleza común no es absolutamente evidente ni unidireccional, sino que es resultado de la argumentación que hace admisible, benéfica o tolerable la diferencia, que hace posible avanzar en la adecuación a la luz natural (por ejemplo, la negativa de la vida religiosa a cumplir con la obligación natural de la procreación y preservación de la especie).

Para el mismo Suárez, debido a que donde hay unión (un principio universal), hay alguna unidad (de lo realizado individualmente), todos los preceptos naturales se unen a un primer principio en el que se unen los muchos preceptos naturales que se le dan a los individuos<sup>42</sup>. Es por ese motivo que es posible albergar a todos los individuos en las leyes naturales que garantizan la igualdad dada, pues la ley no se sigue de las propiedades individuales sino de

---

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem* p. 133.

la naturaleza específica que es común a todo ser humano, de modo que la variedad de preceptos naturales se expresa en las inclinaciones del hombre, quien en su individualidad está inclinado a la conservación de la especie a pesar de ser corruptible o mortal. Ese mandato puede reconocerlo por su razón, aunque por ésta también podría reconocer otros mandatos, expresamente de Dios y su voluntad de gracia, que invitarían a trascender incluso estos mandatos naturales. No los niegan, pero lleva la naturaleza a una perfección que solo puede alcanzar por la gracia (como es el caso de la resurrección de la carne, que es la inmortalidad plena de la persona, o, por ejemplo, de la entrega de la propia vida por amor especialmente a los enemigos, como en el caso de Jesús, trascendiendo la inclinación a perseverar en la propia existencia). En el caso de esa gracia de Dios (y podríamos referirlo también al encuentro con otros seres humanos) hablamos de un modo de comunicación divina directamente a la persona individual, sin cancelar su naturaleza específica, pero sí llevándola donde ella no podrá ir por sí misma. Es su racionalidad lo que hace capaz de inmortalidad y de perfeccionamiento al ser humano, debido a que la ley natural perfecciona al hombre según toda su inclinación, su destino común.<sup>43</sup>

Con tales consideraciones es posible distinguir las convenciones de las disposiciones de orden natural que albergan a los individuos dentro de una naturaleza específica. Lo cual abre también a nuevas preguntas sobre los modos de darse la igualdad, pues se cuida de lo individual y de lo común, de modo que, como de hecho ha sucedido con el pensamiento de Francisco Suárez y de Francisco De Vitoria (por mencionar algunos), esta propuesta se abre a diversas formas de individualidad que manifiestan la naturaleza específica del ser humano, donde la naturaleza específica del ser es el fundamento de una igualdad que admite diversos modos de realizarse (incluso como coordinación de diversas cualidades y facultades ordenadas a un bien común: igual para todas las personas). Sin embargo, la unidad que viene de la ley natural requiere ser garantizada en la realización personal. Por eso, la igualdad natural no queda satisfecha plenamente en la vida común, debido a que de una posición natural no se puede seguir una determinación positiva, sin correr el riesgo de

---

<sup>43</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 133 - 134.

fijar modos de determinación universal que terminen superponiéndose a realizaciones concretas de lo humano que son lugar de expresión de la ley natural (así como también de los mandatos de la gracia, lo cual complica un poco más la cuestión). El mandato positivo ha de mantenerse siempre en adecuación respecto a la ley natural.

Con lo anterior se pone de manifiesto la distancia que hay siempre entre la ley positiva (expresión explícita en preceptos de lo que debe ser y hacer el ser humano) y la ley natural, que es fundamento de esa ley positiva, pero no se agota en la expresión positiva. Eso hace que los escolásticos de esta época puedan hablar de una primacía de la vida concreta sobre el mandato legal, como en el caso paradigmático del tiranicidio. La ley positiva tiene que modificarse y perfeccionarse por lo que se va mostrando en la convivencia concreta de las sociedades y la vida concreta de las personas, que tienen inteligencia y voluntad siempre bajo un principio divino, aunque debilitado, pero ya presente y activo (*perfeccionante*). Así, el asunto está en que se vuelve problemática la propuesta justamente por ese desfase de la ley positiva y la ley natural, que obliga a mantener la ley positiva en constante revisión y reforma a partir del descubrimiento más perfecto de la ley natural.

43

- **La naturaleza caída de la racionalidad reformada**

Por otra parte, el iusnaturalismo propio de los pensadores protestantes que se favorece en la Modernidad, reafirma la comprensión de la naturaleza humana como corrompida, de tal modo que la inteligencia por sí misma se vuelve incapaz de orientar la vida según el concepto de naturaleza. Y es importante resaltar que para dichos pensadores, la convicción de la incapacidad podría no ser meramente dogmática sino que viene también de la experiencia de confusión y aparente constante fracaso cuando se trata de ordenar nuestras afecciones, nuestras inclinaciones. En ese sentido, la pérdida del conocimiento y orientación por la naturaleza (común y universal) que los escolásticos definían, hace que lo único que se reconoce como tendencia natural sea la tendencia a perseverar en el ser, pero sin ningún otro contenido que pudiese vincularnos, lo cual convierte la vida de cada individuo en un enfrentamiento con la vida de los otros individuos (Hobbes).

Con ello, somos iguales precisamente en tanto somos individuos que están movidos por una misma inclinación a perseverar en el ser, pero eso no da base para dar contenidos a la vida social (es decir, para ponernos de acuerdo y dar principios según ese acuerdo). Las regulaciones que se darán, por tanto, vendrán más bien del esfuerzo por prevenir que nadie pierda ese derecho que le da su inclinación a perseverar en su ser, pérdida que se hace posible precisamente porque la defensa de ese derecho individual lleva al enfrentamiento con el derecho individual del otro (con la consideración de diferencias en fuerza entre uno y otro). Ese sería el “defecto” que el orden político tendría que corregir al orden natural, regulando todo lo que pueda proteger el enfrentamiento de llegar a sus consecuencias más atroces. También se abre un gran terreno donde se pueden dar leyes por convención, sin que tengan que justificarse en esa tendencia de perseverar en el ser, siempre y cuando no la contradigan.

44

Ahora bien, como advierte Norberto Bobbio, el iusnaturalismo, desde esta perspectiva, propone la invariabilidad de los supremos ideales humanos, la igualdad absoluta y eterna de la naturaleza humana, sobre una base dicotómica: el estado de naturaleza y el estado civil. Con la distinción del estado civil y el de naturaleza se entiende que el viviente humano se desarrolla en la vida común por las disposiciones de su estado de naturaleza u ordenado en la sociedad civil, de modo que, según los criterios de ordenamiento de la vida individual en lo común, se vive en uno o en otro<sup>44</sup>. En tal comprensión dicotómica se puede apreciar que en la certeza de la vida compartida, ha habido un tránsito del caos de la naturaleza al orden moral, que impone la comprensión del ser humano como racional y político, es decir, vinculado a otros seres humanos como un hecho que se padece, más que algo que se quiere o se busca. Pero la naturaleza libre e individual tiene siempre la inclinación a la persistencia en el ser individual, por lo que el estado civil ha de dar condiciones para satisfacer, por lo menos en parte, esa inclinación.

---

<sup>44</sup> Cfr. Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 52 - 53.

“En otras palabras, el estado político surge como antítesis al estado natural, del que tiene la función de eliminar los defectos, y el estado natural resurge como antítesis del estado político en el momento en que éste no logra el objetivo para el que fue instituido”<sup>45</sup>. De aquí es posible advertir que la igualdad que presupone el estado natural toca una condición individual que comparten todos los individuos humanos, a la que, sin embargo, habrá que apelar para dar forma al estado político como garante de la autoconservación. De hecho, por eso la autoridad real o última va a tomar una característica convencional o consensual, que no implica que haya un acuerdo concreto histórico, sino que es la forma fundamental del estado civil: no hay un fundamento absoluto (natural) a la autoridad real soberana, sino que ésta tiene un carácter conveniente dada la imposibilidad de la vida común por la pura naturaleza. En ese sentido, para Thomas Hobbes, los condicionamientos válidos para establecer la igualdad vienen dados por la razón, en el sentido siguiente:

“La naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades del cuerpo y del espíritu que, si bien un hombre es, a veces, evidentemente, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que uno pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él.”<sup>46</sup>

Dicha comprensión de igualdad natural es más o menos compartida por los pensadores de la época, y admite para la identificación de lo humano, diferencias en potencias y características físicas, de modo que el asunto de la igualdad queda ceñido a la idea de libertad entendida como la ausencia de impedimentos para hacer lo que se quiere de acuerdo al dictado de la razón y el juicio<sup>47</sup>, o dicho de otra forma, como la posibilidad de disponer de posesiones y personas como se juzgue oportuno dentro de los límites de la naturaleza, sin depender de ninguna otra persona<sup>48</sup>. De esa manera, la no subordinación y

---

<sup>45</sup> *Ibidem* p. 54.

<sup>46</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 116.

<sup>47</sup> *Cfr. Ibidem*, p. 121.

<sup>48</sup> *Cfr. John Locke, Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 10.

no sujeción comienzan a colocarse como criterios de una igualdad propuesta como evidente e incuestionable en función del goce del derecho natural que es la libertad de hacer u omitir, y de la Ley natural consecuente, que es la determinación u obligación de hacer u omitir<sup>49</sup>, dentro de los marcos de una obligación de autopreservación con los recursos que por sí mismo obtenga el individuo.

Con ello, el derecho y la ley natural de este modo de iusnaturalismo consagran una especie de igualdad en el derecho a perseverar en la propia existencia que requiere ser subordinada a determinaciones positivas que expresan la ley natural, para poder dar soporte a la premisa fundamental del ser humano que es proteger la vida propia. Y ello es así, porque como ya había sido dicho,

“el estado de naturaleza es el estado cuyo protagonista es el individuo singular, con sus derechos y deberes, con sus instintos e intereses, en relación directa con la naturaleza de la que toma los medios para su naturaleza, y sólo indirectamente, esporádicamente, con los otros hombres”.<sup>50</sup>

46

Pero ya no podía ser de otra manera, porque desde la metafísica de Duns Escoto y el nominalismo del Siglo XIV, lo único que puede reconocerse como real es lo que se realiza como un individuo, pues es lo que tiene la forma última y propia que es lo que hace real y concreto, frente al carácter abstracto e irreal de la naturaleza. Y es que el perseverar en la propia existencia individual sería algo que vendría por el principio de individuación (*hecceitas*) y no por otras formas o contenidos. Además, ese individualismo viene recubierto por esos derechos y deberes que apuntan a la conservación de la existencia individual, de ahí el derecho y la insistencia del derecho a la defensa de lo propio y la propiedad privada individual que asegura esa existencia. Con ello, el problema de este tipo de igualdad es que se niega aquí un vínculo esencial respecto a la naturaleza compartida específicamente: todos somos individuos y estamos en la empresa de conservar nuestra propia naturaleza

---

<sup>49</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 121.

<sup>50</sup> Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 83.

individual, pero vivimos, por azar, en un mismo territorio, con los mismos recursos disponibles, y eso nos obliga a tener que entrar en algún tipo de arreglo, no necesario sino contingente, para no morir en el intento de conservar la propia vida.

Para Norberto Bobbio, en los Iusnaturalistas (especialmente los contractualistas), la situación anterior al estado de razón es una condición negativa en un sentido meramente natural, y por lo tanto el estado de razón que es la condición en la cual la humanidad deberá encontrar la solución de los problemas mundanos producidos por el problema de la no-igualdad que se traduce en una vida miserable, o de guerra por el temor o por la lucha, surge como antítesis al estado precedente. Así el estado de naturaleza, aunque tiene diferentes comprensiones pues para Hobbes y Spinoza es un estado de guerra actual, para Locke y Kant un estado de guerra potencial, y para Pufendorf un estado de miseria, deriva de la misma necesidad de un estado social, una necesidad que para Rousseau viene del mismo estado de la sociedad civil que solo puede salvarse por el Contrato Social.<sup>51</sup>

47

- **El Contrato Social**

Especialmente para Hobbes, Locke y Rousseau, la necesidad de la adhesión a un pacto con el que subordinen su derecho natural universal a la protección de un poder político determinado para que, justamente, ese poder les permita ejercer su derecho natural, entrelaza con sus peculiaridades los problemas de la libertad, la propiedad privada y la justicia. Los dos primeros son más afines y el tercero merece ser mencionado por aparte. Sin embargo, me parece importante agrupar sus propuestas (valga la expresión) para resaltar el modo tan peculiar en que la igualdad queda como supuesta y no satisfecha también con este modelo, que mantiene la misma dicotomía respecto de la igualdad que la que se da entre estado de naturaleza y estado civil. Puesto que sería distinta la igualdad natural (en el derecho a la autopreservación de su ser) de la igualdad civil, que se establecería por criterios positivos bajo una concepción convencional de lo que tendría que ser el ser humano en el estado civil, obligado a respetar la vida del otro (nadie sino el rey puede matar), pero con las otras determinaciones positivas abiertas a definirse por cada

---

<sup>51</sup> Cfr. *Ibidem*, p.81.

cuerpo social, por sus acuerdos, por sus legislaciones (especialmente constitucionales), sin que haya ningún vínculo determinante con el estado natural.

Ahora bien, en la transformación moderna de la igualdad primordial en la vida social, el estado de naturaleza sea de guerra o de paz, igualmente propone una especie de igualdad humana que ante la necesidad de la preservación de la vida, muestra la irracionalidad compartida por los seres humanos que requieren organizarse en su diversidad, o la deficiencia que el ser humano tiene, a causa de su egoísmo, para conservar la igualdad natural (el supuesto sería que, si no hubiera habido pecado, se habría realizado esa igualdad natural sin que unos mataran a los otros, por la abundancia infinita de bienes y la inexistencia de ningún impulso de conflicto entre individuos). Así, salir del estado de naturaleza se vuelve según Bobbio, útil para pensadores como Hobbes y Locke, necesario para Spinoza y obligatorio para Kant<sup>52</sup>, lo que implica instituir el estado civil, regular la conducta, salir de la igualdad natural para pasar a la igualdad social. Todo esto requiere del acuerdo común, donde las nociones de libertad individual y propiedad privada son fundamentales. A partir de ellas es que se puede comprender el modo de igualdad que estos modelos defienden: iguales en la tendencia natural a preservar la propia existencia, esto nos hace iguales también en el derecho a tener los medios para poderlo hacer y en el derecho a la autonomía de poderse dar los propios mandatos respecto a cómo realizar esa preservación, siempre y cuando no vulnere la del otro, que sería la base del acuerdo común, y ya una convención y perfeccionamiento del estado civil sobre el natural.

Como ya había quedado dicho, la libertad es un aspecto indispensable porque es lo que hace posible hacer todo lo que el propio juicio determine, y sólo desde la libertad se puede establecer el pacto. De la mano con el pacto, sólo donde hay poder común (un poder al que se someta cualquier individuo, que atemorice y mantenga a todos a raya) hay ley, y únicamente donde hay ley, puede haber propiedad, y donde hay propiedad puede haber justicia. Así pues, tanto la justicia como la propiedad privada son cualidades sociales que

---

<sup>52</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 54.

son posibles por el poder común que sustenta al Estado<sup>53</sup>, debido a que la propiedad sólo es posible donde hay “lo propio” y “lo suyo”, pues es lo de cada uno lo que permite dar sustento a la propia vida, y donde no hay cosa propia, no hay lugar para la injusticia<sup>54</sup>. En esa misma línea, para Locke, el estado de enemistad, malicia y violencia que es propio de la naturaleza humana, se evita colocando un juez entre los seres humanos, pues invocar al cielo es anunciar el estado de guerra, ya que sólo un juez humano es propicio para abandonar el estado de naturaleza<sup>55</sup>.

Por otra parte, respecto a Rousseau, la bondad del Contrato reposa en que “puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima sobre los hombres”<sup>56</sup>, y para esas convenciones Rousseau también supone “a los hombres llegados al punto en que los obstáculos que impiden su conservación en el estado natural superan las fuerzas que cada individuo puede emplear para mantenerse en él”<sup>57</sup>. Con Rousseau, se advierte la diferencia entre someter a una multitud y regir una sociedad donde lo que se busca es encontrar una forma de defender y proteger con la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, porque en el tránsito del estado natural al civil, el hombre pierde su libertad natural y los límites del derecho que se desprende de la naturaleza, para ganar la libertad civil y la propiedad de lo que posee, de forma tal que cada uno en unión con los demás, no obedezca sino a sí mismo y permanezca tan libre como antes. Tal es el problema fundamental cuya solución da el contrato social.<sup>58</sup>

Dicho a grandes rasgos, con los tres pensadores, el establecimiento de norma pública mantiene la libertad para seguir los dictados de la razón, evita la sujeción y lo más importante, permite la autoconservación de la vida. Con los tres se piensa el contrato social

---

<sup>53</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatan: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 119.

<sup>54</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 131.

<sup>55</sup> Cfr. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 25 – 27.

<sup>56</sup> Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, Porrúa, México, 2016 (*Sean cuantos... Núm. 113*), p. 7.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 12-17.

como una verdad de razón que, como algo que tendría que haber pasado porque lógicamente se impone que así sea, comienza con la hipótesis de individuos libres e iguales y funge como fundamento de legitimación y principio de explicación para la vida común en supuestas condiciones de igualdad. Porque “si individuos originalmente libres e iguales se han sometido a un poder común ello no puede haber sucedido sino mediante un acuerdo recíproco”<sup>59</sup>, lo cual se convierte en una argumentación falaz, por mantener sin exigencia de verificación una noción de igualdad que únicamente se cumple en el estado natural. El problema es que ese “estado natural” se propone con un fundamento meramente lógico “así ha de haber sido”, como el de Parménides, pero que no es accesible a la experiencia.

Es ese el problema de la igualdad del contrato social, pues se desprende una especie de pre-comprensión o pre-supuesto de una igualdad en voluntad y libertad que hace posible participar en la construcción de un acuerdo colectivo que da certeza sobre la naturaleza caída del hombre (la ambición de la propiedad privada individual o el egoísmo que nos iguala originalmente en términos de vida común). Que, además, no guarda ninguna relación con la igualdad que se puede determinar en el estado civil, es decir, en lo que aparece realmente (hábitos, prácticas, instituciones, etcétera) en la vida social. En Locke, como en Hobbes, el peligro a la vida propia viene de la igualdad natural y por ello se requiere establecer la igualdad como algo no natural sino artificial, que posteriormente va a dar paso a una posición meramente positivista de la igualdad.

### **El afianzamiento de las disposiciones normativas como criterio de igualdad (reacción positivista, la igualdad como norma y la norma como igualdad)**

Como ha quedado expuesto, en la Modernidad los relatos donde la naturaleza humana se ve debilitada (tradición católica) o corrompida (tradición protestante), a causa del pecado original y el olvido del alma de su naturaleza inmortal, hacen de la norma algo necesario porque resulta imposible cumplir con lo que tendría que haber sido su naturaleza. El animal racional y político queda convencido de que en su naturaleza hay una inclinación debilitada

---

<sup>59</sup> Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 82.

o una incapacidad para la armonía política, y la norma viene a dar fuerza a esa “verdad” olvidada de la naturaleza (donde la ley viene a despertar y fortalecer a las facultades que están como extraviadas por el pecado) o propone suplir la naturaleza frustrada con una naturaleza verdadera que viene de la gracia de Dios (la ley que baja del cielo como gracia).

Sin embargo, en el traslado de la comprensión de la igualdad como un aspecto atribuible a la esencia humana a modo de rasgo ontológico, a una disposición de carácter normativo o jurídico, el curso de la Modernidad propuso un nuevo modo de comprender la igualdad que se distanció del iusnaturalismo. Un modo de fijar la igualdad que asume que de lo que se puede llamar naturaleza humana no se sigue algún modelo o criterio que albergue todos los modos individuales de la especie humana; un modo que admite que el asunto de la norma se hace necesario justamente porque lo humano ha perdido su fuerza “natural”. Estamos frente al problema de que “el orden de conocimiento no puede ser individual, pues trata de captar el suelo común de nuestra existencia como especie, lo real ajeno a nuestra voluntad e individualidad”<sup>60</sup>, sin embargo, sólo podemos conocer la especie por lo individual y esa individualidad “no armoniza *a priori* y con necesidad con otras realidades humanas. Y lo que es peor: no armoniza *a priori* y con necesidad con todas sus expresiones desiderativas”<sup>61</sup>.

Ello implica en términos de igualdad que no se puede establecer un carácter de unidad conceptual basado únicamente en ideas o categorías que estén soportadas por la fuerza de una verdad natural, de forma tal que lo único que queda es postular una manera de regular lo humano superponiéndolo a lo evidente. De ahí que el positivismo jurídico retome algunos aspectos de las posiciones nominalistas y distancie la ley del orden natural para determinar la igualdad entre los seres humanos, proponiéndola no como suplemento o fortalecimiento de la naturaleza humana (porque no hay tal naturaleza o no se puede conocer), sino como un postulado que la razón propone que puede traducirse en procedimientos que la comunidad acepta realizar, donde ella se realiza a sí misma desde su constitución y para darse sustento. La norma es ahí creación de una comunidad de hombres

---

<sup>60</sup> Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 333.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 334.

libres que no responden a ninguna naturaleza humana, sino a su propia creatividad jurídica cuando ha alcanzado un consenso suficiente. Esta comunidad se constituye como resultado de ese consenso y establece las condiciones rectoras del universo de particulares que incluye: territorio, lengua, organización, etcétera.

Ahora bien, para dar cuenta de este modelo de comprensión de la igualdad como proposición normativa, quiero retomar algunos aspectos de Kant y Hegel, pues en ellos se puede encontrar el sustento del orden regulativo de la igualdad, la igualdad como disposición regulativa. Aspecto que ya estaba anunciado en aquella dicotomía del estado natural y el estado civil, cuando esa dicotomía se extiende a la igualdad: igualdad natural diferente de la igualdad social.

- **La igualdad como razón de la libertad (el contractualismo ilustrado)**

52

Para Kant, el ser humano no carece de naturaleza, pero la suya es una naturaleza informe. Dado que los seres humanos no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo como los animales, ni según un plan globalmente concertado, no es posible advertir una historia de la humanidad conforme a un proyecto común<sup>62</sup>. Según José Luis Villacañas, Kant considera que la naturaleza no exhibe en cada ser humano una estructura determinante e instintiva cerrada, sino un conjunto de disposiciones<sup>63</sup>, de modo que el ser humano es una “estructura abierta, incoherente consigo misma y con los demás seres individuales, que sirve de base material a la voluntad individual”<sup>64</sup>.

Sin embargo, a pesar de que el ser humano no tiene un principio de unidad de su individualidad obtenido por conocimientos innatos o por su instinto animal, la naturaleza dotó al hombre de razón y de voluntad libre, para extraer de sí mismo aquello que ordena

---

<sup>62</sup> Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, p. 102.

<sup>63</sup> Cfr. Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 334.

<sup>64</sup> *Ídem*.

la vida más allá de la estructuración mecánica del mundo animal<sup>65</sup>. Por ello, el humano es entendido como una naturaleza material con la que se construye una naturaleza formal moral mediante el orden exigido por el imperativo de la razón<sup>66</sup>, y es desde esa naturaleza formal o moral que regula u ordena la realidad existente: que se le da un principio de igualdad. En palabras de Pedro Kropotkin,

“Kant creyó descubrir las leyes fundamentales de la moral, no mediante el estudio de la naturaleza humana y la observación de la vida y de los actos humanos, sino por medio del pensamiento abstracto... llegó al convencimiento de que la base de la moral reside en la conciencia del deber. Esta conciencia no obedece a consideraciones de utilidad personal o social ni al sentimiento de benevolencia, sino que constituye una particularidad de la razón humana.”<sup>67</sup>

Desde esa particularidad de la razón humana, la igualdad queda como supuesta para todos aquellos que descubren para sí mismos el imperativo de la razón, que además de ser la ley suprema de conducta, es la verdadera posibilidad de identificar a los demás no como medios de la realización personal, sino como fines:

53

“obra de tal modo que emplees la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin y nunca como un medio: Pues todos los hombres, iguales a nosotros, están dotados de una voluntad libre y racional y no pueden, por lo tanto, servirnos jamás como medio.”<sup>68</sup>

Así, el criterio de identificación de los individuos humanos queda adherido a un mandato o ley de la razón, que toma como criterio absoluto la voluntad libre y racional, y cobra un carácter universal porque “en el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por

---

<sup>65</sup> Cfr. Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, p. 105.

<sup>66</sup> Cfr. Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 325.

<sup>67</sup> Pedro Kropotkin, *Ética, origen y evolución de la moral*, Argonauta, Buenos Aires, 1925, p. 238.

<sup>68</sup> *Ibidem* p. 239.

completo en la especie, más no en el individuo”<sup>69</sup>. Sin embargo, esas disposiciones de carácter racional para determinar la vida humana sólo pueden surgir del antagonismo de la insociable sociabilidad que caracteriza al ser humano, lo cual hace de la libertad un problema de compaginación de individualidades, que hace necesaria la asociación civil, a fin de lograr la máxima libertad bajo leyes exteriores vinculadas a un poder irresistible<sup>70</sup>.

Con lo anteriormente expuesto es posible advertir que para el filósofo que nos ocupa,

"la filosofía práctica quiere establecer un orden natural. Pero no por capricho, sino porque las reglas culturales que sirven de mediación social a las inclinaciones naturales son una paradójica mezcla de orden y desorden. Orden, en tanto que estas reglas, ya de por sí, representan una superación del carácter compulsivo y caótico de la carencia del orden instintivo. Pero desorden en tanto que no tienen comprobada su "composibilidad" interna, su armonía real ni entre sí, ni entre todas las disposiciones y deseos, ni entre todos los hombres."<sup>71</sup>

54 En esa paradoja, Kant admite que no se puede verificar de ninguna manera la naturaleza como predeterminación de la igualdad, ni sacar consecuencias definitivas de su conocimiento (pues la razón no puede reducirse nunca al entendimiento). Pero tampoco se puede negar que la razón aspira a la universalidad de la verdad, y que esa aspiración sugiere el postulado de que la razón se da a sí misma su propio orden de realización, la libertad de constituir realidades en donde las existencias racionales pueden darse ese orden autónomo que da uniformidad a la individualidad. La igualdad sería un postulado, precisamente, el postulado de la humanidad en cada ser humano como un fin en sí mismo y nunca como un medio. Sería la condición de posibilidad, según la razón práctica, para que se pueda construir una sociedad humana.

---

<sup>69</sup> Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, p. 104.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 110.

<sup>71</sup> Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 337 – 338.

El problema de este modo de igualdad es que la disposición regulativa de la conducta como principio de igualdad presupone la libertad y la racionalidad como modo de darse la humanidad en cualquier individuo. Ya Rousseau había advertido la inconsistencia, pero no se preguntó por ella, pues también la asumió como una obviedad: “el hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por eso de ser menos esclavo que los demás”<sup>72</sup>. Evidentemente, la voluntad general que se expresa en el Contrato Social y la asociación civil, se edifican sobre la base de una mirada individual que piensa al ser humano como independiente de las circunstancias en que es recibido en el mundo, o mejor dicho, en la sociedad humana a la que pertenece. Nuevamente se trata de una dicotomía entre el orden postulado necesario para constitución de la sociedad humana y las condiciones reales en que se dan las vidas humanas en las sociedades humanas. Se trata de una dicotomía que moviliza a las sociedades e individuos a buscar realizar lo que se postula, pero cuya verificación se deja a una especie de fe histórica en que las revoluciones lo darán como resultado.

55

Debido a que la voluntad de los otros se expresa en las determinaciones del orden social, económico y político de los lugares concretos en los que se nazca, la libertad como autolegislación en términos del ejercicio de la razón, encuentra limitaciones prácticas e incluso culturales para poder realizarse como idealmente se propone. No es lo mismo ser hijo de un campesino que trabaja las tierras de otro (o incluso sus propias tierras), que la hija de un obrero que trabaja para otro y no podrá disfrutar los bienes que produce, que el hijo de una representante sindical, que la hija de gobernador, pues a cada uno de ellos, la razón que determinará su propia vida, vendrá mediada por las razones de vida de quienes les enseñan a tantear y conocer la disposición regulativa que dota de igualdad a los seres humanos. Por ello, me parece que este planteamiento de igualdad es problemático, no sólo como un asunto de roles sociales y de claves de interpretación cultural, sino que, si la libertad se toma como la capacidad de la razón práctica de darse leyes universales, las posibilidades de vida o la gradualidad del impacto estructural (no tener a la mano recursos

---

<sup>72</sup> Juan Jacobo Rousseau, *El contrato social*, Porrúa, México, 2016 (*Sepan cuantos... Núm. 113*), p. 3.

y servicios para hacer vida independiente), es lo que modula la libertad y con ello, tanto la igualdad como la libertad quedan sujetas al impacto estructural en la vida individual, la falta de libertad que denuncia la desigualdad y viceversa.

Además, Kant no abandona el asunto de la deficiencia humana como dificultad incluso para la manifestación de la igualdad como disposición regulativa, y advierte que

“el hombre es un animal que, cuando vive entre los de su especie, le hace falta un señor. Pues a ciencia cierta abusa de su libertad con respecto a sus semejantes y, aunque como criatura racional desea una ley que le ponga límites a la libertad de todos, su egoísta inclinación animal le induce a exceptuarse a sí mismo a la menor ocasión.”<sup>73</sup>

Así, las disposiciones de la razón reclaman la necesidad de un señor justo por sí mismo, sin que deje de ser señor humano para que ordene a los de su especie. Lo que implica una contradicción respecto de la igualdad, porque asume que de la madera retorcida de la humanidad no se puede tallar un individuo enteramente recto, pero todos los individuos tenderían a buscar la realización de la igualdad que postula la razón. Y ello hace de la igualdad formal un supuesto, una garantía valedera para todos, una posibilidad dada para todos, una certeza incuestionada, que superpone la noción de igualdad a la no-igualdad humana, que en realidad está sostenida por

“la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como su propósito más elevado: un Estado cosmopolita universal en cuyo seno se desplieguen una vez y por todas las disposiciones originarias de la especie humana”.<sup>74</sup>

Por lo anterior, considero que este modelo de igualdad hace de la igualdad formal (el principio regulador de la individualidad), una condición de posibilidad para la satisfacción de ese mismo principio de igualdad, de modo que esa noción queda como superpuesta y

---

<sup>73</sup> Immanuel Kant, *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2016, p. 111.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 121.

confiada a una fe en la historia de la humanidad, que a través de revoluciones llegará al estadio donde cada ser humano será señor de sí mismo y sin embargo, constituirá una sociedad, el estado cosmopolita. Una igualdad que sólo es creíble en la construcción de un orden en el que la libertad de cada existencia racional sea posible, lo cual parece realmente imposible si se siguen pasando los modos en que realmente se da la vida entre las personas.

- **La igualdad como resultado dialéctico entre subjetividades**

De la mano con lo anterior, en la línea de la igualdad como disposición regulativa, la teoría racional del Estado de Hegel juega un papel fundamental para identificar el modo en que la igualdad se traslada de una norma de identificación o unificación del comportamiento individual a la subordinación de un ordenamiento general representado en la figura del Estado. Así, el orden de igualdad se funda en los cuerpos normativos de gobierno que crean los mismos individuos, para que el Estado dé de sí, como forma superior de la realización de lo humano, el criterio para albergar las individualidades que conforman el cuerpo normativo. Ahí la igualdad también tiene el carácter formal que tenía en Kant, pero sólo es comprensible en la reducción de lo individual a lo general a través de la institución estatal, de modo tal que la igualdad queda determinada por el orden legal que la hace posible.

57

Para Hegel, la moral kantiana es meramente formal y abstracta porque se deshace falsamente de la cuestión de los contenidos y da una fórmula vacía donde caben todas las inmoralidades, además de que queda como apartada de los concretos de la conducta humana y no toma en cuenta la contradicción que da ocasión al ejercicio dialéctico<sup>75</sup>. Por ello, Hegel, en palabras de Kropotkin,

“repudió el concepto según el cual las reglas de conducta individual se justifican cuando pueden servir de base para una ley común. Para cada acto, según Hegel, puede encontrarse una tal justificación y aun proclamarla obligatoria. En efecto, no solamente los salvajes elevan a la categoría de deber ciertos actos que repugnan a nuestra conciencia, como el asesinato de niños y la venganza sangrienta, sino [sic]

---

<sup>75</sup> Cfr. Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 440.

que en las sociedades cultas encontramos también cosas inmorales elevadas a ley común, como la pena de muerte, la explotación del trabajo, la desigualdad de clases, etc.”<sup>76</sup>.

Evidentemente esto puede ser una caricatura de la propuesta filosófica de Kant, sin embargo, respecto al modo de proponer la igualdad, reafirma lo problemático de una disposición regulativa que se supone universal por el imperio de la razón, ante individualidades que se comportan de manera diversa y legitiman distintos modos de proceder según el ejercicio práctico de la razón. “Por miopía ilustrada, Kant ha creído que el deber está ontológicamente más allá del ser”<sup>77</sup> y la igualdad entre los seres humanos corre la misma suerte, debido a que queda como una igualdad ideal, universal y abstracta que de acuerdo con la propuesta filosófica de Hegel, habrá de requerir la negación de lo individual para iniciar el ejercicio dialéctico de la configuración del Estado, al cual el individuo habrá de ordenarse y de donde brota la igualdad.

58 Para Hegel no hay separación entre lo que es y lo que debe ser (ese es uno de los problemas que encuentra en Kant), para él, lo racional es real y lo real es racional, de modo que el espíritu objetivo es identidad-en-la-diferencia al nivel de la vida racional. Y en ese juego de contradicción, el Estado moderno o racional unifica los momentos de universalidad y de diferencia debido a que es el fin del movimiento del espíritu y la razón de la vida social<sup>78</sup>. Por la integración dialéctica de lo individual que en el juego de afirmación se niega en la familia (momento universal de unidad diferenciada), que a su vez se niega en la sociedad civil (momento de particularidad), el individuo eleva su autoconsciencia a la autoconsciencia universal de modo que su personalidad queda afirmada (no anulada) como miembro consciente de la totalidad<sup>79</sup>.

El Estado como totalidad orgánica reconcilia el principio de libertad individual a través de la autoconsciencia que convierte el objetivo universal en su propio objetivo. Ahí el carácter

---

<sup>76</sup> Pedro Kropotkin, *Ética, origen y evolución de la moral*, Argonauta, Buenos Aires, 1925, p. 251.

<sup>77</sup> Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 443.

<sup>78</sup> Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía volumen III*, Ariel, Barcelona, 2011, p. VII-164.

<sup>79</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. VII-160 – VII-162.

de universalidad que alberga lo individual es provisto por el espíritu objetivo, de modo que el ejercicio dialéctico de los espíritus racionales, limitados y finitos habrá de desarrollar, en cada momento de la historia, la unidad que se realiza concretamente pero no de forma acabada. Desde esa comprensión, la noción de igualdad como línea de definición y regulación de los individuos queda apoyada en la realización del Estado, que ya no es representación del consenso de voluntades, sino “una totalidad que crea ella misma en sus entrañas las partes de que está compuesta”<sup>80</sup>, la unidad orgánica de un pueblo. De esa manera, la igualdad queda como una suerte de deducción de la realización del espíritu objetivo en la figura del Estado, que sólo podrá realizarse de forma escatológica, debido a que cada concreción del Estado es un momento de la historia.

Con lo anterior, quedamos de nuevo frente al problema de la igualdad como superpuesta idealmente a las determinaciones fácticas de la individualidad, pues la identidad individual viene de la unidad orgánica del Estado. Con tal consideración, no sólo se puede entender la igualdad como superpuesta, sino que además, su realización o verificación queda fuera de las determinaciones concretas de la vida individual, pues al identificar la vida social con la institución del Estado (que es el resultado de la vida racional), todas las disposiciones que ordenen o regulen la igualdad quedan en función de lo que produzca la totalidad orgánica del Estado, sin mirar los efectos en la vida individual. Así, la igualdad es una disposición que no requiere comprobación porque es simplemente lo que es respecto al Estado que la propone, la ley que la permite, y no sabemos si después será otra cosa, pero si lo llega a ser, será porque otro orden legal la hace posible.

Adicionalmente, debido a que el Estado ya no es el resultado del acuerdo social de individuos presuntamente iguales (posición del iusnaturalismo), sino que el individuo (ciudadano) se convierte en el resultado de la Totalidad viva del espíritu del pueblo que es el Estado, la igualdad formal queda completamente subordinada a lo que el Estado disponga. Y si admitimos que sociedad civil no es igual que Estado, porque es tan solo un

---

<sup>80</sup> Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 142.

momento en el desarrollo del espíritu objetivo, nos enfrentamos a la dificultad de que la igualdad no puede ser social, sino que únicamente puede ser conferida por el Estado y en ese sentido, la igualdad sólo puede ser legal o jurídica. Así, la igualdad legítima queda como la facultad de un Estado que aparentemente nace de la desigualdad (porque antes del Estado, la sociedad civil manifiesta la pluralidad de individuos que buscan su propio beneficio y satisfacen sus propias necesidades)<sup>81</sup>, y la igualdad absoluta ya no sólo sería una idea que reclama realidad, sino una realidad que no puede ser dada en el modo concreto de la ley, justamente porque la ley es sumisión concreta de un espíritu que no se realizará concretamente.

### **La ley que surge de la propuesta moderna como garantía de la igualdad reclamada por la razón**

60 Con lo anterior, la igualdad entre la humanidad entendida como disposición normativa del comportamiento individual, queda impuesta por el ejercicio de la razón a través de un precepto universal o por las estructuras sociales. Esta igualdad queda impuesta como una realidad que sostiene a toda individualidad, aunque en la experiencia sensible del mundo no nos lo parezca, pues en los términos expuestos, la igualdad existe y es real aunque lo que veamos, escuchamos, sentimos, indique lo contrario, pues se considera que esas las contradicciones o deficiencias se podrán corregir en la medida en que la ley se aplique o se creen leyes que atiendan la deficiencia. Esa es la fuerza de imposición de obviedad de la igualdad como un principio de unidad que nos viene dado únicamente por la razón (manifiesta en la conducta individual o en la realización del Estado), la igualdad supuesta e incuestionada que sirve para entender sistemas sociales.

En relación con lo anterior, a pesar de que hay un cambio considerable entre el modo de imponer la norma de igualdad entre el iusnaturalismo y el iuspositivismo, en el tránsito del contractualismo a la institución jurídica de los Estados hegelianos, la igualdad se impuso como una obviedad entre otras, pues dicho concepto ha venido acompañado de las

---

<sup>81</sup> Cfr. Frederick Copleston, *Historia de la filosofía volumen III*, Ariel, Barcelona, 2011, p. VII-160.

nociones de libertad y de propiedad privada individual, que presumen compatibilidad en su realización ideal.

“Abstractamente todos tenemos, por ejemplo, derecho a ser considerados iguales, o derecho a la propiedad, la libertad, la vida. Sin embargo, estos derechos encubren las desigualdades concretas, que son inobviables [sic], la diferencia en la posesión de bienes, inevitable, la sumisión a la autoridad o el hecho de deber la vida al Estado en caso de guerra. Si queremos nuestras abstracciones pasamos por encima de lo que es real, ideamos un mundo como debería ser y, lejos de alcanzarlo, ponemos en peligro lo que poseemos.”<sup>82</sup>

61

En esa línea, Pierre Joseph Proudhon también ha expuesto las contradicciones que se presentan cuando la idea de propiedad privada se defiende con apoyo en una idea de igualdad que viene dada por la libertad, pues el ejercicio de la libertad que supuestamente todos tenemos para obtener bienes privados, genera la desigualdad<sup>83</sup>. En tal contradicción se aprecia la insatisfacción de la igualdad formal que razonablemente se superpone a las individualidades, individualidades que son desiguales en sus características, posibilidades, recursos y modos de hacer la vida. Para él, la desigualdad de condiciones es hija de la propiedad, la cual nació por el egoísmo, fue engendrada por el interés privado y desciende en línea recta de la autocracia de la razón<sup>84</sup>. Con ello, toda imposición formal de igualdad deja insatisfecha la realización del presupuesto de igualdad que propone la ley entre los seres humanos, debido a que se vuelve incompatible con el sistema que la propone y la espera de una igualdad futura o siempre posible por la razón, por una razón legislativa y estatal, clausura toda ocasión de problematización.

Así, los pensadores que hacen de la igualdad entre las personas un principio de ley cierran la pregunta por la desigualdad con una respuesta que ya no refiere la igualdad a una naturaleza corrompida o debilitada, sino que, a través del acuerdo de la razón que conduce

---

<sup>82</sup> Victoria Camps (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006, p. 448.

<sup>83</sup> Cfr. Pierre Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad?*, Biblioteca Pensamiento Crítico, Madrid, 2010, p. 101.

<sup>84</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 249.

a la institución social o la garantía de las leyes impuestas por el Estado, propone una igualdad formal, distinta a lo que antes existía. Un acuerdo de razón que dará respuesta suficiente a cualquier dificultad que pueda presentarse en términos de igualdad, porque todo depende de la evolución legislativa y el individuo tiene que confiarse a las instituciones y procedimientos estatales (o crear procedimientos estatales o instituciones, en el caso de las revoluciones) para que se logren esos objetivos de igualdad. De esta manera toda la construcción de lo común ha de comprenderse como construcción estatal y legal, dejando de lado otras formas de construcción social.

62

Ahora bien, en el entendido de que la igualdad propuesta a través de la disposición normativa necesariamente supone alguna condición o aspecto inherente a la estructura humana para establecer el acuerdo, para instituir Estados o garantizar de algún modo lo que se espera para la vida propia y la vida de todo lo que se le parezca o se asemeje, me parece que independientemente de aquello sobre lo que se edifique la ley (naturaleza, razón, Contrato Social, Estado), lo que detenta, confiere y garantiza la noción de igualdad entre los seres humanos bajo el amparo de la ley, es la individualidad socialmente determinada. Una igualdad, que según se entienda el fundamento de la ley, se seguirán una serie de implicaciones de especificidad para caracterizar el modo de darse el abarcamiento de lo común, sin embargo, me parece que lo común entre los diferentes modos de fundar la ley es ese carácter de superposición a lo individual que determina la línea de definición de regulación de la individualidad respecto al todo social, que reclama un apoyo para darle consistencia.

Se trata de un juego de idealidad y realidad que a través de la legalidad o la normatividad intenta fijar la especificidad del carácter de igualdad en la vida social. Y en ese sentido, como narra Franz Kafka, aunque se pensara que todos somos iguales ante la Ley y por ello debería ser accesible siempre y para todos, en realidad no todos tenemos la misma puerta de acceso para reclamar ser atendido por la Ley<sup>85</sup>, lo cual es tan sólo un síntoma del problema profundo. Por la dualidad que comportan realidad e idealidad en la legitimación de lo igual

---

<sup>85</sup> Cfr. Franz Kafka, *El proceso*, Alianza Editorial, Madrid, 2019, pp. 241 - 242.

entre los seres humanos, la Ley puede quedar como irrealizada en el esfuerzo de realización, pero el problema es que se suponga que la ley y el acceso a las instituciones que ella forma ha de resolver toda la cuestión de la construcción de una sociedad que sea verdaderamente igualitaria. Sin embargo, el esfuerzo de los Estados modernos ha proveído disposiciones explícitas no sólo para legitimar lo que es humano más allá de las concreciones que podría encontrar en cada uno de los Estados políticos que comparten la ley como línea de definición de la igualdad.

▪ **La Declaración Universal de los Derechos Humanos como forma jurídica “casi” universal**

En el modelo de igualdad que ha nacido a la luz de las reflexiones modernas, se recibe del Estado la determinación del criterio que alberga a los seres humanos bajo el modo de algo que requiere ser garantizado en la vida de los individuos; el amparo de una vida común que sólo es posible dentro de la organización política. Podemos verlo así, en su forma concreta, en la Declaración Adoptada y proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948, que en sus artículos 1 y 7 expresa, a mi consideración, las concreciones de la noción de igualdad inherente a la condición humana y legitimada por la ley:

“Artículo 1. Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.

...

Artículo 7. Todos son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación.”<sup>86</sup>

---

<sup>86</sup> Declaración Universal de Derechos Humanos Adoptada y proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948. [https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)

Con lo anterior, la definición de la igualdad queda caracterizada por la dignidad y los derechos como aspectos fundamentales y universales de lo que es ser humano, y se asocia con la libertad para postularse como criterio racional para determinar un comportamiento esperado por parte de cualquier individuo racional. En ello podemos apreciar (al modo de la propuesta kantiana) la libertad como condición de posibilidad para poder realizar lo humano, a modo de aspiración propia de todo individuo en el que se pueda suponer esa razón. De esa manera, el postulado de igualdad abre la posibilidad de una convivencia exigible, un modo de ser albergado por un todo que dota de identificación por el presupuesto de una razón y una conciencia que llaman a la fraternidad como deber del individuo.

Además, la igualdad que la ley (como disposición regulativa del comportamiento humano) comporta, reclama protección sin distinción como un recurso a la posible deferencia o discriminación en el trato individual. En tal protección y proposición de la igualdad, pareciera que la igualdad social se especifica en el vínculo del Estado, pues es el Estado el que propone la ley y garantiza su cumplimiento. Con ello la igualdad ya no se apoya únicamente en el vínculo de unión de razón, sino en la institución del Estado, lo que el Estado instituye o legitima; una estructura vinculante instituida que se presenta como único garante al distinguirse como instrumento político protector, respecto de la sociedad civil discriminatoria o incluso respecto de algún Estado que llegara infringir la Declaración Universal. Con la novedad de que la Declaración no se sostiene ya por una entidad con medios legales y materiales para forzar su obediencia, aspecto que definió al Estado moderno y la legislación correspondiente; la igualdad legítima, la que la ley provee a través de la Declaración, no descalifica al Estado como institución formal, sino que intenta modelar al Estado fáctico para ajustarlo al Estado que la misma Declaración propone, es decir, un Estado que sí pueda ser el garante del cumplimiento de los derechos que instituye la Declaración Universal.

No está por demás hacer notar que el asunto de la igualdad entre las personas al interior de cada nación y entre naciones (pretensión de universalidad), permea toda la Declaración de tal modo que la gran mayoría de los artículos inician con formulaciones como “toda

persona”, “nadie”, “todo individuo” o “todo ser humano”. Con tales formulaciones se hace evidente la conceptualización racional artificial que suple la deficiencia de la naturaleza, puesto que según el modelo de Estado que se proponga, se presume que hay una fuente natural o un origen no cuestionable. En ese sentido, Jacques Derrida, aludiendo a Michel de Montaigne, advierte que “nuestro derecho tiene -se dice- ficciones legítimas sobre las que funda la verdad de su justicia”<sup>87</sup>. Debido a que (como ha quedado dicho), la naturaleza no provee de parámetro cierto para la determinación de la Ley, se hace necesario un suplemento de ficción proveído por el derecho histórico o positivo que acredite el fundamento de la disposición regulativa<sup>88</sup> de lo humano.

Desde esa perspectiva, lo propuesto por la Ley queda como un llamado a poner la propia vida para el cumplimiento del deber que la norma establece, pero sin la garantía de que todas las individualidades ni todos los Estados lo acojan así. Y dichos aspectos son evidentes en varias de las consideraciones expresadas en el preámbulo de la Declaración que nos ocupa:

65

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

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

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

---

<sup>87</sup> Jacques Derrida, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 31.

<sup>88</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 30.

Considerando que los pueblos de las Naciones Unidas han reafirmado en la Carta su fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana y en la igualdad de derechos de hombres y mujeres; y se han declarado resueltos a promover el progreso social y a elevar el nivel de vida dentro de un concepto más amplio de la libertad...”<sup>89</sup>.

66 En síntesis, la Declaración se proclama como un ideal común por el que todo pueblo y nación debe esforzarse, para que cualquier persona e institución se inspire, promueva, enseñe, disfrute y se comprometa a realizar los beneficios que en igualdad comporta el derecho expresado en dicho documento. Así, el sustento de la igualdad entre las personas y las naciones (sometidas a tal jurisdicción supuestamente universal) es una concepción común de derechos y libertades que reclaman un comportamiento determinado, el cumplimiento que el compromiso exige, donde el Estado habrá de fungir como árbitro, sometido a un régimen que lo sobrepasa. Y como último aspecto para describir la impronta de la igualdad que proviene de la ley en la comprensión de la noción de igualdad entre las personas, no está por demás retomar lo que ya ha sido expuesto en el apartado anterior: hacer notar que, para la época en que se formula la Declaración, se concibe una distinción entre la sociedad civil y el Estado político, fruto del esquema hegeliano-marxiano que en palabras de Michelangelo Bovero,

“interpreta la realidad de las formaciones sociales modernas sobre la base de la contraposición fundamental entre una esfera social contradictoria y una esfera política en la que las contradicciones sociales se median”<sup>90</sup>.

Tal distinción entre sociedad y Estado en donde el parámetro de igualdad formalizado en la ley positiva (a veces con reminiscencias naturalistas), produce una distinción entre lo privado y lo público que constriñe a la noción de igualdad a la vida política de tal modo que

---

<sup>89</sup> Declaración Universal de Derechos Humanos Adoptada y proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948. [https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)

<sup>90</sup> Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 151.

la igualdad únicamente habrá de subsistir en donde los individuos se subordinen al arbitrio de la ley. De ahí es posible advertir dos consecuencias importantes: la primera, que los objetivos comunes que se pueden determinar en los grupos sociales como fundamento para pensar la igualdad entre los miembros de esos grupos sociales, sin mediación de la vigilancia del Estado, pierden su valor porque la igualdad legítima (con acuerdo a la ley) solo puede darse por la institución estatal; y, la segunda, que la igualdad política produce una cierta incapacidad para que grupos concretos y desiguales vean transformadas sus exigencias de regímenes políticos y estatales en leyes e instituciones donde esa desigualdad no quede ignorada, sino que pueda ser también fuente de derechos y organización social, sin subordinarse a un principio universal que normalice su desigualdad y sin reducir la exigencia a formas sociales que consideran fundamental esa desigualdad para la organización social.

### **Bases para una crítica del concepto de igualdad**

67 Del análisis a los modelos de igualdad anteriormente expuestos, me resulta fundamental resaltar que la definición de igualdad está basada en una idea sobre nuestro conocimiento, donde la identidad de los elementos se define por un ejercicio de formular idealmente lo común en todos ellos, lo que lleva a definir universos a través de ideas, que no necesitan una verificación fáctica, sino que, por el contrario, se han venido comprendiendo como una norma que se impone a las cosas, como su naturaleza genérica o, en la reacción nominalista, como una convención que resulta útil imponer para la convivencia y la comprensión. En otras palabras, la noción de igualdad comporta una especie de superposición sobre lo individual que, cuando se trata de cosas puede ser verdaderamente útil y funcional, pero, cuando se trata de seres humanos, tal superposición resulta ciertamente problemática.

Al respecto, desde esa comprensión básica de lo igual, se ha modelado la filosofía del derecho y de la ley hasta llegar a una dualidad completa entre la vida social fáctica, donde las contradicciones entre los individuos son irremediables, y el orden normativo que se concreta en el Estado y sus leyes. El asunto de la igualdad se convierte en una determinación regulativa con la que se intenta albergar a los individuos humanos, no obstante, es posible

notar que en el esfuerzo de constituir una categoría más universal, la noción de igualdad ha ido cobrando ese carácter de a priori y abstracta que la hace admisible en sociedades donde las desigualdades sociales son un problema evidente; sociedades en las que la igualdad comporta un ideal, un presupuesto y una expectativa que no logra cumplirse a cabalidad y que, en realidad, sólo se supone que se realizará como resultado de la evolución del mismo Estado y de sus leyes, según sus propios procedimientos o los de una comunidad internacional de Estados.

Desde esa perspectiva, la noción de igualdad manifiesta algunas contradicciones y problemas que provocan una suerte de dualidad en la comprensión de la vida en sociedad (dificultades que más bien llevan a la incomprensión), puesto que la facticidad individual de los múltiples modos de darse lo humano, queda “ante la ley” (la normatividad) como separada, como excesiva o inabarcable, mientras que la normatividad queda como no verificable en la facticidad. En ese sentido, lo problemático de la noción de igualdad queda mejor expuesto cuando se pone la mirada en la desigualdad entre las personas, sin embargo, se interpreta rápidamente como una deficiencia respecto de lo que la igualdad exige, y se supone que esta deficiencia se ha de salvar por el desarrollo de las instituciones estatales y la legislación que las rige, sin esperar que la vida social misma, el encuentro de individuos diferentes en ella, pueda dar claves para repensar si el modo estatal y legal es el más adecuado para satisfacer las aspiraciones reales y concretas de la igualdad.

¿No sería más adecuado comprender la igualdad posible entre los seres humanos, reconociendo esa diferencia individual fundamental y proponiendo que son esas individualidades, en su reconocimiento de sus diferencias, las que podrían aspirar a formas concretas de igualdad, no entendiendo sus diferencias como deficiencias, sino precisamente como posibilitantes de esas aspiraciones de igualdad? ¿No podría eso cambiar nuestra comprensión del papel que juegan las leyes en nuestra vida social, sin dicotomías como las que hemos reconocido en la evolución de la filosofía occidental?

## Capítulo 3

### A la igualdad posibilitada desde la desigualdad

Con lo hasta ahora expuesto respecto a las diversas posturas con las que se propone la igualdad entre los seres humanos y la controversia irresoluble entre ellas, conviene recordar que en la noción de igualdad entre las personas se pone de manifiesto una de las pretensiones de universalidad más vigentes de nuestra época. Se trata de una pretensión que se ha mantenido vigente no por puras buenas intenciones, sino porque se recuerdan las trágicas consecuencias y dificultades provocadas por desigualdades sociales como la esclavitud, la discriminación, el asesinato racial, cultural o religioso, la barbarie humana, y los diferentes tipos de mendicidad y sumisión que se han dado a lo largo de la historia, y hasta ahora existen.

69 Sin embargo, me parece que ante la pretensión de una igualdad universal en la vida social y pensando en la no-igualdad de los seres humanos, cabe la pregunta sobre si la afirmación de la igualdad es algo que se puede pensar como esencial o esencialmente en la persona, pues no parece haber una solución desde la pura superposición del concepto de igualdad, como tampoco la hay desde la postulación de una naturaleza humana.

En ese sentido, retomar la controversia expuesta nos conduce a pensar de otro modo las relaciones entre lo esencial o natural y lo que el ser humano propone como idea a la sociedad humana, y la única manera de hacer ese replanteamiento sería volver al análisis de la realidad humana en concreto, tanto en su dimensión social (donde se podría establecer el universo donde se pueden comparar las condiciones de vida de unas personas respecto a otras) y su dimensión individual (que es la que permite analizar las diferencias y evaluar si verdaderamente se está pudiendo lograr esa pretensión de igualdad). Y es por eso que se requiere un análisis riguroso de la realidad humana para identificar el verdadero fundamento de la igualdad y el carácter de la desigualdad en la vida social.

## La estructura del viviente humano

¿Cómo conocer la desigualdad si no se conoce al hombre?<sup>91</sup> es la pregunta con la que Rousseau delinea la puerta de entrada de su Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. Esta pregunta me resulta pertinente para intentar profundizar en el asunto de la igualdad en la vida social, debido a que para poder descifrar el fundamento tanto de la igualdad como de la desigualdad, me parece que es necesario dar cuenta de lo que el hombre es en tanto que viviente humano. Y para ello echaré mano de la antropología de Xavier Zubiri, con la intención de identificar si el análisis de la estructura del viviente humano puede ayudarnos a proponer una nueva respuesta que pueda recuperar los mejores elementos de las propuestas que antes hemos analizado.

En ese sentido, para Xavier Zubiri:

“El hombre es una realidad cuya índole tiene dos aspectos esenciales. Es, en primer lugar, una realidad con caracteres bien determinados. Gracias a ellos la realidad que los posee es humana. Pero estos mismos caracteres plantean otro problema esencial. Es que el hombre es una realidad que esencialmente tiene que ir haciéndose”<sup>92</sup>.

De lo anterior el mismo Zubiri desprende dos interrogantes fundamentales: qué es ser hombre y cómo se es hombre. Desde esa perspectiva, habrá que dar cuenta de cuatro aspectos sobre la realidad humana:

1. La formalidad de realidad como lo que determina esencialmente a la humanidad y la determina con un carácter de absoluta, por tanto, de desigual respecto de cualquier otra persona;
2. Cómo esta formalidad de realidad pide la irrealización de lo real y forja de la propia figura de realidad que implica hacer la propia humanidad en todas sus dimensiones (individual, social e histórica) en una estructura vinculante;

---

<sup>91</sup> Jean – Jaques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Porrúa, México, 2016 (*Sean cuantos... Núm. 113*), p. 133.

<sup>92</sup> Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988, p. 15.

3. Cómo esa forja de la propia figura se da fácticamente desde una condición de menesterosidad-ayuda que se exige constitutivamente (es decir, lo exige la formalidad de realidad como forma propia de la inteligencia), y se resuelve cuando las demás personas ponen el mundo como disponible para la persona en su menesterosidad, dándole maneras de estar y poseer ese mundo (de posibilidades), y;
4. Cómo todas las figuras de realidad personal implican darle figura a esa menesterosidad-ayuda, a esa relación entre la persona y el mundo (que los demás le entregan y que ella apropia con los modos que las demás personas le dan para hacerse una figura propia, mismos modos que ella misma también va entregando a las otras personas), para identificar cómo es que en esa forja de la figura personal, que es a una figura del mundo, hay una oportunidad de hacer igualdad para los desiguales: igualdad como donación de posibilidades.

### **Formalidad de realidad como determinación esencial de la humanidad**

71

Ahora bien, para poder comenzar a describir la estructura del viviente humano, lo primero que hay que tomar en cuenta es el modo en que el ser humano está en los asuntos de su vida, pues siempre que nos encontramos con una persona, nos la encontramos en cosas tan simples como estar comiendo, estar caminando, estar mirando, estar disfrutando, estar sentada, estar conversando... Esto nos dice algo muy básico de la persona: que ser persona es un modo de estar, y conocerla pediría describir ese modo de estar. ¿Cómo está el ser humano en sus cosas? es ahí donde puede entrar el asunto de la formalidad, pues la formalidad es el término que propone Zubiri para hablar de la estructura radical que define un modo de estar y, en el caso del viviente humano, ese modo de estar es la realidad.

En ese sentido, el punto de partida para comprender el modo de ser de la estructura humana está en la forma en que el ser humano está en las cosas o asuntos de la vida, pues lo que distingue al viviente humano del resto de vivientes es que además de sentir el contenido mismo de las cosas (algo propio de cualquier viviente), el ser humano queda abierto a algo más que ese contenido sentido. Para todo viviente humano que las cosas sean reales implica que quedan como independientes del hecho de ser sentidas o no por algún viviente. Por

tanto, el ser humano siente lo otro no solo según lo que le está provocando alguna reacción (química, orgánica, etcétera), como una impresión sensible, sino que en esa impresión siente la apertura a lo que la provoca, a la unidad que rige sobre esa reacción, que posee en propio la capacidad de provocar eso. A esta unidad es a la que llamamos “cosa”, en latín, “*res*”, de donde viene la palabra “realidad” (que querría decir “formalidad de *res*, de cosa”). Por eso Zubiri llama a este modo de quedar lo sentido en el sentir, formalidad de realidad.<sup>93</sup>

En otras palabras, el ser humano está impresivamente en la realidad, lo que quiere decir que la impresión humana está dándose como un modo de estar en las cosas, abierto a lo que están siendo, es decir, como unidad dinámica de lo que en este momento noto de ellas, pero que queda abierta a regir también a lo que pudiese dar a notar en la sensibilidad en otro momento, lugar, circunstancia, etcétera. Así, el sentir humano queda en lo que las cosas están dando a notar en el ámbito que ellas mismas abren, lo que son y lo que pueden ser, y es esa unidad la que expresa el “estar siendo”. Es este “lo que son y lo que pueden ser” lo que constituye un ámbito dinámico donde las cosas están dándose a notar, es decir, algo en donde caen todas las notas que las cosas están siendo (son y pueden ser), un ámbito que las contiene, las pone en respectividad, las hace dar de sí una para las otras y desde ahí dar su propia realidad en toda otra cosa con la que se encuentren, incluida la realidad humana y su sentir. Se trata del ámbito de lo real en donde la apertura dinámica (de lo que las cosas son y pueden ser) desborda su contenido sin que se pierda la unidad que posee todas esas notas actuales y por actualizar.

Con ese punto de partida, conviene ahora volverse al carácter impresivo del sentir y señalar que, en la realidad como ámbito de respectividad de las cosas en cuanto suyas en el que se desarrolla la vida, los seres humanos estamos de un modo material y físico debido a que “la inteligencia humana está en la realidad no comprensivamente, sino impresivamente”<sup>94</sup>, de tal forma que lo que permite al ser humano realizarse en la vida está dado primordialmente en el sentir humano constituyéndose en impresión de realidad. El sentir humano queda,

---

<sup>93</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 33 – 34.

<sup>94</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, p. 35.

así, físicamente abierto a que la realidad dé de sí todo lo que pueda estar siendo. Como explica Juan Pablo Nieva Moreno,

“conocer la realidad y aprehenderla no son dos actos distintos, ya que la realidad se nos da en el mismo saber, el cual es siempre de lo real. De tal manera que ser y saber corresponden mutuamente constituyendo un mismo acto. Por esta razón para el hombre la realidad no es otra cosa que el modo como se le presentan las cosas en el acto mismo de aprehenderlas.”<sup>95</sup>

Desde esa perspectiva, la inteligencia no es una facultad que nos dé acceso a la realidad, sino que se constituye siempre ya en ella, como un “quedar” dinámico que está acogiendo las cosas en su apertura dinámica a lo que pueden ser. La inteligencia queda en la cosa que siente (a modo de co-actualidad) al tiempo que la cosa está dando de sí todo lo que ella ya da manteniendo a la inteligencia retenida en lo que todavía podría dar. De esa manera, el modo en que la realidad queda en la aprehensión humana, opera como fundamento y determinación de lo que las realidades humanas podemos ser para acoger la dinámica riqueza con que se dan las cosas reales, que, a su vez, están constituyendo el ámbito en que la inteligencia queda abierta a toda posible realidad: el mundo. Por esa razón, la inteligencia humana no abandona la realidad, sino que la realidad la constituye como actividad que va dando lugar, en su despliegue, a toda la riqueza de notas que puedan darse y todavía abierta a las que se pudiesen dar.<sup>96</sup> Así, es por el modo de sentir inteligentemente que el viviente humano se encuentra en la realidad, se enfrenta a ella y construye su vida.

Con lo anterior, la realidad es más que el ámbito en el que el viviente humano desarrolla la vida, puesto que la noción de “realidad no designa un objeto, sino la manera como el objeto “queda” en el enfrentamiento humano”<sup>97</sup>. Como se advirtió en el comienzo de este apartado, esa forma de quedar de las cosas para el ser humano tiene la particularidad de afirmar la

---

<sup>95</sup> Juan Pablo Nieva Moreno, “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religión” en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina, XIII, 2 (primavera 2011), p. 41.

<sup>96</sup> Cfr. Pedro Antonio Reyes Linares, Tesis: *La realidad del poder*, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 2005, p. 16.

<sup>97</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, p. 23.

alteridad de lo sentido, de quedar como algo otro y como algo que es “de suyo”. Es decir, que la aprehensión humana no se trata de la adecuación de categorías del entendimiento a las sensaciones o impresiones sensibles como momento primordial, sino que el ser humano, estando en la realidad, se va constituyendo en capacidad de notarla en toda su complejidad (dinámica), acogiendo y encontrando modos de unidad en sus diversas notas, como un momento formalmente otro en su propia intelección, que saca a la intelección de sí y le hace dar algo nuevo: su propio acto constituyente como respuesta a esa complejidad.

Ese carácter de ser constituyentemente respuesta a una realidad que está dándose en lo que es y puede ser, es lo que llamamos carácter personal. Por eso la realidad personal es de suyo suya pues tendrá que dar de sí una realidad propia (la que puede desplegar en su inteligencia y las otras notas que la constituyen) para dar albergue a esa riqueza dinámica de notas que le están impresionando. Se trata de una imposición dinámica que reclama intentar dar formas posibles de intelección, sentimiento, voluntad, formas físico-químicas que orgánicamente puedan acoger y puedan sostenerse en esa realidad en la que está. Es decir, formas posibles de ser persona.

74

Dichas formas de responder a la realidad son creación personal apoyada en la fuerza de lo que se le exige en el sentir, la fuerza de aquello que queda como algo otro por sí mismo. Eso es lo que, por la intelección humana, requiere encargarnos de la realidad de manera propia y única. Y es lo que nos lleva a pensar la desigualdad como una condición primordial, pues cada ser humano tiene que responder a esa exigencia desde su propio sentir, desde su propia estructura (notas), y su respuesta no es algo accidental, sino que es algo que está realizando precisamente su carácter radical, su esencia (como más adelante detallaré).

Al tener en la aprehensión de realidad la afectación de las cosas por lo que son por sí mismas, el ser humano requiere hacerse cargo de la realidad y ha de crear un modo de estar en el ámbito de lo real que queda con un carácter preciso: sugerente. En cada una de las notas que se dan en ese ámbito, la inteligencia queda sugerida de posibilitar la realidad en tal o cual sentido, de tomar tal o cual vía para hacer su realidad en un mundo que pueda dar cabida a lo que lo real que siente está dando de sí. Esto hace de la realidad humana una

estructura abierta e indefinida, no por deficiencia, sino por excedencia de la realidad, puesto que no es que algo le falte al viviente humano para responder a lo real, sino que lo que queda en su sentir queda como apoyo posibilitante e impelente, que le sugiere darse maneras propias de encargarse de lo real, creando desde lo que siente algo suyo, que va más allá de lo que siente: su propia realidad. Así

“la realidad humana es un constructo psico-orgánico organizado, solidario y corpóreo, que en su misma organización, solidaridad y corporeidad es un constructo abierto. El hombre se enfrenta con las cosas como realidades, esto es, animal de realidades porque es estructuralmente una sustantividad abierta.”<sup>98</sup>

75 Expuesto lo anterior, conviene señalar que la sustantividad es la forma en que Zubiri denomina al sistema de notas que dan suficiencia en el orden de constitución a cualquier cosa, en palabras más técnicas, la unidad coherencial de notas constitucionales propias de cualquier sistema. Y es aquí donde se ubica la diferencia del viviente humano respecto del resto de vivientes, debido a que la suficiencia constitucional propia del sentir estímulo se resuelve en el dinamismo enclasado, mientras que en el ser humano sólo puede resolverse por la auto-creación de su propio modo de sustantividad, razón por la que el viviente humano requiere buscar cómo hacer suficiente en cada ocasión de su sentir, la unidad coherencial de notas que lo constituyen. Se trata de una búsqueda que se realiza con aspecto de absoluto, es decir, “suelto” en las determinaciones de su sentir para dar de sí una realidad propiamente suya y no una mera respuesta. Por eso decimos que la sustantividad que es el viviente humano, es ella misma propia frente a toda realidad. Este carácter de absoluto se va definiendo en todo momento del sentir, en cada una de las notas (físicas y psíquicas) que lo constituyen, y a eso llama Zubiri el modo de realidad propiamente personal.

Ahora bien, en ese carácter de sustantividad abierta y llamada a darse suficiencia, las notas tienen la función de constituir al viviente humano “tal” como es y en su manera de “ser de suyo”, su realidad humana o persona, y su modo de serlo, su personalidad. Pues es en el carácter de la realidad que el viviente humano, en tanto que estructura abierta a la realidad

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 65.

y a su propia realidad, se va comportando, se va realizando. Lo cual implica una apertura no únicamente de la acción humana, sino algo más radical, la apertura de su sustantividad que le exige hacerse cargo de la realidad en la que está, la realidad que es. Se trata pues de lo más radical o esencial del ser humano, el irse haciendo en realidad, el encargarse de esa realidad que entiende sentientemente y a la que responde sin elenco determinado de respuestas, el carácter de *autós* que es constitutivo de la estructura del viviente humano llamado a hacerse en la realidad.

Específicamente ese carácter de *autós* para Zubiri consiste en pertenecerse por la estructura coherencial de notas, lo cual es propio de todo viviente, ser suyo, tener en propio sus notas. Sin embargo, lo que ocurre con el viviente humano es que además de ser suyo por aquello que le constituye, aquello que lo hace ser viviente, se pertenece a sí mismo por su carácter mismo de realidad, por el modo que da a su forma de realidad, por el modo propio de hacer la vida. Por tener determinadas notas y determinadas propiedades especialmente, la inteligencia (y conexas con ella el sentimiento y la voluntad), el viviente humano está instaurado en el “de suyo” que es la realidad y de una manera que le es propia porque da de sí su propia realidad. Dicho de otra forma, el viviente humano es parte del mundo, pero replegado a su propia realidad. Se pertenece a sí mismo como realidad, es persona.<sup>99</sup> De ello se sigue que cada persona, por serlo, se afirma en la realidad frente a otras realidades desde un modo de ser preciso, desde el Yo, que es precisamente, el ser de la realidad personal. Este acto por el que el viviente humano se afirma a sí mismo como realidad personal frente a toda realidad, es posible porque el hombre es ya real.<sup>100</sup> Y desde esa perspectiva, el Yo no es una unidad estática sino precisamente el modo como está siendo la realidad humana, la forma como dinámicamente se está constituyendo.

El Yo es el modo en que queda la realidad humana como ámbito en que están todas las notas que ya es y las que puede ser. Por eso, el Yo (como ámbito de realidad) es el apoyo del

---

<sup>99</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente* \**Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, pp. 212 y 213.

<sup>100</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, pp. 7-9.

yo que está aquí y ahora en relación con otras cosas y personas y que está dando de sí otro yo (otro modo de ser yo) en/por esos encuentros. Adicionalmente, para el mismo Zubiri, desde ese carácter de ultimidad de lo real que caracteriza el *autós* del viviente humano, lo que se dice cuando se afirma que el ser humano lo que hace durante toda su vida es vivir, lo que se dice es que no hace otra cosa más que poseerse a sí mismo y lo que el viviente humano es como estructura abierta por su modo de inteligir, es lo radical de la vida. Por ello, no es verdad que estemos primariamente en la realidad por la vida, porque la vida “es un modo de auto-poseción, esto es, ser en realidad y sentirse un *autós*”<sup>101</sup>, sino que estamos en la vida por lo que la hace posible, por la esencia de la estructura humana que es ese sistema activo y dinámico que da de sí una realidad que refluye sobre lo que ya se ha dado de ella, se apoya en eso ya dado, y vuelve a dar de sí su propia realidad innovada:

“No es verdad que estemos en la realidad por la vida en tanto que vida, sino que estamos en la realidad precisamente porque es propia y formalmente esencias abiertas, por eso estamos en la realidad. Y es justamente el estar en la realidad lo que nos fuerza a vivir como vivimos. Estamos en la realidad *qua* esencia abierta. Y por ser esencia es por lo que somos *autós* y vivientes”.<sup>102</sup>

Es importante resaltar que para Zubiri la esencia no es el correlato de una definición, sino que es entendida como el principio estructural de la sustantividad y, para el caso del ser humano, su realidad sustantiva (el sistema de notas necesarias y suficientes que lo hacen ser quien es) tiene ese carácter de apertura radical por la formalidad de realidad, por el modo en que las cosas quedan en su intelección exigida de dar de sí de alguna forma de ser su propia realidad que pueda dar lugar a esas cosas que entiende como formalmente otras<sup>103</sup>. Por ello, la apertura de la realidad es lo que cobra el carácter de esencial en la estructura del viviente humano, y esa apertura pone al ser humano en una situación radical de inconclusión, no solo frente a los estímulos de las cosas, sino también ante su propia

<sup>101</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia sentiente \*Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984, p. 211.

<sup>102</sup> Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005, p. 89.

<sup>103</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988, p. 22.

realización. Por eso ser humano consiste en que esa realidad, mientras vive, está dándose a sí misma su propio modo de ser real.

En otras palabras, es la inconclusión de lo que el viviente humano es en la realidad lo que esencialmente le reclama ser por él mismo, es decir, darse una realidad propia desde la realidad en que ya está y con las cosas que hay en esa realidad. Es el irse haciendo lo que caracteriza constitutivamente la estructura humana, y por ello es que el modo suyo de ser de suyo suyo, radicaliza ese carácter de *autós* que es ese necesario modo de proceder realizando-se, auto-configurándose, no por voluntarismo, sino por la radicalidad de la estructura que le constituye. Y es ese mismo carácter el que hace positivamente posible la multiplicidad de figuraciones de la realidad y el modelamiento de las relaciones entre los vivientes humanos, que resulta en una posibilidad indefinidamente abierta a formas diversas de ser persona. Por ello la hemos tomado como fundamento de una desigualdad de raíz en la realidad humana, pero que está fundada en una forma de realidad personal que es propia de toda sustantividad que sienta las cosas reales en tanto reales.

78

### **La determinación humana como pluralizante: las dimensiones del ser humano**

Expuesto el carácter radical de la estructura humana en tanto que abierta, indeterminada e indefinida, que puede ser fundamento para la desigualdad entre los hombres, conviene ahora tratar cómo es que se hace posible esa diversidad de personas, es decir, cómo la sustantividad humana incluye ese elemento pluralizante que hace posible que haya diferentes individuos personales, que realizan en modos diversos su personalidad pero en una misma forma de realidad personal. Esto es así porque la esencia humana en tanto que sistema determinante, es también un sistema pluralizante que incluye la multiplicación de esa esencia en diversos individuos por reproducción sexual en que transmite en esquema fundamental el elenco de notas básicas y suficientes para dar realidad a otro ser humano. A este esquema fundamental es al que Zubiri llama *phylum*, como principio vinculante de toda esa pluralidad que resulta de la transmisión.

Al respecto, el *phylum* como momento físico, intrínseco como esquema de replicación de los seres humanos (reproducción filética), caracteriza la estructura humana como especie

biológica. Es una condición pluralizante en la esencia de la realidad humana que diversifica o pluraliza dicha realidad en distintos individuos que proceden de otros individuos por reproducción biológica. Se trata de una transmisión del material genético que está caracterizado por tres aspectos: primero, que cada animal replicado es otra persona, otra realidad que se puede afirmar a sí misma como realidad por su estructura; segundo, que cada viviente humano por su esquema está vertido desde sí mismo hacia los demás; y por último, cada estructura humana está afectada esquemáticamente por los otros que están refluyendo, a una, sobre su propia realidad individual y sobre todas las otras realidades en vínculo específico. Y desde esta refluencia del esquema genético brotan tres dimensiones o aspectos de co-determinación del ser humano.<sup>104</sup>

Dicha refluencia esquemática de los otros vivientes humanos sobre mi realidad, permite que lo que los miembros del *phylum* humano transmiten genéticamente sea una versión de unas realidades a otras, por su vínculo filético, que en cada una de ellas se constituye en “diversión”, ese carácter por el que cada una queda en versión a las demás. Ese es el principio fundamental de la diversidad humana. Lo que genéticamente se transmite con el *phylum* pone a cada individuo humano en situación de responder a lo real en tanto que real, por tanto, a tener que dar una respuesta suya, absoluta (forjarse su propia figura de realidad), pero también está, cada individuo, en co-determinación con todas las personas en el mismo ámbito de respectividad (mundo). Ahí es donde tiene que dar esa respuesta y por ese momento de absoluto es que son radicalmente diferentes cada uno de los vivientes humanos. Y en esa radical diferencia es que se sitúa la desigualdad como originaria, no a causa de una característica estática en la esencia, sino por este modo peculiar de la esencia humana que se da como absoluta, única, pero filéticamente, es decir, requerida de hacerse cargo de la realidad en modo absoluto, pero de una realidad que está co-determinada por los modos en que las otras realidades humanas se hacen cargo de la realidad. Es este carácter de absoluto en co-determinación el que caracteriza la diversidad humana, frente a lo que

---

<sup>104</sup> Cfr. Juan Pablo Nieva Moreno, “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación” en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina, XIII, 2 (primavera 2011), p. 55.

podría suceder en el caso de otros animales con diversidad meramente numérica en la misma especie.

Al respecto, cabe resaltar que los diversos son realmente diferentes dentro de la misma versión debido a que se trata de una distinta realización del carácter específico en un individuo concreto, no tiene que ver meramente con cualidades o características, sino, por su momento de realidad, de un modo propio de esa persona en concreto de dar de sí su propia realidad. Cada uno de los individuos humanos no se realiza por lo que está determinado como ámbito de posibilidades solo para toda la especie (que es lo que Zubiri llama un dinamismo enclasado), sino que, por el carácter de realidad que rige su sentir, tiene que irse haciendo cargo de la realidad, dando una forma propia de ser quien es en ella. Esto es a lo que Zubiri denomina dimensión individual y permite que cada hombre sea “cada-cual”, un yo en co-determinación respecto de un tú y de un él: un modo de ser Yo, absoluto, pero diversamente.<sup>105</sup> Propiamente,

80 “Este momento de realidad es esencial; sin él no habría diversidad humana de una manera expresa y formal. El hombre es “de suyo” un animal diverso en el sentido de que perteneciendo a una misma especie sin embargo constituye por un momento de realidad otra “realidad”, pero dentro de la misma especie de realidad”.<sup>106</sup>

Es por ello que (como se ha dicho antes), la diversidad queda colocada en el ámbito de la realidad pluralizante en que consiste la esencia humana por su momento filético, lo cual implica que el viviente humano es diverso en el ámbito de realización humana que nos es común y que tenemos para apropiarnos como común, es decir, dar un modo personal individual diverso de estar en lo común. Cuando hablamos de la desigualdad como un carácter primordial, tenemos que entenderla como diversidad. Esta diversidad refluye en cada una de las realidades personales en un modo absoluto y único de hacerse persona: la desigualdad en sentido originario es así unicidad de cada realidad personal, y atendiendo a

---

<sup>105</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988, pp. 62 - 64

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 63.

ella, es que se pueden buscar, idear, diseñar o construir mundos en donde los diversos puedan darse y recibir capacidades de realización que doten carácter de igualdad, es decir, donde todas las personas, con su no-igualdad, cada cual con su diversidad, puedan ser personas. Y es así porque dicha no-igualdad no es en absoluto, como suelta y sin comunicación con las cosas o personas, sino que siempre es un carácter de realización (la unicidad) que está ya en la realidad, en las cosas en tanto reales.

Es desde ahí que se puede decir que los únicos son desiguales unos respecto de otros; únicamente porque están en el mismo ámbito de realidad, si no, solo podríamos decir que cada uno es único, pero no se podría hablar de igualdad o desigualdad. Es ese ámbito común de realización el que permite que haya un apoyo físico para poder plantear el problema de qué igualdad y qué desigualdad son las que los seres humanos queremos constituir entre nuestras realidades originariamente diversas. Hay que hacer notar que ambas se constituyen a una, al constituir una igualdad como proyecto en el ámbito donde se realizan los diversos, se constituye también una desigualdad como proyecto, y en tanto proyectos, ambos pueden ser intelectivamente apropiados y volitivamente queridos. Puedo querer una igualdad y querer una desigualdad como realización del ámbito común en que somos diversos.

81

Este carácter de realidad común en que las personas se realizan diversamente, nos lleva a la segunda dimensión que Zubiri plantea: la dimensión social, misma que está enraizada en ese doble carácter de absoluto (por el que la persona tiene que dar una respuesta suya) y relativo (apoyada en el ámbito de respectividad donde se co-determina, con todas las cosas por ser reales, pero con otras personas, porque está vertida filéticamente a ellas). Se trata, pues, de un carácter estructural que determina una realidad sustantiva donde el yo y el tú, y el él, ella, ellos (también esa dimensión impersonal y no intersubjetiva), no sólo se diversifican, sino que se co-determinan<sup>107</sup>. De esa manera, la dimensión social es aquella “por la que cada hombre está estructural y esquemáticamente vertido en comunidad a los

---

<sup>107</sup> Cfr. *Ibidem* 66 y 67.

demás según una habitud de alteridad personal, lo cual puede darse de dos maneras: sea en forma de sociedad (convivencia impersonal), sea en forma de comunión”<sup>108</sup>.

De esa habitud de alteridad en tanto que forma de hacerse con los otros diversos y co-determinantes, se entiende una tercera dimensión que es histórica, entendiendo por historia la entrega o transmisión de formas de estar posiblemente en la realidad como realidad. En tal dimensión hay un doble movimiento, uno de transmisión genética, que implica la transmisión del esquema filético en que toda persona puede realizar su propia forma de realidad, y otro de entrega de tradición, es decir, de formas de realidad en que la persona puede realizar su propia realidad. Zubiri dice que la tradición tiene un momento formal de realidad porque se trata de entregar posibilidades pero enraizadas en formas concretas de realidad en donde se da a la persona capacidad para estarse realizando. Esta tradición es constitutiva de la realidad humana (constituyente), está fundada en la forma de realidad que se ha recibido de los progenitores (continuante) y continúa entregando a los descendientes formas de realidad (progrediente).<sup>109</sup>

82

▪ **La habitud de alteridad como estructura vinculante de la forja personal**

Ahora bien, una vez expuesta la forma en que la sustantividad humana se pluraliza de modo que hace posible que haya diferentes individuos personales (modos diversos de personalidad en una misma forma de realidad personal), conviene explicar ahora las dimensiones que tienen que ver con la realización del Yo como vertido a otras realidades y como entregando su propia realidad para posibilitar formas de realidad personal distintas a la suya, es decir, las dimensiones social e histórica del ser humano. De acuerdo con la propuesta de Zubiri, “la convivencia con los demás en tanto que realidades es lo que constituye la sociedad humana en el sentido más amplio, pero más radical”<sup>110</sup>, pues la sociedad no es el resultado de la agrupación de personas por intencionalidad, convencionalidad, territorialidad o por aspectos de consanguineidad, sino que lo social está

---

<sup>108</sup> Juan Pablo Nieva Moreno, “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación” en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina, XIII, 2 (primavera 2011), p. 55.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 55 y 56.

<sup>110</sup> Antonio Ferraz Fayos, *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995, p. 188.

caracterizado por el modo de quedar efectivamente ante lo humano como realidad por “una convivencia fundada expresa y formalmente en la realidad”<sup>111</sup>. Por las hábitos que son el modo en que quedan los modos de realización personal como medio en que las notas constitutivas de las realidades personales están realizándose, se va determinando el sistema de convivencia que caracteriza lo social. Así, hay hábitos intelectivos, volitivos, sentimentales, orgánicas que funcionan en co-determinación constituyendo al ámbito de realización en una figura concreta de apoyo, es decir, como medio concreto de apoyo, un medio concreto de realización.

Para Xavier Zubiri, a diferencia de las otras sociedades animales que son específicas y determinadas por el enclasmamiento de los vivientes que las configuran, la sociedad humana tiene un carácter inespecífico y abierto debido a que, al igual que la propia realidad de cada ser humano, está constitutivamente abierta<sup>112</sup>, a causa de su inespecificidad, la sociedad humana es la unidad real concreta de la versión de realidades personales humanas en tanto se va determinando según los vivientes humanos se van dando modos de encargarse de la vida personal (que está siempre en intervención o co-determinación) y del vínculo con otros. Tanto con los otros presentes como con lo que otras realidades personales han dejado como obra en el mundo en que se apoya la realización personal actual.

Así, la sociedad humana es la unidad de hábitos que constituyen el fondo de apoyo de realización de la estructura psico-orgánica del viviente humano, la cual, como ha quedado dicho, es abierta a la realidad en su carácter de unidad coherencial de notas, por el modo en que las cosas quedan en su aprehensión. La persona tiene que dar de sí su propia forma de ser realmente persona, pero apoyada en una sociedad concreta que está figurada por los modos que otras realidades personales van dejando en ella. A esta forma de constituirse en medio de apoyo para la realización personal, Zubiri la considera como la intervención de los otros en cada realización personal en su sentido más radical. Incluso las intervenciones

---

<sup>111</sup> Xavier Zubiri, *Tres Dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006, p. 39.

<sup>112</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, p. 252.

puntuales de una persona sobre otra quedan y se hacen concretamente posibles según el modo de este sistema de hábitos que es la sociedad.

Para Zubiri, la estructura del nexo social que viene dado por la intervención real y física de los otros en la vida personal, que la hacen posible, la hacen viable, configura hábitos con los que se fijan modos de hacerse con la alteridad radical de la realidad. Con ello, conviene advertir que “lo primero que hay en el haber es una mentalidad, sea en forma puramente intelectual, sea en el sentido más amplio del vocablo como un modo de vivir que conlleva y denuncia un modo de entender la vida”<sup>13</sup>. Por ello, el mundo necesario para la vida viene dado por las consideraciones de valor o importancia que se van configurando en la mentalidad social, la cual es conocida por los modos de proceder o hábitos que como ha quedado dicho, vienen determinados precisamente por el modo en que se es afectado por los demás.

84

La estructura vinculante que llamamos sociedad se realiza entonces radicalmente como sistema de hábitos y por eso Zubiri considera que es en principio impersonal, en el sentido de que no se trata de las acciones concretas de una persona respecto de otra, sino del modo en que se va determinando un medio donde se apoya toda acción posible. En ese ámbito de respectividad que es la sociedad, toda persona resulta para las demás simplemente otra. Sin embargo, resulta también fundamental para la realización de la persona humana, las acciones directas de otras personas que reconocen su carácter absoluto, es decir, la versión de las personas a las otras personas pero no en tanto otras, sino en tanto personas (un tú o un él/ella, un nosotros, ustedes o ellos/ellas personalmente nombrados y recibidos como tales). A este tipo de versión lo llama Zubiri comunión personal. Toda acción de comunión personal está apoyada en la sociedad, pero no queda determinada por lo que la sociedad es como sistema de hábitos pues, en la comunión, las personas entienden a las otras personas como fuentes ellas mismas de realidad: cada persona capta a la otra persona no meramente como apoyo de su realización, sino como una realidad en propio, que se recibe y se acoge en su unicidad, y no meramente como otra en la

---

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 264.

convivencia en que yo también me sostengo. Las formas de recibir y acoger en comunión personal quedan también determinando formas posibles de apoyarse en el medio social, que modifican a ese mismo medio, introduciendo innovaciones en ese sistema de hábitos que, por decirlo así, “aprende” mejores maneras de sostener la realización de la convivencia social y la comunión personal que sigue innovando esa convivencia.

En concreto, para Zubiri, las dimensiones de comunidad y comunión no van nunca separadas, físicamente no pueden estarlo, pues una se apoya en la otra, pero también la determina introduciendo nuevas figuras de convivencia en la sociedad. La diferencia entre ambas reposa en que mientras en la socialidad lo que hay es una colectividad caracterizada por la relación donde cada quien es “otros como yo”, en la comunión lo que hay es un nosotros donde la realidad personal es una “otra que yo”, propiamente un tú/él/ella, y la realización del yo ha de hacerse cargo de esa otredad única con la que se encuentra. Sin embargo, ambas se apoyan en la funcionalidad de la unidad radical de realidad en versión que vincula a los seres humanos.<sup>114</sup> En ese sentido, la socialidad es el enfrentamiento de esa unidad radical que permite desarrollar modos de habérselas con las cosas, y especialmente con los otros, los otros como yo y los otros que yo en la realidad, de modo que

“la sociedad humana es la hábitud de alteridad con los demás hombres en tanto que individuos personales pero en forma de mera alteridad. [Y] Sólo en tanto que animal de realidades el hombre puede y tiene que tener una hábitud de alteridad, y por eso el hombre es en esta dimensión constitutiva y físicamente un animal social.”<sup>115</sup>

Por ello, cada viviente humano queda vinculado física y realmente al haber humano como modo de enfrentarse a la realidad, y el haber humano cobra frente al viviente humano, un carácter de poder que como tal ejerce presión. De esa manera, es el haber lo primero que el viviente humano recibe de los demás: el vínculo al haber humano que los otros han dejado y están constituyendo como medio para su realización. En ese vínculo se expresan modos de pensar, entender, querer, sentir y actuar en la vida, modos sentimentales y modos de

---

<sup>114</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 274.

<sup>115</sup> *Ídem*.

bio-organización, entre otros, que quedan (se entregan) como formas posibles de hacerse en la vida, pues se trata efectivamente de una vinculación que deja al hombre con un haber compartido y en una funcionalidad colectiva y personal que lo conduce a ser un cada cual más o menos compenetrado con los demás. Así, la estructura física del vínculo radical reposa en la funcionalidad social que consiste en el estar afectado en mi realidad por el otro en tanto que otro, y esos otros vivientes humanos en tanto que alteridad meramente plural respecto al *phylum* compartido, son comunidad.<sup>116</sup> Y es en esa comunidad que se figura la propia realidad. En ese sentido, conviene aclarar que para el mismo Zubiri,

“no hay vida social. La vida la tienen cada uno de los hombres que están en sociedad. Lo único que hay son las vidas de cada cual socialmente tomadas. La vida es autodefinición de cada uno en autoposesión; por consiguiente, el problema es el de considerar cómo se posee efectivamente cada cual por razón de la sociedad en que está conviviendo.”<sup>117</sup>

86 Así, la habitud de alteridad se expresa en las diversas habitudes con las que el viviente humano se va autoposeyendo (forjando su propia figura de ser persona). Son estas habitudes su apoyo para atender el ámbito excesivo que es la realidad en cada persona y que requiere la apropiación que implica la forja de maneras posibles para apropiarse de la realidad en la que está, incluida la suya, su cuerpo, su dinamismo físico-químico, su dinamismo psíquico, sus acciones. Son esas maneras las que la persona tiene que encontrar para darse posibilidad de hacerse cargo de la realidad: una serie de aspectos físicos y reales que estructuran el vínculo de la convivencia en sociedad, en la cual el nexo formal es una *hexis*, un hábito o habitud, una manera de darse en la propia realidad a la alteridad en tanto que real<sup>118</sup>. Son los modos que en la persona quedan, los que le resultan en fundamento para buscar y encontrar los modos propios, es decir, forjar su propia realidad apoyada en el sistema de habitudes sociales, y para apropiarse de lo real se actualizan orgánica y solidariamente, y a esa manera de actualización de la persona en el mundo es a lo que

---

<sup>116</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 264 – 272.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 302.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 259.

llamamos cuerpo. El cuerpo expresa así el modo propio en que la persona concreta está dando de sí apoyada, posibilitada e impelida (presionada) por el sistema de hábitos que es la sociedad.

Pero puede haber momentos en la realidad concreta en que no encuentre las posibilidades de hacerse cargo de la realidad y se actualiza en impotencia, imposibilitada de hacer su propia vida. Esta impotencia o imposibilitación está fundada en el carácter de realidad de las cosas que siente, que le exige dar con formas propias y la pone en riesgo siempre de no encontrarlas, de quedarse en impotencia en ellas. A esa condición de impotencia que puede darse por el carácter de realidad con que enfrenta las cosas que siente, cuando se realiza efectivamente en la persona (cuando efectivamente no encuentra esas maneras), Zubiri la llama menesterosidad y el momento característico en que esto se presenta es precisamente el del nacimiento, cuando la persona se hace presente en el mundo por primera vez. En otras palabras, en el nacimiento la persona se hace presente sin ninguna manera propia de enfrentar las cosas de ese mundo, pues ninguna de ellas le da alguna manera de ser persona en automático, sino que en todas se abre el ámbito de irrealidad que exige a la persona hacerse una figura propia para enfrentar la realidad que se le impone y probar esa figura dejando que la misma realidad sea quien la verifique. Para cumplir con esa exigencia, la persona requiere de un medio concreto de formas posibles para iniciar la figuración, para buscar la figura que pudiese realizar, y ese medio no lo tiene sino como recibido de lo que las otras personas están dándole como accesible para ella. Cuando no se da esa accesibilidad, la persona se encuentra en situación de menesterosidad y, de persistir en esa situación, simplemente queda en impotencia para realizar su propia realidad viviente y muere.

Debido a que no tiene las posibilidades de apropiación a la mano, se advierte en el viviente humano un carácter de menesterosidad que requiere la intervención de los otros:

“El niño, como otros animales se encuentra primariamente vertido a algo, que es madre o hace sus veces, de donde el animal humano va a cobrar su nutrición y en lo que va a encontrar su amparo... Aquí está inscrito el fenómeno radical del encuentro

con los demás. Su propia actividad lo lleva a buscarlos, pero encontrarlos depende de que los demás acudan, que se introduzcan en su vida. El encuentro no viene de uno mismo, viene de los demás.”<sup>119</sup>

Aquí es muy importante esto: son los demás los que vienen, los que atienden, los que se ponen delante, se adelantan. No es que uno mismo acuda a los otros, sino que en realidad el encuentro viene de los demás<sup>120</sup>, de tal modo que podríamos decir que a los otros no los buscamos, sino que ellos nos habían encontrado primero, estábamos ya intervenidos por su realidad. Con ello, el requerimiento vital de cada ser humano por ayuda depende de que los demás se acerquen y le acerquen las posibilidades en el mundo para facilitar que puedan encargarse de sí mismos, hacer su propia respuesta, hacer su propia vida. Si los demás no intervienen o se acercan, si los otros no acuden o no responden, tampoco se le acercan al ser humano los modos para hacer la propia respuesta.

Al respecto, Zubiri describe, que

88

“el niño se encuentra entreverado con los demás, pero son los demás los que se introducen en la vida del niño, y no en tanto que personas. Intervienen otorgando al niño unos modos humanos, un modo humano con que se va plasmando y configuran la vida del niño y el carácter de su *héxis*. Aquello a lo que primariamente está vinculado el hombre, aquello en que primariamente consiste su *héxis*, es algo que recae no sobre los demás hombres sino sobre el haber humano.”<sup>121</sup>

Por ello, en la versión que es propia de la estructura humana, se van modalizando las hábitos con las que se va haciendo el ser humano, en esas hábitos vamos realizando la vida con la intervención de otros; vamos recibiendo lo necesario para la vida, las hábitos de lo humano que no se hacen una vez y para siempre, sino que se van haciendo en la realidad.

---

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>120</sup> *Cfr. Ídem*.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 261.

De lo anterior podemos desprender que en la modalización de la habitud en aras de intervenir como respuesta a lo necesario para forjar la propia figura, el ser humano comparte o comunica los modos de habérselas con las cosas de acuerdo a sus circunstancias y a su entorno, de esa manera, la forja o modalización de hábitos se realiza con lo que se puede, debido a que “el hombre, en definitiva, se encuentra vinculado a todo un sistema de cosas físicas; y estas cosas físicas en tanto que el hombre está vinculado a ellas por lo que tiene de humano, son las cosas que formalmente constituyen su morada”<sup>122</sup>. Así, el viviente humano no sólo por el lugar en el que nace y la familia a la que pertenece caracteriza su morada, sino que es el sistema de hábitos que caracterizan la sociedad en la que su familia ha vivido y él está viviendo, lo que determina lo humano a lo que está vinculado.

Dicha intervención, cuando se da, implica la entrega de modos de estar en la realidad literalmente poniendo a la persona en una situación de realización prácticamente hecha, casi automática: poner en el regazo propio al niño para que pueda dormir, acercarlo a una fuente de leche materna, aprovechando un acto reflejo de succión que el niño humano da en automático, ponerlo en posición apropiada para que pueda respirar, ponerle prendas para cubrir su cuerpo, llevarlo a una casa, en una localidad, colocarlo en un lugar de reposo, dejarlo dormir, etcétera. Después se tiene que ir quitando ese automatismo y abrirle posibilidades de búsqueda, de auto-determinación, de fomentar ese carácter absoluto que no elimina la menesterosidad sino que la va modulando entre lo que resuelve por la ayuda de otros y lo que ella misma da de sí, que también puede ayudar a otras personas. Así, conviene resaltar que todo viviente humano ha de hacerse su propia vida, ha de hacerse cargo de su propia existencia exigido por esa condición de menesterosidad mencionada con anterioridad. Tal exigencia es constitutiva del ser humano porque surge de la formalidad de realidad como firma propia de la inteligencia, y se resuelve, en un modo básico, cuando las demás personas ponen el mundo como disponible para el viviente humano, dándole maneras de estar y poseerse ese mundo.

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 255.

Por eso, el nacimiento humano no es meramente un proceso fisiológico, sino una colocación de la persona humana entre las cosas y con los otros vivientes humanos, pero no en un sistema ya apropiado sino urgido de apropiarlo de alguna manera. Esta apropiación urgente es la que convierte al nacimiento en la situación paradigmática de menesterosidad, donde ya están otras personas que responden a la nueva persona dotándola de un ámbito de realidad modelado de tal manera que sí le sea, y cada vez más, posible responder a la urgencia. Ese modelamiento consiste en el sistema de hábitos que facilita la acogida de una nueva persona y su realización. De esta manera, la responsabilidad de los otros por la realidad de la nueva persona no se resuelve solo por las acciones individuales respecto de ella, que también son necesarias, sino porque haya un sistema social que apoye esa realización de acciones y permita que la nueva persona sea recibida con suficiente capacidad para iniciar y proseguir su realización personal. Una situación de menesterosidad que los otros se adelantan a resolver no solo por una atención directa, sino porque el mundo ya está forjado por esas hábitos en tanto que figuras posibilitantes, que le hacen poder estar en el mundo.

Lo anterior es así porque el estar en el mundo, el mero hecho de nacer es ya una colocación en el mundo desde otra persona, es que ella me ponga en el mundo, su mundo, de una manera propia para mí; inclusive tenerme en su útero, en su cuerpo, luego, en su casa, en su sociedad, en su cultura, etcétera. No es que ella tenga que pensar en eso (no en la mayoría de los casos), sino que ella se encuentra con mi realidad en medio de esas estructuras de ayuda y atención a la menesterosidad de una persona humana cualquiera (en tanto otra), que permiten que ella actúe de esa manera. Y es que la necesidad de ayuda y atención no se da únicamente en el nacimiento, pues no es únicamente que el viviente humano necesite de otros en momentos específicos como el nacimiento, la enfermedad o la vejez, sino que se trata del hecho de ser acogido y recibir modos de hacerse con las cosas durante toda la vida, pues la estructura humana no transita de apertura a clausura como si fuera un proceso de perfeccionamiento de una estructura inacabada a una acabada.

Aunque el nacimiento sea situación paradigmática, no es la única en que se presenta la menesterosidad, sino que ésta sigue presente en la estructura del nexo social en que todas

las personas están constituidas y puede expresarse con fuerza en determinadas situaciones donde se presenta una impotencia semejante a la de aquella situación paradigmática: no poder buscar y encontrar lo necesario para sostener y realizar la propia vida. Se trata de una necesidad de nutrición, amparo, habilitación de capacidades o definición de posibles respuestas que necesariamente requiere la intervención de otros durante toda la vida y que, se dé o no se dé por acciones concretas voluntarias, está siempre sostenida en el ámbito que se ha forjado en común para sustentar la vida de cualquier persona. Por eso el problema de la igualdad no se presenta solamente en el encuentro paradigmático con la persona nueva, otra, que implica el nacimiento, sino que es un problema que se abre ante la realidad de cualquier persona que se exprese menesterosa en su diversidad, y requiere entonces discernir y buscar el modo en que conviene replantear la igualdad y desigualdad que puedan resultar deseables para la realización personal de aquella persona, de la propia persona que atiende y ayuda y también de la sociedad concreta en que todos nos hacemos personas.

91

Por supuesto, siempre es posible, como se ha dicho, que la comunión personal que esta otra persona establece con la nueva persona pueda dar alguna innovación y esto se incorpore en el sistema de hábitos que constituyen el cuerpo social. Ese sistema de hábitos ejerce sobre la persona que atiende presión y por eso sería extraño que no respondiera con esa atención y ayuda, pero eso no quita que son estructuras personales (aunque vividas impersonalmente) y la persona podría, en un acto personal, negarse a entregarse a ellas y, así, no apoyar en ella sus acciones para remediar la menesterosidad de quien se le hace presente.

Esto no significa que no atienda necesariamente esa menesterosidad; ciertamente podría simplemente negarse a hacerlo y tomar un curso de acción de abandono de la persona menesterosa (con lo que también sufriría su propia realidad personal, en tanto su inteligencia estaría negando el peso de la menesterosidad de la realidad personal otra con la que se está encontrando y que insta a la realización de algún modo de vínculo que resulte en realización personal más plena), o podría también tomar un curso de acción de atención y ayuda pero que positivamente va en contradicción o ignora hábitos concretos para apoyar sus propias acciones y propone otras formas desde la comunión, que, apoyadas en

la realidad de la sociedad, no siguen los caminos habituales, haciendo posible la innovación del cuidado y de la comprensión del modo en que la otra persona menesterosa puede realmente ser más plenamente persona en esta sociedad concreta.

Es así como los otros prestan sus propios modos de estar en el mundo, convirtiendo un mundo que enfrenta en la extrañeza de la apertura de la realidad, un mundo no-suyo, en un mundo que se le hace familiar, donde los suyos (quienes le son familiares, no necesariamente su parentela biológica, sino los cercanos, los que se acercan a él y lo acercan a ellos) le van haciendo suyo el mundo, un mundo que en buena medida ya está hecho como para poder acoger a cualquiera, y en ese ámbito de cualquier persona es el ámbito común en que la nueva persona entra, desde su unicidad para semejarse a las otras personas que la reciben, mientras puede mantener también alguna cuota de desemejanza por su constitutiva diversidad. La compañía de los cercanos y su educación será decisiva para poder determinar esas cuotas de semejanza y desemejanza deseables en el proyecto de humanidad, es decir de mundo humano, de sociedad, que la nueva persona puede vivir. Es ahí donde se puede plantear realmente el problema de la igualdad.

92

Con las tres dimensiones anteriormente expuestas se advierte que ese modo de ser en propio en que consiste la estructura del viviente humano, da para poder identificar la realidad que “es cada cual” al mismo tiempo en que está en co-determinación con los diversos de su especie, para que cada quien sea cada cual. Un modo de darse de los demás que es radical y no señala únicamente un asunto meramente biológico, psicológico o intencional, como si pudieran separarse, y que al tratarse de una estructura psico-orgánica abierta e indeterminada por el modo de darse en la realidad, manifiesta ese carácter de *autós* en toda su realización personal y común. Un irse haciendo individual y social donde está en juego todo el ser humano, en donde el ser en propio está siempre apoyado e intervenido por los otros, porque para la autoafirmación de la realidad personal no se basta uno mismo, ya que el viviente humano se muestra siempre necesitado de maneras de apropiarse el ámbito de respectividad de la realidad en el que es puesto por su intelección.

Debido a que la estructura humana no está signada con respuestas determinadas al modo en que las cosas y los acontecimientos quedan en su sentir, debe crear alguna por sí mismo y para sí mismo. Requiere forjarla desde lo que las cosas reales en que está le hacen posible a descubrirse en un modo de estar en ellas, inteligir ese modo y la determinación que las cosas están dando de sí para que ese modo sea así, querer ese modo o querer otro modo. Esas cosas no son un abstracto, sino lo que concretamente constituye el ámbito de realización de su sentir, donde están también las otras personas con quienes está filéticamente vinculada, y que están también haciendo su propia realización, modificando con ella el ámbito y haciéndolo quedar en un modo que la persona recibe como tradición, como entrega de formas posibles en que podría proyectar, querer (o no querer) y forjar su propia manera de estar en la realidad, es decir, su modo único de ser persona en esa realidad común concreta.

93

Ese ámbito de realidad constituido por otras personas, no solo porque ahí estén, sino porque desde ellas es que se ha dado mi propio dinamismo viviente y humano es desde donde se pueden proyectar tanto la igualdad como la desigualdad. Ellas me han engendrado y han modelado e insertado en las cosas sus propios esquemas de vida (posibilidades) que ahora están en mi ámbito de realidad desde la impersonalidad de la socialidad y especialmente en la comunión personal. De esta manera las otras personas han hecho un poder en las cosas, un poder que modula el poder de lo real y lo hace apoyo de humanos para humanos, apoyo para la forja de la propia figura de realidad personal donde se puede dar lugar a la igualdad en la sociedad.

## Capítulo 4

### La forja de la propia figura de realidad, la exigencia de auto-creación de lo humano en todas sus dimensiones

94 Una vez expuesto el modo en que está caracterizada la estructura humana y la forma en que la realidad humana tanto individual como social se va forjando, conviene analizar el modo en que la forja de la propia figura de realidad nos permite, en las vidas tomadas socialmente, dar lugar a oportunidades de proyectar una igualdad y desigualdad queridas para cualquiera en las hábitos sociales. En ese sentido, es importante destacar que la determinación de la propia realidad consiste en dar la propia forma de ser persona en la concreción de las cosas en que se está. “En sus actos, el hombre va cobrando la figura de eso que llamamos Yo. Vivir es lograr un Yo de una o de otra figura. Y la vida entera no es sino la configuración progresiva de mi Yo”<sup>123</sup>. En cada una de las cosas que la persona siente, como las siente reales, se abre un ámbito en el que la persona encuentra apoyo, posibilidad e impelencia para la configuración de su Yo. El Yo queda como sugerencia en ese ámbito de realidad y la persona responde a esa sugerencia figurando maneras posibles de forjar ese Yo, es decir, de proponer modos de dar de sí a su sustantividad personal. En ese sentido, figurarse el modo en que la sustantividad propia se va forjando, es posible por el carácter de irrealidad que acompaña toda realización (entendido no como carencia de realidad, sino como apertura del ámbito en que se puede dar de diversas maneras la realización de las notas sustantivas de lo real), incluida también la realización humana.

De acuerdo con la propuesta de Zubiri, “el carácter del estar impresivamente en la realidad es justamente lo que llamamos fluencia. El hombre, por ser inteligencia sentiente, está fluentemente en la realidad”<sup>124</sup>; la fluencia da el modo dinámico en que las cosas se presentan a la inteligencia, ellas están dando de sí y ese gerundio es el que constituye a la inteligencia en un estar dinámico, fuente, que está desplegándose (creándose) conforme

---

<sup>123</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988, p. 136.

<sup>124</sup> Xavier Zubiri, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005, p. 103.

las cosas están dando de sí su propia realidad en ella, sacándola de lo que ya era y poniéndola en el problema de tener que encargarse de eso nuevo (“más”) que la realidad de las cosas está dando de sí. Por ello, el estar en la realidad es un modo de fluencia en el que las cosas que le pasan al viviente humano se van decantando dinámicamente para que desde ahí pueda irse definiendo. No es que la figuración y la realización sean momentos separados, sino que se van dando en la fluencia de la vida, en la recurrencia de las cosas que le pasan al ser humano; a causa de la fluencia la persona tiene un momento inexorable de proyección, donde lo real y lo irreal se funden funcionalmente en la probación de la realidad que se hace posible. El proyecto es la irrealidad que se figura en la sugerencia que está dando la realidad de las cosas concretas y es ese proyecto el que se va probando en el ámbito que se abre en esas mismas cosas.

Por eso las cosas concretas son las que van probando, desde sí mismas (desde lo suyo distinto de lo mío, que verdaderamente el proyecto las acoge con su riqueza propia o que este resulta corto frente a su realidad y las somete a una injusta contención. Así, la proyección es el momento unitario donde “el carácter físico de la realidad aloja por un lado las cosas reales que veo y además las ficciones o las ideas que yo forjo dentro de ese campo”<sup>125</sup>. A propósito de las ficciones o ideas, conviene aclarar que la forja de lo irreal según propone Zubiri en el curso de “El hombre: lo real y lo irreal”, se lleva a cabo principalmente por tres modos en los que subyace la misma estructura de apoyo en la realidad que es propio del proceso de irrealización: el espectro, la ficción y la idea<sup>126</sup>. A pesar de que en “Inteligencia y logos” Zubiri propone otros modos que no se reflejan en el referido curso, aprovecho la mención de los anteriores porque de los tres el que nos interesa para fines de la figuración del modo propio de irse haciendo en la vida, es la idea.

Al respecto, con la noción de idea en Zubiri se advierte con mayor fuerza el diseño del modo querido de ser. Primero porque se irrealiza el contenido concreto de lo que las cosas son en realidad (determinadas realidades), no se irrealiza que sean realidad, pues no es posible

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 137.

<sup>126</sup> *Cfr. Ibidem*, pp. 60 – 61.

retirar el carácter de suyo en el acto de ideación, la idea queda como idea de la realidad y ello es lo que le da carácter definitorio para efectos de la figuración; es decir, establece un fin para el dinamismo de la realidad, un “hacia” que da orientación al dinamismo de las notas que se van actualizando en la realidad, quedan en el sentir humano (se actualizan) ya como en-hacia ese fin que propone la idea. Segundo, porque la idea no anula los contenidos concretos de los que toma para hacerse, el hacerse idea de algo es prescindir de ciertos momentos de lo real para poder delinear uno de los aspectos posibles en la multitud de cosas reales que podrían darse a partir de lo que hay.<sup>127</sup>

Debido a que el ser humano no tiene un modo dado, requiere, ante la multitud de cosas reales o asuntos de la realidad, dirigir la vista en una determinada línea que es la actualización o figuración de las notas en-hacia. Línea con la que la realidad queda abstractivamente delimitada según unas notas que se elevan en visión exacta y definida, en idea, en proyecto. Sin embargo, la idea es una cosa exacta y precisa en su intención, pues con lo que con ellas se define, no abarca todo lo que las cosas son delante de mí. Esto es así porque la exactitud, en tanto que atributo puro de la idea en cuanto idea, conserva su correspondencia a lo delineado de la multitud de cosas reales que es propio de lo que es, un proceso de irrealización. No es que la idea sea una mentira, sino que al ser la línea de definición que prescinde de ciertos momentos de lo real, haría falta tener en cuenta todos los caracteres de lo real para asegurar la exactitud que la idea anuncia.

Es por ello que la idea tiene esa característica prospectiva y funciona como posibilitante en la realidad, posibilita que la realidad pueda ir hacia esa exactitud, en esa línea, que las notas puedan dar en esa línea de definición probando que la idea se puede ir cumpliendo en la realidad: por eso se vuelve provisional, permite que se vea aquella realidad a la que se va, a la que se tiende (que la idea pre-tende). De ahí, el acto intelectual que nos pone en el flujo constante del conjunto de la realidad donde las cosas que cambian y las que se van fijando en el entendimiento, es lo que permite ir dando el modo en que vivimos, como nos vamos haciendo en la realidad, el modo de ser que se va forjando. Para Zubiri,

---

<sup>127</sup> Cfr. *Ibidem*, pp. 55-58.

“el hombre -es un hecho innegable- no solamente se siente colocado en la fluencia en el sentido de dejarse configurar por ella, sino que siente justamente que tiene que hacerse su vida: no solamente se deja vivir, sino que tiene que hacerse su vida. ... De ahí que el hombre si tiene que hacerse su vida, lo que va a hacer es justamente apoyarse, ante todo y sobre todo, en esos momentos de recurrencia, gracias a los cuales no solamente se deja vivir, sino que puede apoyarse en las cosas para configurar su propio ser sustantivo.”<sup>128</sup>

La realidad queda en la persona humana como una exigencia de realización, de tener que hacer la propia figura en que se haga posible su vida en el ámbito común de realidad, que va constituyendo el mundo en que hace su vida con las demás personas. Esto solo es posible por la forja de maneras concretas en que la persona puede apoyarse en la realidad de las cosas que siente, y proyectar o entregar su propia realidad para seguir contando con ese apoyo, acogiendo la mayor riqueza posible de la realidad de las cosas (incluidas las cosas que constituyen su propia realidad como viviente). En otras palabras, se da y se entrega a una manera de ser que permita a las cosas dar de sí su apoyo para la realización personal más plenamente.

Para Zubiri, “figurarse es justo forjar lo irreal en tanto que irreal. De ahí que forjar lo irreal es una inexorable necesidad funcional, que tiene que integrarse en una u otra forma a lo real”<sup>129</sup>, pues en los concretos de la vida la idea de sí mismo en tanto que línea de definición es lo que va dando figura a la propia realidad del Yo y, al ser éste tridimensional, es una figura que incluye su diversidad, la figura que podría tomar el ámbito común en que se realiza y la figura o esbozo de posibilidades que deja en esa realidad común como su propia obra y apoyo para otras realidades humanas. Si la inteligencia es la facultad de estar real y físicamente en lo sentido-inteligido, la formalidad de realidad hace posible que, en ese estar, se posibilite un distanciamiento que abra el ámbito para albergar diversas figuras que pudiesen dar concreción a la realidad personal (diversa, común e histórica). Esa irrealidad,

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 162.

fundada en la unidad de lo real en tanto real, está exigida de probar esas figuras como verdaderamente posibilitantes de la realidad humana<sup>130</sup>.

Esta manera de estar en la realidad y hacer la propia vida en ella no tiene solamente la dimensión de ser la manera de esa persona entre otras personas (la dimensión individual), sino que también tiene la dimensión común, es decir, es una manera de ser para cualquier humano, una manera común para ser humanos que cualquier persona pudiese también adoptar, ejercitar o probar para sí. Con ello, la forma de ser de cada uno queda en el ámbito de la realidad como una forma de esta persona en particular, pero también como una forma que pudiese ser la de cualquiera otra persona, si ella también la ejercitara o probara. Ése es su carácter de obra y de condición para la realización de una persona cualquiera que sea.

En ese sentido, como se ha expuesto anteriormente, la concreción de las cosas en las que se está, deja a la persona no sólo en su propio sentir sino en el ámbito (más) de la realidad, donde también otras personas están dando sus propias respuestas, instaurándose como respuestas propias, suyas, y, por tanto, absolutamente distintas de las demás. Hay que aclarar que es en ese ámbito común, pero de realización de la radical unicidad personal, donde se puede establecer la semejanza o desemejanza entre las respuestas, de modo que la alteridad radical es una condición y no un impedimento para establecer dinamismos en donde se forjen condiciones igualitarias (de asemejamiento) o de respeto a la diferencia (es decir, donde se afirma la desigualdad como algo conveniente). Con ello, la co-determinación no es un mero hecho de coexistencia y afección, pues advierte una dimensión en la que el viviente humano se va haciendo en propio en la realidad llevando en sí la realización de otros, de manera que las respuestas con las que se va haciendo en un mismo ámbito de respectividad, quedan abiertas tanto a la “determinación” (por el carácter absoluto), como a esa determinación en “co-” (por el carácter relativo).

La forja de la realidad personal, en sus tres dimensiones, tiene que tomar en cuenta esos aspectos: en la co-determinación hacer posible la determinación de la persona como absoluto. Cómo se resuelva esa posibilidad es un enigma que cada persona y sus

---

<sup>130</sup> *Ibidem*, 90 -91.

comunidades se plantean: ¿qué va a ser de mí/nosotros? ¿qué voy/vamos a hacer de mí/nosotros? La respuesta que se va dando a ese enigma es lo que Zubiri dice constituye radicalmente la con-vivencia. Así, el viviente humano está siempre intervenido por otros, y la situación que le es creada es siempre una co-situación de convivencia que hace posible la autodefinición con aquello que los otros le presentan y la participación libre en la definición del ámbito común. Como afirma Zubiri, “mientras que lo que hace el hombre con las demás cosas es utilizarlas, modificarlas, adaptarlas, crear con ellas nuevos instrumentos, etc., lo que hace primariamente con los demás hombres es convivir”<sup>131</sup>. En esa convivencia, otros intervienen de manera abierta con respuestas no enclasadadas y esto caracteriza una parte de la estructura que nos vincula humanamente y expone un segundo elemento de la argumentación que he desarrollado para encontrar cuál es el verdadero carácter de la igualdad, si no es un carácter esencial: la forja de la realidad personal como posibilidad para otras personas en tanto que otras (como “cualquiera”), de manera que la forja es la respuesta al problema de la igualdad que se nos ha ido mostrando.

99

En la forja de la realidad personal, eso que imprimen los otros es también creación, no como obra o acción que recibe a cualquiera, sino que alguien busca cómo “ese cualquiera” puede efectivamente ser recibido en esa estructura/obra codeterminante (que podría ofrecer un carácter de igualdad), aunque sea únicamente para colocarlo en la estructura vinculante. Una búsqueda de ese otro que efectivamente se hace cargo de la persona que se le presenta como realidad próxima o aproximada, la realidad de la otra persona como prójimo. Esto es una posibilidad también sostenida en el carácter de comunicación, que le muestra a las personas las posibilidades de realización que tienen en el ámbito de realidad (las cosas, los otros y él mismo), de hacer el mundo para cualquiera. La forma del mundo para cualquiera exige la codeterminación del mundo y del “cualquiera” para incluirlo, para que pueda estar en ese ámbito posibilitante y pueda entregarse a ellas gozando de lo que su realidad personal puede dar (forjar) en ellas. Esa posibilidad ya no es la mera dimensión social, sino una realización concreta para ampliar esa dimensión a otras personas, que antes no se

---

<sup>131</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, p. 224.

reconocían incluidas en ella. En este sentido, se trata de una posibilidad histórica, de hacer un mundo que sea más capaz de acoger a las personas, a todas, a cualquiera. Ahí es donde es importante considerar la acción humana en favor de su prójimo como el dinamismo histórico fundamental que dota de mayor altura a la realidad humana y la hace más capaz de acoger realidad humana en tanto realidad personal.

Lo anterior es así porque la presencia configurante de los otros, el modo físico de quedar en el viviente humano de los demás, imprimen en él lo que ellos son. En efecto, con las respuestas de los otros a la menesterosidad personal (incluyendo el no responder como modo de respuesta), se van ofreciendo posibilidades (e imposibilidades) para que el viviente humano se vaya haciendo por sí mismo, lo cual distingue de un modo tan radical a unos de otros, que la forma en que un viviente humano es acogido o no acogido, puede abrir u obturar posibilidades de vida que insisten en el carácter no esencial de la igualdad, que ha de verse más bien como un proyecto y una tarea a partir de la diversidad y la unicidad. Así, a pesar de que con el modo en que se va ofreciendo el mundo, el viviente humano se va haciendo semejante y también, en cierto grado y dependiendo de la educación y eventualmente de la propia acción personal, desemejante de quienes imprimen su impronta en él, y también distinto de otras personas que tendrán que ser atendidas en su menesterosidad de otras maneras, o que simplemente se le presentan como nuevas y lejanas en su diversidad de las hábitos sociales que caracterizan su modo de hacer la vida hasta ese momento.

100

Para expresarlo en términos llanos, el tiempo y lugar en el que nace el viviente humano, la forma y los recursos con los que es acogido, el modo en que los otros intervienen en su vida, la manera de responder de los vivientes humanos más próximos y los que influyen indirectamente, y todo lo que se le ofrece o se le niega durante su vida al viviente humano, caracteriza el mundo en el que ya se está físicamente como mundo propio. Se trata de un mundo abierto y ordenado, que no tiene un modo natural o ya dado de responder a la versión menesterosa de los vivientes humanos; por el contrario, tiene diversos modos como posibilidades, incluyendo responder con el abandono al peso que impone la menesterosidad de la realidad de la otra persona. Quien atiende la menesterosidad de quien

se le presenta como prójimo, buscando ampliar la capacidad del mundo para atender a esa persona, al mismo tiempo está actuando en una dimensión que alcanza, en cierto grado, a cualquier persona. Su acción por el prójimo está apoyada en la socialidad y, también, incorpora en la sociedad su modo de atención al prójimo como un modo posible de atender, en principio, a cualquier realidad humana en su menesterosidad. Ese modo posible habrá de probarse en el concreto de la realidad de la persona menesterosa, pero, en principio, se ofrece como una vía posible a ensayar, un modo de realizar la propia realidad personal en vistas del bien de otra persona.

En ese modo, por el ámbito común en que las dos personas (quien se presenta en su menesterosidad y quien la atiende) están realizándose en vínculo, aparece el problema de la igualdad que se puede querer entre ellas (ser personas en un modo semejante), y la desigualdad que también puede quererarse (que su unicidad sea tomada en cuenta), para que ambas personas puedan realizarse más plenamente y para ofrecer ese modo para cualquier otra persona. Este modo de relacionarse es el que abre la posibilidad de querer la igualdad, no como una esencia común retrospectiva, sino como un bien que se comunique a una, a la otra persona y a cualquiera. Se trata de un bien querido por una persona o una comunidad en concreto para otra, así como la desigualdad que da lugar a cada quien en su modo único de ser, en su propia exigencia y manera de forjar su persona, para dar modos de habérselas con las cosas que tienen también su dimensión impersonal, como obra, para que sean, de alguna manera adecuada a esa impersonalidad, es decir, verdaderamente para cualquiera en ese cuerpo social.

Esta es la oportunidad que ofrece la idea, que pretende establecer lo definitorio de cualquier persona humana (haciendo abstracción de otros elementos que podrían considerarse propios de la unicidad) y desde ahí proponer la forja de la realidad común como un ámbito posibilitante, de acuerdo a lo que la idea da como línea de definición. Sobre esa línea es que puede proyectarse la igualdad-desigualdad como posibles en ese cuerpo social, como posibilidades que las personas podrían querer probar en su propia realidad común e individual.

La unicidad como realidad de desigualdad radical, apoyada en el enigma de la realización de la suficiencia constitucional de la realidad humana, individual y filéticamente determinada, abre a la pregunta sobre la posibilidad de la igualdad por la manera en que se va figurando el modo de ser humanamente posible, y por esa razón, conviene profundizar en el modo como se plantea ese problema de la igualdad y la desigualdad queridas, apoyadas en el ámbito abierto por el carácter de realidad en que se plantea cualquier encuentro humano. La forja personal de la realidad humana, con su doble aspecto individual y social, nos insta entonces a abrirnos no solo a la propia realidad o a la que directamente nos encontramos, para definir ahí un proyecto querido de asemejamiento y desemejanza en la realización personal, sino también a la universalidad del cualquiera impersonal, atendiendo a que las realizaciones que se propongan puedan acoger también ese carácter universal. Sin embargo, no se transita en ello de manera inmediata, concluyente o unidireccional, sino que se trata de una probación en donde el ser humano va poniendo en práctica si aquello que le parece, que si se plantea con la universalidad del “cualquiera”, convierte la probación en una tarea continua e inacabada, que se pone en cuestión en el encuentro con cualquier persona humana o, incluso, con la misma en diferentes momentos de su vida, pues la fluencia nos hace reconocer también que la apropiación en su vida le ha dado nuevos caracteres.

En ese sentido, el proyecto de una igualdad-desigualdad queridas, apoyado en la realidad humana diversa y vinculada, insta a probarse en la comunión del prójimo concreto y cercano pero también con la universalidad del cualquiera. Así, las ideas propondrán líneas de realización que podrían cumplir con un proyecto de humanidad donde se pueda incluir la menesterosidad en que las personas puedan estar haciendo su realidad, como un estadio que puede ser resuelto según los modos que una idea de igualdad (y desigualdad) propone privilegiar para lograr una elevación de la sociedad a una capacidad de inclusión de las personas más universal.

Es importante resaltar que las ideas con las que se toma el mundo dado para apropiarlo en modos de ir resolviendo la menesterosidad de la realidad humana, pueden instaurar un movimiento de expansión de la realidad. Ciertamente no es un carácter exclusivo de la idea,

sino que es propio de todo proceso de irrealización, sin embargo, para los fines de este trabajo, esa expansión de realidad es lo que permitiría incluir a cualquier persona en el proyecto-idea de igualdad social, ya que

“Es esa fuerza de realidad la que constituye nuestra aprehensión en su despliegue, excediéndola y quedando en ella con una nueva riqueza. Es una expansión de realidad desde las mismas cosas que han quedado en la impresión hacia la realidad en cuanto realidad. Sin salir de mi aprehensión, impresión de realidad, encuentro mi aprehensión rebasada y excedida, por algo que no es mío, y que, sin embargo, se impone con su propia realidad en lo mismo sentido. Está en mí, rebasando lo sentido, y constituyendo el sentir como en tensión hacia la realidad para realizarse efectivamente como sentir intelectual real”<sup>132</sup>.

103 Es en esa excedencia que el proyecto de figura propia puede dar pie a un dinamismo de igualación que en la realización del modo propio de poder hacer la vida, puede alcanzar por la impersonalidad de la socialidad a cualquiera, pues ese mundo hecho funda la posibilidad de ampliarlo, de modo que pueda llegar a acoger efectivamente a cualquiera. Como explica Xavier Zubiri, lo social es dominante, es imponente en el sentido de que el viviente humano puede y tiene que irse haciendo en la habitud de alteridad que impone la realidad de la versión, y ello es posible por la intervención de los otros y por lo que dan las cosas de sí.<sup>133</sup> Por ello, con miras al asunto de la igualdad como modalización de la habitud de alteridad, en un mundo de recursos a hacer disponibles para las personas, de afinidades y de particularidades, conviene resaltar que la igualdad es una posibilidad para el sistema de habitudes sociales, puesto que queda claro que no es un carácter ontológico ni una consecuencia lógica, pero tampoco una arbitrariedad, sino una posibilidad que está fundada en la realidad de la versión humana y que, por tanto, puede proyectarse y realizarse como un modo posible en la realidad.

---

<sup>132</sup> Pedro Antonio Reyes Linares, Tesis: *La realidad del poder*, Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente, 2005, p. 20.

<sup>133</sup> Cfr. Xavier Zubiri, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, pp. 315 -317.

Dicho de otro modo, debido a que la realidad social es realidad física, no vivencia intencional ni voluntad contractual, el modo compartido de habérselas con las cosas apunta a que, en la pluralidad de nuestra individualidad, estamos inmersos en la alteridad de la versión a otras personas, y es en esa alteridad que se hace posible la autoposesión, pero también queda abierta en ella esa dimensión impersonal que deja al cuerpo social como capacidad concreta de acoger a cualquier otra persona. La acción personal que toda persona encuentra incorporada en el mundo social, se convierte así en una fuente constante de posibilidades de ampliación del poder en el mundo para sostener otras vidas humanas y favorecer su realización plena. Es el poder de lo real pero modalizado humanamente, abierto entonces a la alteridad personal de la otra persona, en tanto otra y en tanto persona, el que se hace fuente específica de realización de las personas humanas. Como Pedro Reyes explica,

“en cuanto como personas somos poder, en cuanto nos hacemos poder de realización verdadera en la realidad, el encuentro personal es la forma más privilegiada de encuentro con el poder de lo real que se puede tener en el mundo. En la persona [otra] que ostenta en sí su realización como dinamismo abierto al poder de lo real, nuestra persona se encuentra con el apoyo que le constituye en su propio dinamismo de realización de manera última, impelente y fiel.”<sup>134</sup>

Y es desde ese poder y apoyo que toda acción humana diversa y abierta está fundada en una fuerza de realidad que reclama, a una con la respuesta a lo que se presenta con carácter personal, un modo impersonal, para cualquiera, que hace posible la proyección de modos de hacer humanidad verdaderamente inclusivos. Son estos modos los que van configurando el ámbito de la comunidad humana, en donde cualquier persona ha de encontrar su apoyo para realizarse. Es la exigencia que se impone en ese “ha de encontrar” impersonal, el que pone en suspenso el mundo como definitivo, insta a re-figurarlo en nuevas proyecciones que sí abarquen tales o cuales particularidades de esta o aquella persona concreta y exige la

---

<sup>134</sup> Pedro Antonio Reyes Linares, Tesis: *La realidad del poder*, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 2005, pp. 86 – 87.

probación de la ampliación en la inclusión de esas vidas concretas, definiendo sus semejanzas y desemejanzas en vista a su realización más plena.

También se puede entender que esto mismo ha sucedido con mi propia realidad y con la realidad de cualquier persona, pues todas han sido primero recibidas en un mundo de otros, cuyas acciones y la dimensión impersonal de éstas fueron espacio de acogida para la realización personal mía o de cualquier otra persona. En esa intelección se impone el reconocimiento de esa menesterosidad primordial como la condición de extrañamiento o desigualdad primordial, pues el menesteroso se presenta como en desventaja en un mundo donde otras personas están ya bien dotadas para buscar su realización personal. Se hace posible, entonces, reconocer que ha habido un asemejamiento que los otros dejaron gratuitamente en mi propia realidad, así como la desemejanza que pudieron proteger para favorecer la propia autorrealización, de modo que intelió esa forma de donarse los demás a mi propia realidad como una posibilidad también para cualquier otra persona, en la que puedo apoyarme para formular, como dice Zubiri por recurrencias, una idea de lo que podría ser la igualdad con cualquier otra persona. De este modo, la atención a mi menesterosidad por parte de las otras realidades humanas se convierte en apoyo para los proyectos de igualdad que pudiese formular en apertura a las otras personas y en fuerza de realidad que me impele a probarlos en esas realidades distintas a la mía. En la medida en que esos proyectos pretendan señalar con exactitud los contornos del ámbito universal de lo humano, propondrán entonces una idea de igualdad humana deseable que podría ensayarse en diferentes acciones personales individuales o colectivas.

Con ello, la menesterosidad en tanto que principio de desigualdad radical puede encontrar en la idealidad no sólo el apoyo para hacer la vida propia, sino para dar carácter a la línea de definición de modos de habérselas con las cosas en la vida social que definan lo esencialmente humano, es decir, las hábitos sociales que respecto a otros, les propongan modos de alcanzar a cualquiera, incluso para intentar alcanzar a quienes se hagan notar desde su diversidad extrema, otros que por el modo en que son atendidos pasan de ser otros radicalmente distintos no-iguales a mí, otros que pueden instituirse como iguales respecto a cualquiera en razón de que la idea queda albergada en el ámbito de la realidad humana

que funda a una realidades únicas y plurales. De ahí que se imponga nuevamente el rodeo de la irrealidad, que implica la formulación de ideas, para resolver las complicaciones para armonizar el carácter absoluto y co-determinado de la realidad humana, intentando conciliar la realización de cualquier persona como absoluta en el ámbito común que compartimos.

En el caso de la idea de igualdad, es posible advertir el poder de proponer a la realidad un modo de realizar la persona humana que puede ser para cualquiera, pues como explica Zubiri, “si se quiere hablar de ideas ... diré que crear no es dar realidad a mis ideas, sino que es justamente lo contrario: es dar mis ideas a la realidad”<sup>135</sup>. En ese sentido, estamos dotados de las posibilidades que se nos van dando en la realidad, ese ámbito que hay entre lo que hay y lo que puede haber, y en esa posibilidad es que el rodeo por la irrealidad permite idear modos de dar igualdad que al ser modos abiertos a la universalidad del “cualquiera”, puedan ser realizados como forma del ámbito común. Me es necesario delinear el aspecto de semejanza de la especie propia del viviente humano y la diversidad de modos de darse que pueden quedar albergados en igualdad.

106

Desde la idea de humanidad que se va forjando, la igualdad es una línea de definición de lo que debería ser semejante para cualquier ser humano, proponiendo también lo que habría de respetarse en su desemejanza. Esta propuesta se hace con acciones de configuración de la realidad personal, tanto individual como en versión sociohistórica, de modo que se va configurando un sistema de posibles hábitos sociales que garantice la realización de esa definición. Y esa idea en tanto que modo de estar en la realidad pide ser elevada a lo común, irse instituyendo por la hábitud radical, pero no de un modo fijo, sino en atención al constante reposicionamiento de lo que sería fundamental para ser humanos en el mundo concreto histórico en que nos encontramos (en esta altura de los tiempos) y desde ahí discernir si lo que se propone instituir en el cuerpo social es una igualación justa o una injusta, es decir, donde la idea no logra probarse en la realidad concreta de las personas (a una en su diversidad y en su versión), pero sin embargo se persiste en mantener lo querido

---

<sup>135</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019, p. 95.

en esa idea (lo que Zubiri llama voluntad de ideas), sin atender a lo que la realidad descalifica de ella como verdadera propuesta de humanidad. La idea puede ser simplemente falsificada por la realidad, pero la voluntad de persistir en la falsedad no es meramente un error sino el principio de una instauración de la injusticia en el cuerpo social.

Desde esa perspectiva, la forja de la realidad que se va realizando por dar nuestras ideas a la realidad, requiere de proyectos que instauren las ideas en su carácter de línea de definición y exigencia de probación, pues es el ejercicio de ambas lo que puede dotar de verdadera universalidad a la idea, especialmente a la idea de igualdad-desigualdad en los términos expuestos. Puesto que siempre está la posibilidad de persistir en la falsedad de las ideas que irrumpe en el proceso de la forja de una idea abarcante por la clausura de la probación, es necesario apelar a mecanismos sociales que instituyan la idea, que la hagan principio normativo del ejercicio de proposición de los elementos de la idea y de probación con lo que se está dando en la realidad. Es por ello que el proyecto de igualdad-desigualdad que insta aprobarse con la universalidad del cualquiera, puede dar paso a proyectos-idea de máxima universalidad y de exigencia necesaria a través de la ley.

107

### **La ley como institución de la figura para cualquiera**

Uno de los modos fundamentales de instauración de la idea en el cuerpo social es la institución de leyes. La ley expresa el carácter universal de la definición que la idea quiere proponer en un universo social concreto, al tiempo que modela la presión que el cuerpo social impone en las hábitos de toda realidad humana que se apoye en él, en instituciones que aseguran el cumplimiento de la propuesta de la idea. En ese sentido la ley sería un acto de postulación de un modo de estructura social que prescribe un hacer y predice un proceder que permiten su verificación y asientan su validez. Además, la ley tiene un carácter común y universal, aplicable a cualquiera que participe de la estructura vinculante, debido a que es la idea que se le da a la realidad para prescribir un determinado comportamiento en vistas a la producción de una situación personal en el cuerpo social.

En ese sentido, la ley toma por ideación aspectos de la estructura vinculante para postularlos con pretensión de universalidad, es decir, que toma los modos dados para que

cualquier vida sea una vida propia y los instituye para instar a cualquiera a intervenir de esa manera en la vida de los otros. De ese modo, la ley toma del ámbito de realidad antropológico un dinamismo relacional que convalida con su fuerza prescriptiva y su potencia predictiva, el modo querido de determinar la igualdad, es decir, de definir la habitud social para que la igualdad se vaya dando y no se sufra la desigualdad. Desde esta perspectiva, las ideas pueden consistentemente proponer modos para la realización de las personas de modo que sus vínculos con las otras personas faciliten la igualdad deseada, aunque, por situaciones particulares, pueda no estar en el foco de atención de las personas respecto de sus relaciones directas. El carácter impersonal de la dimensión social, el carácter común, puede hacer también posible que se planteen ideas que puedan modelar los vínculos en el ámbito de realidad aun sin esa atención o conciencia. Ideas que funjan como principios fundamentales para cualquiera, como ley, que con miras al asunto de la igualdad propuesta es vital, pues la vida abierta e indeterminada propia del viviente humano, puede ser menos vida cuando quienes intervienen o no intervienen en la vida propia lo hacen con menos posibilidades para que esa vida sea realizable.

Así, la igualdad es algo que se va dando y en la medida en que se da va definiéndose una idea que requiere probación para saber si se sostiene, porque no puede ser un concepto fijo, sino que se trata de un proceso de ideación dinámico con el que se va dando de sí para proponer una visión, pero que se institucionaliza como ley (que no es solo los enunciados legales sino las instituciones que pretenden su cumplimiento) y que por ello corre el riesgo de no ser suficientemente dinámico para las exigencias siempre nuevas que pueda traer la menesterosidad en que se constituye la vida de muchas personas. Por eso tanto la igualdad como la ley en la que habrá de instituirse es pro-visional porque da trayectoria, delinea los modos de irse haciendo en la vida común de modo que la semejanza que van dando los seres humanos que hay en torno a un viviente humano, vaya suscitando un alcance verdaderamente común, el apoyo de cualquiera para cualquiera. Esa provisionalidad de la ley reclamaría que no sea reducida a un solo ámbito de lo jurídico (los derechos humanos, por decir algo), sino que el corpus jurídico se alimente en sus distintas aplicaciones de la idea de igualdad para dar sentido (visión) a las diversas instituciones del estado.

Debido a que la idea de igualdad que se expone en la ley implica modos de relacionarse con cosas y personas, de esos modos se seguiría el modelamiento del poseer, del producir, del distribuir, del disponer cosas y actitudes, para que cualquier vida sea posible. Estoy hablando de la determinación de un principio normativo que exprese la figuración de esa igualdad querida, la línea de definición de lo humano con pretensión de universalidad, la ley como modo de pro-visión de lo que ha ido dando igualdad y se pretende mantener. Con ello el carácter de igualdad ante la ley cobra un nuevo sentido, no la ley como parámetro o garantía, sino como principio propuesto para intentar lo que se funda en la relación humana, no en uno o en otro, sino en ambos, no en unos u otros, sino en cualquiera. Un carácter institucional que implica el modelamiento de la presión social y las hábitos para que se facilite el cumplimiento de la idea que está nutriendo la ley. Un modo de capacitación de lo que puede ser, la generación de una relación que toma del sistema de posibilidades lo que permite que cualquier vida sea posible y deja en posibilidad lo que impide la vida para cualquiera.

109

Por ello, es la ley lo que instituye provisionalmente hábitos para dotar de igualdad a los seres humanos, y más que hábitos, instituye formas en el cuerpo social que son mediaciones en que se van forjando y fortaleciendo esas hábitos, al grado de volverse obvias o naturalizarse. Esa manera que la intervención física y real de quienes estando en la realidad, le presentan al viviente humano los modos que tienen de habérselas con las cosas, aspecto que es especialmente evidente en el nacimiento de un ser humano, en el desarrollo de las primeras etapas de vida, la enfermedad, la precariedad y la vulnerabilidad, pero se hace patente no sólo en el curso biológico del viviente humano, sino que en los llamados procesos de aprendizaje, en el desarrollo de habilidades, el entrenamiento de modos de dar respuesta a las situaciones de la vida, en las actividades con las que se obtienen recursos para vivir, se puede apreciar que los modos propios se fundan en modos dados por otros y que esos modos requieren el respaldo institucional para mantenerse mientras sigan haciendo posible la igualdad, la vida para cualquiera.

De esa manera, la ley pre-dice el proceso de igualación cuando establece que tales o cuales acciones son necesarias para que cualquier persona pueda acceder a una situación

semejante a la de cualquier otra persona en la sociedad. Esta sería la predicción con máxima universalidad y en la que se imprimiría la mayor fuerza a la propuesta, pero también podría predecir en términos de “es indispensable” o “es conveniente”, etcétera. Finalmente también podría predecir negativamente diciendo, por ejemplo, tales acciones quedan prohibidas porque de suceder traerían un efecto de semejanza dañino para el proyecto de humanidad de esta sociedad humana. En otras palabras, la ley aparece como la postulación que permite establecer, instituir la figuración de la igualdad deseada frente a la desigualdad sufrida. No cualquier desigualdad querida, sino la que se sufre, la que impide la vida individual en el cuerpo social. Y es por esa razón que la ley no es la mera idea, sino el desarrollo de un proyecto institucional que busca cumplir la idea, debido a que busca los medios para que su predicción se cumpla institucionalmente, la ley está ya en el nivel de la intervención y probación de la idea en la realidad.

110

Entonces, la ley como provisión postula modos que requieren probación porque cuando la ley en tanto que principio normativo queda como ignorado o insatisfecho, lo que se desatiende es la postulación y con ella, el modo propuesto de la habitud social. El vínculo de los vivientes humanos queda, se mantiene, sin embargo, lo que se infringe al ir en contra de la ley, no es la ley misma, sino el modo querido de una vida para cualquiera. Debido a que no hay ley que alcance a garantizar el cuidado de los que hay y no hay principio normativo que garantice que los modos propuestos sean acogidos para en ellos acoger cualquier vida, el esfuerzo de institución apunta a la adecuación y modulación de las habitudes sociales que encuentran en la ley validez predictiva, para que esa igualdad querida se cumpla, y se mantenga el ajuste de la provisionalidad de la ley que es exigido por la alteridad radical de los seres humanos.

El hecho de que ese ámbito del mundo en el que estoy siendo recibido esté modelado por esa dimensión de “para cualquiera” (haya sido hecho común) es lo que también exige y hace poder que las personas que encuentran difícil hacerlo disponible para una nueva persona, actúen innovadoramente para que esa disponibilidad, ahora difícil, se facilite. La ley puede fomentar esa innovación pero ella misma es también una innovación a nivel institucional (cuando se trata de leyes que nacen de los movimientos que modifican de manera

importante la idea de humanidad posible y con ello la idea de igualdad deseable). En estos casos, la ley puede significar una ampliación del diseño institucional para presionar a la inclusión de quienes no encontraban un apoyo suficiente para su menesterosidad en vistas a su realización más plena, el ordenamiento de hábitos sociales que impiden la vida de algún cualquiera.

Eso implica una innovación a nivel de igualdad institucional, porque es precisamente una experiencia de probación: es la idea probándose capaz de intervenir la realidad y definirla en el sentido que la idea propone, pero también donde la idea puede ajustarse o modelarse (al punto de cambiar de línea de definición, es decir, de idea), a la realidad que busca intervenir. Ahí es importante esa distinción que Zubiri hace entre la “voluntad de ideas” y la “voluntad de verdad real”. La primera busca cumplir la idea y persevera en ese cumplimiento, modificando la realidad a la medida de la idea. La segunda implica que, sin perder de vista que la idea se ha venido forjando y tiene su propia manera de intervención en la realidad, no se olvida nunca que ella misma es también un momento fundado en el veros de la realidad misma, la verdad de la idea es la que le está dando la verdad real, y eso hace posible su flexibilización para ser siempre probada y ajustada en la realidad que la veros dice lo que en ella hay de verdadero o falso respecto de esa realidad (veros dual). Así, con dicha innovación que la probación exige, se hace un gran esfuerzo para que una persona, que está en una condición de severa impotencia para poder darse formas propias de hacer su vida en este mundo, pueda tener una mejor condición, de modo que se incorpore esa condición como algo que ya puede ser accesible para cualquier persona. Esto ha significado una innovación en términos de igualdad y una ampliación del concepto de persona humana, de lo que queda incluido en el ámbito de cualquier persona. El “cualquiera” (ámbito) se va ampliando, porque la realidad de las personas exige que se amplíe para que sea verdaderamente común.

Por lo anterior, la ley más que el fundamento de una norma que hay que cumplir, funge como criterio de abocamiento a la búsqueda de la realización de la igualdad posible para la exuberancia humana. En otras palabras, la ley no puede quedar como fundamento de la igualdad, porque (como lo he dicho anteriormente) ante las variadas e indeterminadas

hábitos sociales, no hay ley que por sí misma alcance para proteger a una persona que sufre de violencia o abuso por quienes le son familiares, así como no alcanza a cobijar a personas que experimentan la marginación como modo de responder a su alteridad, a seres humanos que padecen el empobrecimiento provocado por ciertos modos de hábito social. La ley tiene su apoyo en la realidad y su fundamento en la estructura vinculante de los seres humanos, y si ese principio con el que se modela la hábito social de un modo querido para dar igualdad a los seres humanos no comporta modos de darse la realidad que tengan como fundamento la esencia humana en tanto que límite de posibilidades para sostener la propia vida, no es posible advertir una ley real. Por eso, no es que la ley sea el fundamento de la igualdad, sino que en realidad la igualdad en tanto que idea de lo querido o buscado que se funda en la realidad social humana es el fundamento de la ley y proyecto de institucionalización que implica.

112

Es decir, que si la ley desconoce su fundamento en el proceso de ideación que toma de lo que ha sido (en términos de posibilidad e imposibilidad de vidas concretas), para diseñar lo que podría ser de un modo querido (irrealidad) y se piensa como fundamento, no hay una verdadera pre-tensión de universalidad de la hábito que da igualdad, sino una burda escisión normativa de lo que la realidad está dando y puede dar, respecto de una disposición ajena a lo que se nota de la realidad, de nuevo una superposición de un concepto de igualdad dado por la ley a la unicidad de los seres humanos. Es el peligro que tiene que estar librando siempre la institucionalización que podría parecer fundamentalidad en el cuerpo social, cuando es más bien expresión de lo propuesto a probación y cumplimiento en el cuerpo social. Pensar la ley como fundamento de la actividad humana desconociendo los hábitos sociales y los modos en que las vidas humanas se co-determinan, es condenarnos a la más burda de las interpretaciones de la dualidad que comporta la ley como deber ser, ante un ser que busca al deber ser pero siempre de forma paralela.

Adicionalmente, desde la posición expuesta, el ajuste de la provisionalidad dada por la ley, el requerimiento de probación, es lo que podría tomarse como justicia, debido a que,

contrario a lo que pensadores como Hobbes<sup>136</sup> y Locke<sup>137</sup> proponen, si la ley no es el fundamento de la igualdad, y mucho menos el fundamento de la habitud social, el cumplimiento o aplicación de la ley no puede ser lo justo. Lo justo sería mantener la probación, porque la ley no es la que da el ajustamiento a la realidad del menesteroso. La ley al ser principio de definición no podría dar justicia desde esta posición porque la justicia estaría dada por la fidelidad a la apertura de la realidad, el no clausurar la búsqueda de lo que podría darse como igualdad. Dicho de otro modo, lo que se entendería por justicia es el ajuste de la visión dada por la ley a lo que se va dando a notar de la habitud social, en términos de la realización de la igualdad: la fidelidad a un mandato ético fundado en la realidad del desigual.

- **Mandato ético desde la realidad del desigual**

Ahora bien, debido a que la igualdad en tanto que habitud social (modo compartido de habérselas con las cosas), se apoya en modos propuestos por la idealidad de una vida que sea para cualquiera, y en la ley instituye esa apuesta vital a modo de una pretensión de universalidad, la aparición constante de mi persona ante los otros como radicalmente otro, no-igual y necesitado de modos para encargarme de mi propia realidad, y viceversa (la permanente intervención los otros en mi vida), la exigencia de la búsqueda de la igualdad no tiene más fundamento que la desigualdad radical de la estructura humana y esta desigualdad es la que ordena el esfuerzo por encargarnos de ella. Ya que la desigualdad entre los seres humanos es una desigualdad cierta y positiva que reclama atención a lo que se está dando, lo que ha sido dado y lo que se puede dar, en ella es posible encontrar un mandato en términos de un envío o encargo provocado por la persona menesterosa que se me presenta directa o indirectamente; una invitación a hacer realmente una convivencia humana que vaya dando igualdad en el vínculo relacional. Invitación que es mandato porque ostenta la autoridad de quien está anunciando que esa realidad de vínculo que

---

<sup>136</sup> Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatan: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017, p. 119.

<sup>137</sup> Cfr. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Tecnos, Madrid, 2006, pp. 175 -178.

permita la igualdad es posible y eso se impone en el sentir de quien se acerca a ella, y porque la invitación me encarga formular la propia idea de igualdad que su realidad hace posible, con todo el riesgo que implica y la responsabilidad de poner la idea a probación.

Es en ese sentido que podemos hablar de un mandato que se traduce en el encargo de que vivir sea realmente posible para el verdadero cualquiera que en concreto me encuentre y que me impone su realidad en su menesterosidad concreta y real. Y que resulta como ético porque se afirma en la relación de fundamentación de la verdad de ideas institucionalizada en la verdad real, dinámica, que siempre está verdadeando la realidad de las personas y las cosas en juego, que hace que se tenga que revisar y ajustar siempre la idea a esa realidad que verdadea. Se trata pues de mantenernos fieles a la realidad en un carácter de apertura impersonal que implica un ámbito de disposición a que las personas aparezcan ahí, en su concreción para ser recibidas en el mismo cuerpo social, con sus capacidades y posibilidades, en el que estoy yo y están los míos (los que ya se han incorporado a ese cuerpo social con suficiencia). El carácter impersonal es la marca de apertura más allá de esa incorporación ya lograda para alcanzar a toda otra persona en concreto, por eso abre ámbito y, una vez abierto, las personas que encuentro quedan ahí como en pre-visión y exigencia de ser incorporadas con su realidad concreta, pues el cuerpo social, impersonalmente concebido, no debería cerrarse a ninguna realidad lograda.

114

Con ello, el carácter de apertura impersonal se da en la fidelidad a la realidad concreta de cualquier persona en un rango inespecífico, advierte la realidad concreta de quienes presentan su modo propio en ese ámbito del “cualquiera” exigiendo su incorporación en las capacidades y posibilidades que en el hacerse presente toman forma, sin embargo, el ámbito del “cualquiera” está trascendiendo eso logrado en la persona concreta (o en las semejantes) para abrirse a lo que todavía no ha quedado personalmente incorporado, sino solamente como una apertura inespecífica a lo que las personas pueden dar de sí. De ese modo, la igualdad social implica también establecer una especificación en el ámbito inespecífico del “cualquiera”, un ámbito determinado que se abre en esta persona concreta hacia todas las otras personas que se asemejan a ella. La igualdad social ha de incluir esa semejanza

(parcial) como algo que se puede sostener en esa sociedad, con lo que se amplía la igualdad posible en la sociedad, modificándose la línea de definición (que se hace exigente en ese sentido concreto) y ampliando también la idea de humanidad. Desde esa perspectiva, lo que en realidad comporta la igualdad en términos éticos, es el llamado de la verdad real de la concreción de esta persona en particular pero también de la verdad real del vínculo que da carácter inespecífico al ámbito del cualquiera que ha de ser admitido en la realidad humana.

Con ello, la igualdad que se puede esperar desde la exuberancia de la realidad humana que es abierta e indefinida, es aquella con la que podemos ir haciendo nuestra vida, no como un referente ante el cual pienso lo que tendría que ser humano o lo legítimamente humano sino la igualdad que en realidad define el modo en que nos hacemos cargo de nuestra intervención directa e indirecta en la vida de los demás, el modo en que asumimos la impronta de posibilidades e imposibilidades que se le ha dado a mi vida por parte de los demás, e ideamos modos posibles para un modo de vida realmente universal. Adicionalmente, en virtud de que el llamado del ser humano, más que a la vida, es a ser realidad, a encargarse de la propia vida, la posible exigibilidad de la igualdad recae en la certeza de que la manera propia de vivir ha sido determinada por la intervención de los demás, otros que al posibilitarme o imposibilitarme modos me fueron dando viabilidad.

Esa viabilidad es más firme o más precaria según las posibilidades ofrecidas en las múltiples intervenciones a mi vida, las intervenciones de un sistema de hábitos de valor, de trabajo, de vivienda, de cultura, etcétera, que han ido dando forma y modo a quienes familiarizaron modos para mi propia vida. Teniendo eso en cuenta, el llamado para la igualdad es un asunto de viabilidad humana al que se responde libremente, y la institución de un modo querido para la igualdad, la ley, es el diseño de una respuesta moral. Como explica Jesús Conill,

“el «arquetipo» de la responsabilidad moral es la llamada del otro vulnerable, que requiere protección, y no soy libre de eludir tal responsabilidad por el otro frágil y desvalido, sino que estoy impelido a cuidar al otro vulnerable, más allá de las

relaciones de reciprocidad, porque en esta nueva concepción de la responsabilidad como llamada y asignación se está rebasando el círculo de la reciprocidad, en favor de otra forma prioritaria de relación moral.”<sup>138</sup>

Si consideramos que la exposición de la menesterosidad de otros y la mía propia, es semejante a la llamada de la vulnerabilidad, podemos afirmar que al estar ligados los seres humanos por las posibilidades que se dan en el ámbito de la realidad, somos libres de responder en el sentido de que no hay una respuesta determinada, pero, sin embargo, estamos exigidos a cualquier modo de respuesta (incluso el no querer o no poder responder adecuadamente a la vida que se me presenta). Por esa razón, las consecuencias de mi respuesta dan modo a mi vida y a la vida de los otros. Debido a que estamos constitutivamente sueltos en el poder de lo real, el modo de quedar vinculados te da el ámbito de instalación de tu propia realidad en un sistema de posibilidades y capacidades, pero lo que la fija es la decisión de realizar esas posibilidades (decisión hecha por ti o por otros que te colocan en posibilidad de...). En esa decisión es que se realiza la figura concreta del yo como una entre otras posibilidades que quedan abiertas para cualquiera en el vínculo. Mi respuesta es la que me hace ser como soy, así como la respuesta de otros han apoyado mi forma de ser.

De esa manera, el llamado para la igualdad se puede convertir en un mandato, el mandato de buscar responder a la realidad con toda la plenitud que en ella se me da, tanto en el nivel personal concreto como en el impersonal inespecífico, entregando mi propia vida para realizar esa posibilidad, tanto para la otra persona, como para inscribirla como capacidad en el cuerpo social. Negarse a cualquiera de esas dos dimensiones recorta la verdad real y se establece en contradicción o debilitamiento de su fuerza de realidad. En una dimensión, la personal concreta, constituye una comunión negada o evitada; en la otra, la dimensión social, implica una incapacitación del cuerpo social para recibir un modo de realidad personal que, en principio, habría de estar abierto a recibir. La indiferencia es un modo de

---

<sup>138</sup> Jesús Conill-Sancho, “La voz de la conciencia. La conexión noológica de la moralidad y religiosidad en Zubiri” en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España, N.º 40, enero-junio, 2009, p. 123.

esa negación (no la activa negación) porque ignora el peso real que la vida de la persona está proponiendo tanto en el ámbito de la realización en comunión personal como en el ámbito de la realización del cuerpo social.

Desde esa perspectiva, considero que para atender al mandato de igualdad que surge de la desigualdad radical, es posible acoger un par de aspectos que son propios de la espiritualidad ignaciana: primero, el tomar de las cosas (asuntos de la vida, acciones y cosas) tanto cuanto ayuden para conseguir el fin (en este caso, atender a la verdad real de las otras personas y del vínculo que formamos), y dejar de ellas tanto cuanto las impidan realizar el fin (la realización de la vida personal en comunión y en su dimensión social)<sup>139</sup>. Es desde ese fin donde se puede hacer el discernimiento de qué conviene promover como igual y dónde habríamos de detenernos, pues, no somos capaces de promoverlo todo ni conviene simplemente igualar cualquier diferencia. Ello podría dar verdadera forma a la manera personal de vivir para poder tomar en cuenta las intervenciones directas e indirectas de mi vida sobre otras, como por ejemplo, amasar fortunas, acaparar recursos, privilegiar unas personas ante otras, perder de vista la necesidad humana de recibir modos de hacer la propia vida, mantener en los márgenes a los diferentes... el asunto es que la vida propia busque ser común en el sentido de que pueda estar atento a la presencia de los otros en mi vida (su modo de intervenir, mi modo de ser intervenido y mi modo de intervenir), y que al buscarlo, no pierda de vista que lo importante es no poner en riesgo la igualdad que se va dando ni convertir la desigualdad radical en marginación, precarización, imposibilidad e inviabilidad.

Adicionalmente, el segundo aspecto de la espiritualidad ignaciana que puede ayudar para la atención que la igualdad requiere, es lo que San Ignacio denomina *La contemplación para alcanzar amor*. Con ella Ignacio resalta dos cosas, la primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras, y la segunda, que el amor consiste en comunicación, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y viceversa<sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> Cfr. San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Buena Prensa, México, 2014, p. 17 [EE23].

<sup>140</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 65 [EE 230 – 231].

Desde esa perspectiva, me parece fundamental reconocer que la igualdad es un vínculo que se está dando y no se acaba, que requiere ser más comunicado, ser puesto más en las obras, en la figuración que va definiendo el modo de vivir en co-determinación. De esa manera, así como el prestar atención a la verdad real de las personas comporta un carácter gerundial, el proceso de realizar la idea de igualdad (que no puede desligarse de las personas en sí mismas y su vínculo) se va dando con el mismo carácter, de modo que, en tanto que proceso, implica comunicación, es decir, hacer común en ese ejercicio de cuidado mutuo entre las personas, el dar del uno al otro (del desigual al desigual) lo que se tiene o de lo que se tiene y puede dar, y viceversa.

En ese sentido, la igualdad no se da de una vez y por todas; al ser algo propio del ámbito de realidad que es dinámico, respectivo y abierto, se puede ser desigual en distintos modos y circunstancias. Por eso considero que el llamado a la igualdad tiene un carácter dinámico que fundado en los desiguales, reclama atención a la dimensión individual y social (e incluso histórica) del ser humano para ajustar recursos, acciones, gestos, consideraciones, comprensiones de modo que la igualdad se vaya dando. En un mundo de recursos limitados, de bienes distribuidos de manera inequitativa, de valores múltiples, de búsquedas personales, de organizaciones funcionales, de libertades individuales, donde no todos queremos lo mismo, ni buscamos lo mismo, ni podemos lo mismo, no es posible admitir que una igualdad rígida, estática, invariable y que tenga como fundamento la ley, puede dar respuesta a la indeterminación humana. Y por esa razón, la justicia que se le puede hacer a las personas que peligran por la desigualdad radical, es ajustarnos a ellas, recibir de ellas su menesterosidad para que nos hagan respuesta a su modo de realidad. Esa respuesta no puede darse sino precisamente a partir de lo que la persona menesterosa que ha entrado en mi experiencia concreta, va dictando desde su verdad real para que mi inteligencia, voluntad, sentimiento, cuerpo vaya también haciéndose real y concretamente más real que cuando se empezó a pensar.

Obedecer (escuchar) el mandato ético es dejar que nuestra autodeterminación también tome de la menesterosidad de los otros modos de habérselas con la realidad para darnos como respuesta. Con ello, reconocer la doble dimensión en que se da nuestra realidad en

vínculo (individual y social incluyendo la histórica) y tratar de mantener una constante atención a una y a otra dimensión en el momento de pensar y accionar individual y socialmente, es el carácter radical de ese mandato. Esa radicalidad pedirá que la igualdad se dé cuando sea pertinente para atender a la realidad de las personas (incluido el yo) y de nuestro vínculo y que se defienda la desigualdad cuando su supresión por la igualación lleve a situaciones que no hacen justicia a la realidad personal en su dimensión individual o en su dimensión social. Se trata pues de que la igualdad efectivamente sea un vínculo que responde a la menesterosidad de quienes se nos presentan directa e indirectamente desde su dimensión individual y social para que puedan hacerse cargo de la propia vida, al mismo tiempo que su unicidad conserva la desigualdad que les caracteriza radicalmente y les permite ser quienes son.

119

En ello, el fundamento de la igualdad es sin duda que cualquier persona esté dando de sí, de modo que hace posible el gozo de su verdad real y de su comunión y comunitariedad conmigo, abriendo más posibilidades en que yo también pueda modelar mi relación con la persona y forjar así diferentes proyectos de igualdad-desigualdad que respeten la verdad real que está moviendo a posibilitar esas posibilidades. Por esa razón, el mandato ético en la estructura de la ley que dicta la igualdad se funda en el desfase que puede haber entre la verdad de idea -de igualdad- y la verdad real, pues es lo único que puede hacer posible que el darse de cualquiera sea viable, cuidado y animado. Como ha quedado dicho, por eso la ley no es fundamento sino un modo de quedar de la idea que requiere probación y ajustamiento constante para que en verdad pueda darse la igualdad. Y esta perspectiva pone a la ley en la consideración de la vida que está menesterosa, no incluida en la idea, la vida que se rebela y exige no solo su inclusión en la idea de igualdad (que implica deconstruir la idea anterior) sino también la conversión institucional que pueda soportar y promover el cumplimiento de la idea.

Esa conversión institucional resulta indispensable para la fijación de hábitos que por la constante revisión de la idea en que se apoya el proyecto de igualdad-desigualdad conservan el dinamismo de las vidas socialmente tomadas, es adoptar la forma de realidad que manifieste la igualdad, que la haga efectiva y se mantenga en fidelidad, para esa igualdad

sea una verdad real<sup>141</sup> y tenga lugar en las instituciones sociales (políticas y jurídicas). Y más que el proyecto de un estado de derecho que tenga mayor incidencia de los medios de control gubernamental, podría invitar a descubrir el hacer la propia vida como placer de comunicar la vida, de poner en común quienes somos para cualquier concreto; descubrir la realidad como dimensión gozosa donde el gozo más fundamental no sería por el cumplimiento del proyecto (es decir, el cumplimiento de la ley) sino por la atención a la realidad que está dando de sí para que yo pueda ser persona, para que lo podamos ser y lo podamos ser como cuerpo social. Un cuerpo donde se renuncie a suponer que somos iguales y en el que seamos llamados a ser igualados por la desigualdad de los otros. Un llamado a encontrarnos de tal modo que nos podamos dar a la vida común con la certeza de que dar de lo que tenemos y podemos no es pérdida ni detrimento para la vida propia, sino un modo gozoso de vivir. Un gozo que se da porque la realidad es la que es de gozo, es lo que se da a notar y lo que abre a lo que puede ser, un gozo que es mío porque es nuestro, porque me da modo en la apertura de la realidad del otro.

---

<sup>141</sup> Cfr. Jesús Conill-Sancho, “La voz de la conciencia. La conexión noológica de la moralidad y religiosidad en Zubiri” en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España, N.º 40, enero-junio, 2009, pp. 127 – 128.

## Conclusiones

Como quedó expuesto en el primer capítulo, problematizar la noción de igualdad de nuestros tiempos, permite explorar nuevas formas de irse caracterizando lo común, de nombrar lo que da igualdad, de prestar atención a la vida de personas que quedan ocultas por mecanismos económicos y de poder, de desmitificar los relatos del éxito, del desarrollo, del esfuerzo y la meritocracia, por mencionar algunos, e invita a mirar con mayor honestidad los sistemas sociopolíticos y económicos que nos rigen, pero sobre todo, a mirar las prácticas con las que nos relacionamos. De ello se desprende que si bien, la igualdad entre los seres humanos no puede ser un presupuesto político, sí conviene que sea una intención compartida, auténtica y genuina que permita cuidar de cada persona en su unicidad y en su diversidad.

121

Al respecto, como quedó visto, se puede pertenecer a un universo porque se tienen los mismos rasgos que todos los demás elementos de ese universo, y después de revisar diversos proyectos en los que se pretende apoyar la comprensión de lo que identifica a los seres humanos como iguales, quedó expuesta la dificultad que existe para determinar un rasgo suficientemente claro como común para todo el ámbito humano, o no somos capaces de definir maneras de captar ese rasgo, porque nuestra captación es siempre de lo particular y nunca de lo común. Por eso es necesario que haya otra manera de fundar esa universalidad que no sea a través de rasgos universalizables (abstraídos de lo particular) sino de una propuesta que se imponga a la particularidad, y esto es lo que se hace con la ley o con conceptos que se superponen a esa particularidad suponiendo o normando que toda particularidad quede contenida en el universo propuesto o legislado. Lo que yo he propuesto es el esfuerzo de no quedarse en uno ni en otro, sino en los dos: admitir que no es posible dedicarse únicamente a la tarea de averiguar un rasgo compartido para proponerlo como común, ni acuñar rígidamente una noción abarcante de lo individual de un modo superpuesto, sino un modo de apelar a la estructura compartida del viviente

humano, para proponer modos que puedan ser instituidos en la práctica social, pues el ámbito común de lo humano se construye con lo que se concibe del ser humano.

Por lo anterior, la desigualdad que caracteriza el modo de ser de la estructura humana es lo que reclama un proceder al respecto. En ese sentido, las personas estamos relacionadas por una serie de vínculos que operan de diferentes maneras en el campo de la realidad; al encontrarnos dentro de un mismo ámbito con las cosas vivas y no vivas, así como con otras personas, establecemos múltiples relaciones con diversas características e incluso fines. Se trata de vínculos actuales, históricos y posibilitantes que corresponden al carácter dinámico de la realidad, vínculos que expresan acciones directas e indirectas que intervienen en la vida de las personas para hacer posible o imposible la vida, y con ello, la realización de lo humano.

**122** Los vínculos entre personas manifiestan una especie de participación de otros en la vida de uno y en la vida de otros, una participación que da cuenta de la necesidad de ser acogido para que surja y se mantenga lo vivo. Se trata de una necesidad de vida que requiere la participación de otros y se comparte con otros en los términos de exigibilidad que lo vital determina, es decir, que debido a que la vida se da y se recibe, exige ser mantenida, el ser cuidada para seguir siendo vida. Tal vínculo hace posible la unión de quienes se encuentran en relación incluso habiendo asimetrías por la particularidad (la relación entre unicidad y diversidad), puesto que el vínculo establece por sí mismo un piso común, propicia la igualdad porque esta únicamente ocurre en términos relacionales. El vínculo es pues, un ámbito de realidad en que se alberga a las personas precisamente por estar relacionadas (vinculadas), en este sentido, impersonalmente, pero abierto a cualquier otra persona que entre en el vínculo. Este ámbito se convierte en una de las fuentes de los proyectos de igualación (que incluyen desigualdad).

Es ese participar o ser parte del vínculo lo que modela la igualdad y la caracteriza en determinados modos de ponerse en relación, ahí la diferencia permite expresar la especificidad sin detrimento de una de las partes, pues, dicho de otra manera, la relación es un ámbito concreto de realidad en unidad que requiere lo diverso. No obstante, por la forma

en que se establecen los vínculos, las partes se ponen en relación de tal modo que se posicionan en versión unitaria (lo que significaría el uni-verso) respecto de quienes participan de la relación, pero también el vínculo posiciona a otros fuera de la relación según lo que caracterice al vínculo. Por ejemplo, el vínculo familiar une a quienes están relacionados por la sangre o el parentesco, el vínculo religioso une a quienes están relacionados por una profesión de fe o dogma, el vínculo territorial une a quienes están relacionados por la tierra en la que nacieron... y así podríamos seguir enunciando diversos tipos de vínculos que salvando la particularidad, delinean una estructura que ordena el conjunto de personas, de modo que posiciona a unos en relación de unidad o correspondencia con otros y a su vez, distingue y separa a los que no cuentan con el aspecto vinculante determinado.

Desde la propuesta antropológica de Zubiri, esa forma de enunciar los vínculos invita a indagar en la estructura humana para identificar qué es lo que hace posible la versión unitaria, pues, debido a las dimensiones (individual, social e histórica) del ser humano, el ser humano se instala en el ámbito de lo común para desarrollar ahí u propia realidad. En esa línea, la estructura del cuerpo social, la estructura del vínculo, no sería creada en el sentido de una mera obra humana voluntaria y buscada, sino que es el ámbito de realidad en que las personas quedamos por el mero hecho de venir de otras personas. Es en ese ámbito que es posible albergar distintos vínculos y proyectos, alguno de ellos puede ser un proyecto de igualdad, que siempre será en cierto aspecto y realizado personalmente y en concreto, pero quedará también en ese ámbito abierto e inespecífico del vínculo social.

En ese sentido, dentro de los diferentes tipos de estructuras vinculantes hay una en particular que abstrae formas específicas para postularlas con un carácter común que se desprende de una pretensión o esfuerzo de universalidad, puesto que intenta regular las múltiples relaciones humanas independientemente de otros modelos de vinculación. Me refiero al vínculo legal o de la ley, que además de establecer lo común del vínculo que se expresa en la relación, delinea un horizonte compartido hacia el que apunta la estructura. Para las personas, la ley se establece como una manera de ordenar el vínculo entre ellas y en consecuencia con lo vivo y no vivo, y la caracteriza con un modo de darse las relaciones

en la sociedad que se expresa en la prescripción de un hacer (obligación o deber) y la determinación de un poder / predicción de un proceder (derecho). Tal prescripción (conducta exigida) y predicción (horizonte delineado) es tan sólo una caracterización del vínculo que tiene como telón de fondo lo antropológico y en términos sociales es lo que confiere validez a la estructura vinculante que los postula con pretensión de universalidad y es lo que constituye el rasgo de igualdad que caracteriza toda relación. Es lo que hace del asunto de la igualdad algo legítimo.

Sin embargo, al estar mediada la relación entre las personas por la prescripción y la predicción, la igualdad que ocurre en la relación se convierte en una igualdad deseada, puesto que la predicción no siempre llega a realizarse debido a que requiere de múltiples elementos que inciden en la posibilidad de realización de la predicción. Tal posibilidad de que ocurra la imposibilidad de realización de la predicción compromete también la realización de lo prescrito y es en la imposibilidad de llevar a la realidad tanto lo prescrito como lo predicho que la igualdad deseada puede vivirse como una desigualdad sufrida, una desigualdad que degrada o margina a quien es imposibilitado por la estructura vinculante tanto de cumplir la prescripción como de realizar la predicción.

124

Es ante tal consideración que el verdadero fundamento de la igualdad puede ser la desigualdad misma, pues es la desigualdad lo que reclama atención, una atención que requiere diseñar modos de responder, de encargarse de esa situación, y de poderla elevar a lo común de modo que quede instituida para modelar los modos de relacionarse, es decir, dar modos de relacionarse para dar igualdad, para ser igualado, pues en el ámbito común de lo humano que la ley valida con el deber y el derecho que la disposición normativa comporta, la desigualdad pone en cuestión el sentido de lo común, de aquello que es expresión no solo de un ideal querido hacia el que se pone en marcha el hacer humano, la igualdad deseada, sino que es común porque a causa de los vínculos que hacen posible la institución del vínculo como legal, reclama un ir respondiendo a la realidad con mayores posibilidades de realizar lo humano. Posibilidades que figuran disposiciones y organismos de gobierno o instituciones para dar realidad al vínculo que la ley propone.

Ese aspecto que trastoca el ocurrir de la desigualdad (la necesidad de que la igualdad humana alcance a quien sea), permite figurar con certeza que aquello que se postula con pretensión de universalidad puede expresarse, proponerse y ordenarse en diversos modos, y puede enfatizar valoraciones que recuerden lo que las circunstancias han de exigir siempre para que el humano sea posible y sobre todo, cada vida realizable. Tener noticia de la desigualdad que es reflejo de la imposibilidad más que de la unicidad, o dicho de otra manera, denunciar el abandono de la menesterosidad que se actualiza en la vida de una o varias personas como consecuencia maléfica de su diferencia, remite la necesidad de dar cuenta de lo desajustado de la realidad para advertir la posibilidad de ajuste respecto al horizonte común que la ley comporta únicamente cuando la ley está orientada al beneficio del cuerpo social y en dado caso, postular otros modos posibles de llevar a beneficio lo que está impidiendo la realización del humano en el vínculo social. Se trataría de buscar, encontrar y orientarse en la justicia posible en la realidad determinada, en un ejercicio constante de verificación-denuncia-postulación-comprobación de lo postulado por la estructura vinculante.

A grandes rasgos podría decir que la igualdad como estructura vinculante creada con características determinadas y pretensión de universalidad, está orientada al cumplimiento de una serie de expectativas de lo humano, de lo que hace posible la vida humana, y requiere echar mano de disposiciones que fijen sus características y su pretensión. Y es esa función la que realiza la ley debido a que funge como herramienta para establecer o postular con fuerza de validez tanto las características determinadas como la pretensión de universalidad. En ese sentido, la capacidad que la ley tiene para estructurar los vínculos está compuesta por dos elementos: el primero es la fijación de la norma o prescripción de una característica que liga con carácter de deber a la persona y con ella a las cosas en su manera de ser tratadas (prescripción del deber); y, el segundo es la determinación de posibilidades que con carácter predictivo conceden a la persona el poder de hacerse en la vida (predicción, determinación del poder).

Ese par de elementos se complementan con la pretensión de universalidad que es pretensión porque expresa la voluntad de orientar la estructura vinculante hacia la

realización y es universal porque intenta abarcar a cualquiera. Ahora bien, ese par de elementos son condiciones necesarias para que la estructura vinculante postulada por la ley pueda expresarse en la vida de las personas, sin embargo, al ser el ser humano una realidad abierta y al existir otra serie de vínculos, es posible que alguna persona experimente alguna afectación que irrumpa con la realización de lo prescrito y lo predicho por la ley, es decir, que no sea alcanzado por la pretensión de universalidad de un modo determinado de ser tratado en la sociedad, y ahí se produce un desajuste que requiere someter a verificación los vínculos de la estructura. Es ahí cuando la igualdad se vuelve un reto y la desigualdad un llamado ético, el llamado a acoger la desigualdad para comprometernos a la igualdad.

Es desde ese llamado que la realidad humana puede echar mano de la ley, no para regular o normalizar un modo de ser humano y mucho menos para someter lo humano a las instituciones y disposiciones jurídicas, sino para que en lugar de que el ser humano sea fiel a la ley, la ley pueda ser fiel a lo humano, a modos de relacionarnos que en verdad puedan alcanzar a cualquier concreto, pues de lo que se trata es de hacer a la ley y sus instituciones fieles a la verdad humana, para buscar que la vida de cualquiera sea realmente posible, sea igualmente posible conservando su unicidad, su desigualdad.

## Referencias bibliográficas

Beuchot, Mauricio, *El problema de los universales*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981.

Berkhout, Esmé y Nock Galasso, Max Lawson, *et. al. El virus de la desigualdad: cómo recomponer un mundo devastado por el coronavirus a través de una economía equitativa, justa y sostenible*, Informe de Oxfam publicado el 25 de enero de 2021. <https://www.oxfam.org/es/informes/el-virus-de-la-desigualdad>

Bobbio, Norberto, y Michelangelo Bovero, *Sociedad y estado en la filosofía moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Camps, Victoria, *Breve historia de la ética*, RBA, Barcelona, 2013.

Camps, Victoria (ed.), *Historia de la Ética 2. La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2006.

127 Caputo, John D., *Hermenéutica radical: repetición, deconstrucción y el proyecto hermenéutico*, ITESO - Universidad Iberoamericana Puebla, México, 2018.

Conill-Sancho, Jesús, “La voz de la conciencia. La conexión noológica de la moralidad y religiosidad en Zubiri” en *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España, N.º 40, enero-junio, 2009, 115 - 134.

Comité de Análisis Económico y del Desarrollo de la OCDE, *Visión General del Estudio Económico de la OCDE de México 2017*. <https://www.oecd.org/eco/surveys/mexico-2017-OECD-Estudios-economicos-de-la-ocde-vision-general.pdf>

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía volumen I*, Ariel, Barcelona, 2011.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía volumen II*, Ariel, Barcelona, 2011.

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía volumen III*, Ariel, Barcelona, 2011.

Declaración Universal de Derechos Humanos Adoptada y proclamada por la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948. [https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR\\_Translations/spn.pdf](https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/spn.pdf)

Derrida, Jacques, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2008.

Diccionario de español de Google proporcionado por Oxford Lenguajes. <https://www.google.com/search?q=igualdad+definicion&oq=igualdad&aqs=chrome..69i57j35i39joi433l2jol2joi433jol3.611296jj7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>

Diccionario de la lengua española. <https://dle.rae.es/igualdad>

Ferraz Fayos, Antonio, *Zubiri: El realismo radical*, Ediciones Pedagógicas, Madrid, 1995.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2010.

Hobbes, Thomas, *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, Fondo de Cultura Económica, México, 2017.

Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América*. <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/6/2698/22.pdf>

Kant, Immanuel, *¿Qué es la ilustración? Y otros ensayos de ética, política y filosofía de la historia*, Alianza Editorial, Madrid, 2016.

Kafka, Franz, *El proceso*, Alianza Editorial, Madrid, 2019.

Kropotkin, Pedro, *Ética, origen y evolución de la moral*, Argonauta, Buenos Aires, 1925.

Locke, John, *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Tecnos, Madrid, 2006.

Marías, Julián, *Historia de la Filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1974.

Nieva Moreno, Juan Pablo, “El acceso del hombre a Dios en Zubiri: la vía de la religación” en *Enfoques*, Universidad Adventista del Plata, Entre Ríos, Argentina, XIII, 2 (primavera 2011): 41-67.

Proudhon, Pierre Joseph, *¿Qué es la propiedad?*, Biblioteca Pensamiento Crítico, Madrid, 2010.

Reyes Linares, Pedro Antonio, Tesis: *La realidad del poder*, Instituto de Estudios Superiores de Occidente, 2005.

Rousseau, Jean – Jaques, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Porrúa, México, 2016 (*Sepan cuantos... Núm. 113*).

Rousseau, Jean - Jaques, *El contrato social*, Porrúa, México, 2016 (*Sepan cuantos... Núm. 113*).

San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Buena Prensa, México, 2014.

Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959.

Suárez, Francisco, *Tratado de las leyes y de Dios legislador: Volumen I*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

*The Hunger Project México, Datos de hambre y pobreza.* <https://thp.org.mx/mas-informacion/datos-de-hambre-y-pobreza/>

129 Zubiri, Xavier, *El hombre: lo real y lo irreal*, Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri, Madrid 2005.

Zubiri, Xavier, *El Hombre y Dios*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1988.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia sentiente \*Inteligencia y realidad*, Alianza Editorial Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1984.

Zubiri, Xavier, *Inteligencia y logos*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019.

Zubiri, Xavier, *Sobre el Hombre*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2019.

Zubiri, Xavier, *Tres dimensiones del ser humano: individual, social, histórica*, Alianza Editorial Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 2006.