

## LA ÉTICA JUDICIAL COMO ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD

*Ambos tienen el mismo derecho y la misma  
falta de derecho*

HEGEL, Fenomenología

Arturo BERUMEN CAMPOS\*

SUMARIO: I. *La posfilosofía*. II. *El conocimiento de uno mismo (Hegel)*. III. *La acción institucional (Gehlen-Merton)*. IV. *La ética de la autenticidad (Sartre)*. V. *El mundo de la vida, el derecho y la libertad (Habermas)*. VI. *Los roles sociales, el reconocimiento recíproco y el ser para la muerte (Mead, Hegel, Heidegger)*. VII. *Sistema jurídico e inautenticidad judicial (Luhmann, Marx)*. VIII. *La autenticidad como imparcialidad comunicativa (Habermas)*. IX. *Conclusión*.

### I. LA POSFILOSOFÍA

**N**O DEJA de ser paradójico que en estos tiempos “posfilosóficos” que corren, sea cada vez más común hablar de temas de ética, de ética jurídica o de ética judicial. Por un lado, la filosofía sufre un olvido, un eclipse e, incluso, un desprecio, como en ninguna otra época histórica, en nuestro país. Por otro lado, proliferan los cursos de ética en todos los “curricula”, como éste, claro. “La filosofía no sirve para nada”, dice el tecnócrata impenitente; pero “se necesita que los funcionarios actúen con ética”, diría, tal vez, el mismo personaje. Parecería, entonces, que se quiere o se cree que puede haber una ética sin filosofía, como si la ética se diera por “generación espontánea” y no mediante una “actividad reflexiva”.

Tal vez, sea esta paradoja entre el “desprecio posmoderno” de la filosofía y los “requerimientos modernos” de la ética, la que explique, al menos en parte, otra paradoja aún mayor y más grave, en nuestra realidad social: la sociedad moderna exige y, a la vez impide a sus miembros un

\* Maestro en Derecho, Profesor del Posgrado de Derecho en la UNAM.

comportamiento ético.<sup>1</sup> Es decir, establece una ética casi puritana, pero destruye las condiciones que la hacen posible. Por ejemplo, la moral cristiana de ayudar al prójimo es absolutamente imposible en la despiadada competencia económica y política. La consecución de la justicia no parece muy compatible con las exigencias sistémicas del orden jurídico que, al parecer, lo único que le importa es reproducirse, autopoieticamente, a sí mismo, en términos de Luhmann.<sup>2</sup> La honestidad personal se vuelve un obstáculo para las acciones orientadas al éxito, para hablar como Habermas.<sup>3</sup>

La simple moral, la mera moral, como diría Hegel,<sup>4</sup> es impotente, no ya para resolver dicha contradicción, sino ni siquiera para entenderla. Es aquí donde la filosofía le podría prestar alguna ayuda para entender la “paradoja moderna de la moralidad”, aunque la resolución social de la misma, requiera de algo más que “mera filosofía” también.

## II. EL CONOCIMIENTO DE UNO MISMO (HEGEL)

Es común escuchar a quienes defienden a la filosofía de los ataques de parte de quienes la consideran como una ocupación inútil, decir que la filosofía no tiene porque servir para algo, puesto que es una reflexión desinteresada, “válida en sí misma”, como ya la caracterizaba el mismo Aristóteles.<sup>5</sup> Sin embargo, este argumento me parece que es un error, porque la filosofía no tan sólo es la actividad humana más útil de todas, sino que es también la más necesaria.

No, no es cierto que la finalidad de la filosofía sea darle, simplemente, un fundamento a la ciencia, como querían los positivistas; como tampoco se reduce a fundamentar a la historia, como querían los marxistas; ni tan sólo proporcionar una metodología para el estudio y la aplicación del derecho, como parecen creer los iuspositivistas. No. Claro que la filosofía tiene que hacer todo eso y muchas cosas más, pero su finalidad última no

---

<sup>1</sup> ROSS, Poole, *Moralidad y modernidad. El porvenir de la ética*, trad. Antonio Martínez Riu, Barcelona, Ed. Herder, 1993, p. 9.

<sup>2</sup> BERUMEN, Arturo, *Apuntes de filosofía del derecho*, México, Cárdenas editor y distribuidor, 2003, p. 139: “Así los subsistemas sociales de comunicación son autoreferentes, es decir, se refieren a sí mismos y se constituyen a sí mismos, es decir, son autopoéticos como los sistemas biológicos”.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 368.

<sup>4</sup> BERUMEN, Arturo, *La ética jurídica como redeterminación dialéctica del derecho natural*, México, Cárdenas Editor y Distribuidor, 2003, pp. 28, 29.

<sup>5</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Patricio de Azcárate, México, Ed. Porrúa, 1980, A, 2, p. 7.

es esa. La última finalidad de la filosofía es que “el hombre se conozca a sí mismo”, que llegue al fondo de sí mismo. Desde Sócrates hasta Habermas, pasando por Hegel, la filosofía no ha sido otra cosa sino la eterna búsqueda de la conciencia de sí misma y por sí misma.

A veces, la conciencia, en la búsqueda de sí, se pierde a sí misma y busca en la ciencia, en la historia o en la metodología, algo diferente de sí misma, porque no sabe que se busca a sí misma y, por ello no se encuentra a sí misma. Para encontrar algo, dice Platón, hay que saber qué es lo que se busca, pues, de otro modo, no se podría saber cuándo se ha encontrado lo que se busca.

Pero la filosofía, sostiene Hegel, no tiene otra finalidad, no busca otra cosa sino que el espíritu se conozca a sí mismo, para que se haga a sí mismo.<sup>6</sup> Por ello, continúa Hegel, el espíritu es el ser que, al conocerse a sí mismo, se realiza a sí mismo.<sup>7</sup> Es decir, el hombre debe conocer sus alcances, pero también sus limitaciones, para poder determinarse a sí mismo, o sea para que pueda ser libre. “Saber su límite quiere decir saber sacrificarse”, sostiene el mismo Hegel.<sup>8</sup>

Y es que, en realidad, es común que nos engañemos, que creamos que nos conocemos, pero lo que, realmente conocemos de nosotros mismos, es algo muy limitado, como ha demostrado Freud e, incluso, algo invertido o distorsionado, como sostienen Marx y Habermas, respectivamente. A veces, hasta ignoramos que nos hacemos a nosotros mismos, con nuestras propias obras. Es, en nuestras propias obras, donde se encuentra el secreto de los que somos, de lo que podemos y no podemos hacer. Es en el conjunto de las instituciones sociales, donde el hombre o el espíritu encuentra la huella de su propia conciencia, porque es el hombre quien las ha creado. El hombre se conoce a sí mismo en la sociedad misma, que es su obra, es su espíritu objetivo, como la llama Hegel.<sup>9</sup>

Cuando el hombre reflexiona sobre la ciencia, lo que realmente está conociendo es su propia inteligencia, la cual se encuentra objetivada en la

---

<sup>6</sup> HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, I, trad. Wenceslao ROCES, México, FCE, 1985, p. 28

<sup>7</sup> HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao ROCES, México, FCE, 1985, p. 467: “Como el espíritu que sabe lo que es, no existe antes, y sólo existe después de haberse llevado a cabo el trabajo mediante el cual, habiendo domeñado su configuración imperfecta, se crea para su conciencia la figura de la esencia, igualando así su *autoconciencia* con su *conciencia*.”

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 472.

<sup>9</sup> HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, E. Ovejero y Maury, México, Ed. Porrúa, 1980, p. 255.

ciencia. Del mismo modo, cuando el hombre reflexiona sobre la religión, sobre lo que, en realidad, reflexiona es sobre sus propios sentimientos, pues la religión es el reflejo de sus propios sentimientos. Igualmente, cuando el hombre busca la “esencia” del derecho, lo que busca no es otra cosa que la “esencia” de su propio comportamiento, pues el derecho es el producto de sus propias acciones. Cuando el hombre reflexiona sobre el lenguaje, realmente lo está haciendo sobre su propio espíritu, porque el lenguaje no es otra cosa que la fenomenología del espíritu.<sup>10</sup> Lo mismo podemos decir sobre la estética, que es una reflexión sobre la propia imaginación humana que ha creado las obras artísticas. Y, por último, cuando el hombre reflexiona sobre la historia de sus instituciones jurídicas, sobre la historia de la ciencia, sobre la historia del arte, sobre la historia del lenguaje o sobre la historia de las religiones, lo que en verdad, está conociendo es la propia historia de su espíritu y de su conciencia; es el conocimiento absoluto de sí mismo, es el “espíritu absoluto” que Hegel entendía como la “historia concebida”.<sup>11</sup>

En suma, el hombre filosofa sobre la religión, sobre el derecho, sobre el arte, sobre la ciencia, sobre el lenguaje y sobre la historia cuando estudia estos productos sociales suyos, para encontrarse a sí mismo y conocerse a sí mismo en ellos. Puede suceder, empero, que al hombre no le satisfaga o no le guste lo que ha sido y lo que es él mismo, desde el fondo de sus instituciones sociales y se niegue a aceptarse a sí mismo cómo es para sí mismo y, por consiguiente, se cierre el camino a su propia transformación.

### III. ACCIÓN INSTITUCIONAL (GEHELEN-MERTON)

Tal vez, lo que más sorprenda al hombre, al estudiar sus propias instituciones es la evidencia que Gehelen ha señalado: la estructura de la personalidad de los sujetos, se corresponde con la estructura de las instituciones a las que pertenece.<sup>12</sup> Y más radical aún, es en la personalidad de los individuos donde residen las instituciones.<sup>13</sup> Por ejemplo, un individuo

<sup>10</sup> HEGEL, *Fenomenología...*, *op. cit.*, p. 380.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 473.

<sup>12</sup> GEHELEN, Arnold, *Antropología filosófica*, trad. Carmen Cienfuegos, Barcelona, Apodos, 1993, p. 90.

<sup>13</sup> BERGER, Peter, *Introducción a la sociología*, trad. Sara Galofre Llanos, México, Limusa, 2001, p. 126: “Gehlen considera que la institución es un organismo regulador que canaliza las acciones humanas en forma muy semejante a la manera en que los instintos canalizan la conducta animal. En otras palabras, las instituciones proporcionan maneras

que ha pertenecido por cincuenta años al ejército, es indudable que un aspecto muy importante de su personalidad, se encontrará marcada por la estructura vertical y rígidamente jerarquizada de la institución castrense. Y en la acción “institucionalizada” en la conciencia de sus miembros, es donde radica la institución del ejército.

Los sacerdotes, en otro ejemplo, en sus hábitos mentales y en sus prácticas, reflejan el dogmatismo de la institución religiosa a la que pertenecen: la Iglesia católica. Pero lo mismo puede decirse de los agentes del Ministerio Público que llevan “troquelado” en sus conciencias el autoritarismo típico de la Procuraduría de Justicia a la que pertenecen. Y, por supuesto, los jueces, cuyos hábitos y prácticas están marcados por un cierto formalismo que se manifiesta, incluso más allá de las necesidades del trabajo. Y qué decir de nuestras prisiones que son instituciones que “marcan” para siempre la personalidad de los internos, en perjuicio de la sociedad.

Esta “institucionalización de la personalidad”, como podríamos llamarla, podría resumirse diciendo: “dime como son las instituciones de una sociedad y te diré como son sus ciudadanos y sus funcionarios”, como, por otro lado, ya lo intuía Platón, en su teoría de la justicia.<sup>14</sup> Aunque esta teoría sea muy discutible, como lo veremos más tarde, nos parece muy adecuada para el propósito de las tareas filosóficas, en el sentido del autoconocimiento humano que le dábamos más arriba. Si pudiéramos determinar, por ejemplo, cuáles son las características institucionales que estructuran la “personalidad corrupta”, tal vez, podríamos elaborar un “diagnóstico sociológico” con base en el cual pudiera hacerse una reforma ética de las instituciones. Me parece que todas las propuestas de las “reformas morales de la sociedad” han fracasado porque no se ha sustentado en un “autoesclarecimiento institucional de nuestra personalidad”, entre otras razones. Por eso dice Hegel que la “mera moral” es impotente ante la realidad “instintiva” de las instituciones.<sup>15</sup>

Para llevar a cabo una labor de esta envergadura habría que echar mano de las herramientas teóricas y metodológicas existentes sobre las insti-

---

de actuar por medio de las cuales es modelada y obligada a marchar la conducta humana, en canales que la sociedad considera los más convenientes. Y este truco se lleva a cabo haciendo que estos canales le parezcan al individuo los únicos posibles.”

<sup>14</sup> BERUMEN, *Apuntes de filosofía del derecho*.

<sup>15</sup> BERGER, *op. cit.*, p. 216; Hegel, *Fenomenología*, p. 228: “el curso del mundo es, por tanto, invulnerable para la virtud.”

tuciones. Me gustaría mencionar solamente la teoría de Merton sobre las funciones manifiestas y las funciones latentes de las instituciones. Para este autor, las instituciones tienen dos tipos de funciones: las funciones manifiestas y las funciones latentes. Las primeras se encuentran ligadas a normas jurídicas y, por ello, están escritas, son expresas y públicas. Las funciones latentes, por su parte, están ligadas a normas no jurídicas, sino a normas económicas, políticas y sociales, en general, y, por esta razón no están escritas y son implícitas. No obstante lo cual, pueden llegar a ser más eficaces o más importantes que las funciones manifiestas de las instituciones.<sup>16</sup> Podemos hablar, por ejemplo, de las funciones de la Judicatura, cuya función manifiesta es la administración de justicia, imparcialmente; y la latente podría ser, a título de hipótesis, la legitimación de las decisiones del poder político. Estas últimas funciones latentes no están establecidas por nadie, pero son necesarias para el funcionamiento del sistema social en su conjunto. Por ello mismo, pueden establecerse como hipótesis que deberán demostrarse o invalidarse, como tales, en investigaciones concretas.

Ahora bien, ambos tipos de funciones, y no sólo las manifiestas, contribuyen a conformar la personalidad, la conciencia y la moralidad de quienes las operan, pues forman parte, junto con otros factores, de los hábitos de pensamiento y de las prácticas de los agentes sociales.

#### IV. LA ÉTICA DE LA AUTENTICIDAD (SARTRE)

A pesar de la enorme influencia que tienen las funciones manifiestas y las funciones latentes en la estructuración de la personalidad de los sujetos, difícilmente se podría aceptar que son determinantes en la actuación social de los mismos. Hay filósofos que no tan sólo niegan esta “determinación institucional de la conciencia”, sino que alertan contra el uso de la influencia institucional en las acciones para evadir la responsabilidad ética de sus autores.

Entre tales pensadores destaca la figura de Sartre, cuya filosofía existencialista exige del ser humano una “ética de la autenticidad” que significa, antes que nada, no escudarse en la fuerza de las instituciones para huir de la libertad. Es decir, la autenticidad significa no obrar de “mala fe”.<sup>17</sup> La mala fe es la negación de la propia libertad, por la incapacidad de soportar la angustia que implica el obrar por decisión nuestra. Por mucha

---

<sup>16</sup> BERGER, *op. cit.*, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 200.

presión que hayas tenido para decidir en un sentido o en otro, dice Sartre, “pudiste haber dicho no”,<sup>18</sup> por tanto, decidiste en ejercicio de tu libertad; por eso no digas que otros te forzaron a decidir, pues quiéraslo o no, “estás condenado a ser libre”.<sup>19</sup> Puesto que la estructura de la existencia humana es la libertad, no se puede mientras se viva, dejar de ser libre.

Por eso, parece decirnos Sartre, acuérdate, cuando digas que “me sedujeron”, “me presionaron”, “me obligaron”, acuérdate que “estás condenado a ser libre”. No te refugies en las instituciones, pues entonces tú mismo te estás considerando una simple cosa, “un ser-en-sí”.<sup>20</sup> Acuérdate, no lo olvides, que “estás condenado a ser libre”. Tampoco te refugies en la ley, pues tú fuiste quien tomó la decisión y, cualquiera que ella sea, es producto de tu “ser-para-sí”, dice Sartre,<sup>21</sup> es decir, cualquiera que sea la decisión, está *dentro de las posibilidades que has aceptado con libertad*. Por eso, no olvides que “estás condenado a ser libre”. Incluso si renuncias a tu libertad, por el miedo a la angustia del decidir, sigues siendo libre porque tu falta de libertad es consecuencia de tu misma libertad, sólo que no vives tu libertad con autenticidad, prefieres ser un “ser en sí” *inerte* a un “ser-para-sí” *activo y creador*.

Es altísimo el nivel de autenticidad exigido por Sartre a los seres humanos comunes y corrientes. Él quiere que todos seamos héroes. De hecho él está pensando, y de ello pone sus ejemplos, en los jueces nazis que, cuando fueron cuestionados en sus decisiones contra los judíos, contestaron que “obedecían órdenes superiores”, justificación no aceptada por Sartre pues, según él, “pudieron haber dicho no”, aunque la alternativa hubiera sido el campo de concentración para los mismos jueces, lo cual implicaba una actitud de héroe, como decíamos antes. Parece que la alternativa de la ética de autenticidad es ser héroe o inhumano.

#### V. EL MUNDO DE LA VIDA, EL DERECHO Y LA LIBERTAD (HABERMAS)

A pesar de todo lo válido y estimulante que la postura sartreana pudiera ser, podemos hacerle algunas observaciones. La primera la haremos desde el punto de vista del concepto del “mundo de la vida” de Habermas; la

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>20</sup> SARTRE, Jean-Paul, *El ser y la nada*, trad. Juan Valmar, México, Alianza, 1986, p. 466: “Así, la negación de la libertad no puede concebirse sino como tentativa de captarse como ser-en-sí”.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 467: “El hombre es libre porque no es sí mismo, sino presencia ante sí”.

segunda, desde la idea del “conflicto de roles sociales” de Lautmann y la tercera desde los “efectos sistémicos” de Luhmann.

El concepto del “mundo de la vida”, Habermas lo toma del sociólogo Schutz quien, a su vez, la había tomado del filósofo Husserl y, en última instancia, se puede remontar a Kant e, incluso, al mismo Platón. Es un concepto un tanto complejo. Intentaremos exponerlo del siguiente modo.<sup>22</sup>

Cuando nacemos, cuando venimos a este mundo, este mundo ya ha sido preinterpretado mucho antes de que naciéramos. Ya ha habido quienes se han encargado de preinterpretar el mundo en que nacemos. El mundo tiene, según esta teoría tres dimensiones: el *mundo objetivo* o la naturaleza, el *mundo social* o la sociedad y el *mundo subjetivo*, o el mundo interior de los sujetos.

Son estos tres mundos los que ya han sido preinterpretados por el lenguaje: el mundo objetivo ha sido preinterpretado por el *lenguaje constataativo*; el mundo social ha sido preinterpretado por el *lenguaje regulativo* y el mundo subjetivo ha sido preinterpretado por el *lenguaje expresivo*. De tal modo, el mundo objetivo preinterpretado por el lenguaje constataativo se transforma en el mundo de la vida de los *hechos*; el mundo social preinterpretado por el lenguaje regulativo constituye el mundo de la vida de los *valores* y el mundo subjetivo preinterpretado por el lenguaje expresivo constituye el mundo de la vida de nuestras *vivencias*.

Por ello, el mundo de nuestra vida está constituido por los hechos, los valores y las vivencias que son el resultado de la preinterpretación del mundo objetivo, social y subjetivo por medio del lenguaje constataativo, regulativo y expresivo. Y se llama mundo de la vida porque es el mundo en el que realmente vivimos. No vivimos en el mundo objetivo, social y subjetivo, sino en el mundo de los hechos, de los valores y de las vivencias.

No es lo mismo el mundo de los hechos que el mundo objetivo, pues entre ambos se encuentra el lenguaje constataativo que preinterpreta para nosotros el mundo objetivo. Tampoco es lo mismo el mundo social y el mundo de la vida de los valores, pues entre ambos existe el lenguaje regulativo que preinterpreta para nosotros el mundo social. Del mismo modo, el mundo subjetivo no es lo mismo que el mundo de la vida de las vivencias, pues entre ambos existe el lenguaje expresivo que preinterpreta para nosotros el mundo subjetivo.

---

<sup>22</sup> Puede consultarse mi texto, *Apuntes de filosofía del derecho*, en el apunte primero, inciso núm. 1.7.

De esta manera, podemos decir que no existe ningún mundo real, sino muchos mundos de la vida, es decir, diversas preinterpretaciones del mundo. Así, por ejemplo, existe el mundo de la vida de las mujeres y el mundo de la vida de los hombres; el mundo de la vida de los pobres y el mundo de la vida de los ricos; el mundo de la vida de indígenas y el mundo de la vida de los no indígenas; el mundo de la vida de los mexicanos y el mundo de la vida de los europeos, el mundo de la vida de los del norte y el mundo de la vida de los del centro, entre muchos otros. Cada uno de estos mundos, tiene sus propios valores, sus propias vivencias y sus propios hechos. Vivimos en muchos mundos de la vida en los que se entrecruzan diversas preinterpretaciones valorativas, vivenciales y empíricas del mundo.

Aceptar que vivimos en un mundo preinterpretado y no en un mundo “real”, tienen la ventaja de propiciar la tolerancia entre personas pertenecientes a distintos mundos de la vida. Si, por ejemplo, los norteamericanos y los árabes aceptaran que lo que para cada uno de ellos es el mundo real, el único mundo, es sólo una preinterpretación del mundo, tal vez, podrían si no entenderse, cuando menos convivir y respetar las preinterpretaciones distintas a la de su mundo de la vida. La tolerancia no quiere decir que tenga que aceptarse la preinterpretación del mundo de la vida de los otros, sino en considerar a todas las preinterpretaciones como igualmente dignas de ser respetadas. Es decir, los distintos mundos de la vida no pueden ponerse en cuestión, en su totalidad, pues es el presupuesto del saber de fondo que condiciona todas las interpretaciones posibles dentro de ese mundo de la vida, aunque sí puedan problematizarse fragmentos de un determinado mundo de la vida, a partir de ese mismo o de otros mundos de la vida distintos, y, por tanto, también pueden desempeñarse o defenderse esos fragmentos del mundo de la vida problematizados.

Por otro lado, la existencia de los diversos mundos de la vida, plantea el problema de la libertad individual, tan cara a la ética de la autenticidad que mencionábamos más arriba. Si ya encontramos preinterpretado el mundo de la vida de los hechos, de los valores y de las vivencias, ni unos ni otras son nuestras, sino que han sido construidas e interiorizadas en nuestra conciencia, por medio del lenguaje. Ni son nuestras vivencias, ni son nuestros valores ni son nuestros hechos, sino que los tenemos compartidos por todos aquellos que pertenecemos a un mismo mundo de la vida. No son otra cosa que prejuicios o ideas ordinarias, como las llama Lautmann, los que determinan la manera en cómo sentimos, pensamos y actuamos y desde luego, cómo hablamos. *Parece ser, a primera vista,*

*que aceptar la existencia del mundo de la vida es incompatible con la libertad.*

Según esto, la misma libertad es un valor o una vivencia que forma parte de la preinterpretación del mundo moderno de la vida, es decir, no existe en sí misma, sino como un ingrediente del mundo de nuestra vida, puede decirse que es una ilusión, o una ficción, o una ideología, en el sentido marxista.<sup>23</sup> La libertad que, para Sartre, era la *estructura de la existencia humana*,<sup>24</sup> para la teoría del mundo de la vida no es más que una preinterpretación posible, entre otras, del mundo en que vivimos, es decir, del mundo de la vida que requiere de la libertad para justificar el castigo al incumplimiento de los valores restantes del mundo de la vida moderna.

¿De qué manera se puede conciliar el mundo de la vida con la libertad? ¿Acaso tendríamos que aceptar que la libertad es sólo la preinterpretación ficiticia de un determinado mundo de la vida? O ¿tendríamos que aceptar que el mundo de la vida es sólo un subterfugio para evadir la responsabilidad de la libertad a que estamos condenados? ¿Cómo resolver esta contradicción entre preinterpretación y responsabilidad? ¿Cómo conciliar a Habermas y a Sartre? Creemos que, como casi siempre, por medio de Hegel.

Nos parece que el problema, o parte de él, radica en cómo concibe Sartre la libertad: de una manera absoluta. Y, por otra parte, en como concibe Habermas, la preinterpretación: también de una manera absoluta. Digamos que la libertad está limitada no, por la preinterpretación, sino por la ignorancia de la preinterpretación. Es decir, en la medida en que la conciencia ignore la preinterpretación del mundo de la vida, en esa medida se encuentra limitada su libertad. En otras palabras, la conciencia no es libre porque cree que es libre, ya que ignora la preinterpretación del mundo de la vida sobre sus propias interpretaciones. El principio de la libertad es el conocimiento y la aceptación de la no libertad. Si el hombre cree que es libre, entonces no es libre, porque nada hará por liberarse de los prejuicios del mundo de la vida del cual procede. Por eso, Hegel dice que la libertad es un proceso de liberación permanente.<sup>25</sup>

La historia del hombre es la historia de la lucha de su liberación por medio de la verdad de su no libertad. Para que el hombre pueda liberarse cada vez más tiene que partir de los límites reales de su libertad. Sólo

<sup>23</sup> Ver BERUMEN, *Apuntes de filosofía del derecho*, apunte núm 3.

<sup>24</sup> SARTRE, *op. cit.*, p. 465: "Mi libertad no es una cualidad sobreañadida ni una propiedad de mi naturaleza: es, exactísimamente, la textura de mi ser".

<sup>25</sup> ROSENFELD, Denis, *Política y libertad*, trad. José Barrales Valladares, México, FCE, 1989, p. 29.

mediante el conocimiento de mis prejuicios como prejuicios puedo, si no anularlos, cuando menos “neutralizarlos”, para decidir con más libertad.

De nada sirve confundir, como hace Sartre, la libertad, como ser-en-sí, con la libertad como ser-para-sí, es decir, confundir la libertad en potencia con la libertad en acto, para usar la terminología de Aristóteles.<sup>26</sup> En lugar de ser una ética de la autenticidad, el existencialismo deviene en una ética de la ingenuidad. Una verdadera ética de la autenticidad sería una redeterminación de la no libertad en la liberación permanente, por medio del conocimiento del mundo de nuestra vida, es decir, por medio del conocimiento de las instituciones que estructuran nuestra personalidad, o sea, por medio del conocimiento de uno mismo, que ha sido siempre la finalidad de la filosofía.<sup>27</sup>

Ahora bien, ¿cómo aplicaríamos esta redeterminación de la libertad al mundo del derecho o de la ética judicial? Retornemos un poco de las regiones especulativas, a la realidad. Digamos, primero, con Gadamer, que toda interpretación, incluida la interpretación jurídica, presupone una preinterpretación o está condicionada por una preinterpretación del mundo de la vida del que proviene el intérprete.<sup>28</sup>

De acuerdo a esta idea, podemos ampliar el esquema del mundo de la vida, agregando los ingredientes del mundo jurídico de la vida. El cual se encontraría integrado por la interpretación de las pruebas, de las normas y de las consecuencias de derecho. Dicha interpretación se encuentra condicionada por la preinterpretación de los hechos, de los valores o de las vivencias del mundo de la vida del que proviene el intérprete. Tal preinterpretación que condiciona la interpretación jurídica va a tener como consecuencia la reconstrucción lingüística de los hechos jurídicos, la semántica de las normas jurídicas y la valoración del merecimiento de las consecuencias de derecho.<sup>29</sup>

---

<sup>26</sup> SARTRE, *op. cit.*, pp. 465, 466: “Decir que el para-sí ha de ser lo que es, decir que es lo que no es no siendo lo que es, decir que en él la existencia precede y condiciona la esencia, o, inversamente, según la fórmula de Hegel, que para él “*Wesen ist was gewesen ist*”, es decir una sola y misma cosa, a saber: el hombre es libre (...). Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre (...) no somos libres de cesar de ser libres. En la medida en que el para-sí quiere enmascararse su propia nada e incorporarse el en-sí como su verdadero modo de ser, intenta también enmascararse su libertad”.

<sup>27</sup> Ver *supra*, incisos 2 y 3.

<sup>28</sup> AGUILAR RIVERO, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermeneútica*, México, Fontamara, 1998, pp. 176 y 177.

<sup>29</sup> Ver BERUMEN, Arturo, *Apuntes de filosofía del derecho, cit.*, inciso 1.7.

Así, por ejemplo, si el intérprete judicial proviene de un mundo de la vida “homóforo”, en el que se considera que los homosexuales son perversos, la valoración de las pruebas sobre los indicios de un caso de homicidio entre ellos, será distinta a la de un caso análogo en el que estén involucrados heterosexuales solamente. Es decir, el intérprete estará determinado por los prejuicios del mundo de la vida del que procede porque creará que esos prejuicios son la realidad, son el mundo verdadero y real y, por tanto, no tendrá libertad de interpretarlos de otro modo, por más que haya sido “condenado por Sartre a la libertad”. A menos, claro está, que acepte o que sepa que tales prejuicios limitan su juicio, limitan su libertad, pues sólo entonces, después de ese conocimiento, estará en condiciones, sólo en condiciones, de liberarse de sus prejuicios y de juzgar más imparcialmente. En este caso, el juez estará en condiciones de reinterpretar las preinterpretaciones del mundo de la vida del que procede y que él ha heredado sin darse cuenta, como todos los que comparten su propio mundo de la vida.

Por ello, es muy importante que los operadores del derecho se interesen y estudien temas relacionados con la filosofía y la sociología en general, y del derecho en particular, no tan sólo como cultura general, lo cual sería ya una gran ventaja, sino sobre todo, porque es la manera, entre otras, de conocer y de criticar, aunque sea parcialmente, el mundo de la vida del cual proceden todos nuestros prejuicios y, por tanto, de conocernos a nosotros mismos, en especial, en cuanto a los límites que los prejuicios le marcan a nuestra libertad.

Es a partir del conocimiento de las preinterpretaciones que limitan nuestra libertad, que podemos, junto con otros sujetos del mismo o de distintos mundos de la vida, reinterpretar o redeterminar nuestro mundo de la vida. Nos parece que, de este modo, puede entenderse la ética judicial como una ética de la autenticidad por medio del autoconocimiento de los jueces de los límites de su libertad.

#### VI. LOS ROLES SOCIALES, EL RECONOCIMIENTO RECÍPROCO Y EL SER PARA LA MUERTE (MEAD, HEGEL Y HEIDEGGER)

No basta el conocimiento, sin embargo, para que se realice la ética de la autenticidad, es necesario actuar. Y es en la acción cuando sucumbe, más seguido, la libertad del hombre. Para Sartre resulta demasiado sencillo el proceso de decisión humana, cuando dice que decida uno lo que decida,