



Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0
Internacional (CC BY-NC-SA 4.0)

JESÚS ABRAHAM MARTÍNEZ MONTOYA¹

<https://doi.org/10.20983/anuariodcispp.2025.02>

FECHA DE RECEPCIÓN: 16 DE FEBRERO 2025

FECHA DE APROBACIÓN: 03 DE JUNIO 2025

EL VALOR DE LA VIDA HUMANA

The value of human life

RESUMEN

En el artículo se analiza el problema fundamental sobre qué hace que la vida humana posea valor y cómo dicho valor es percibido y expresado en los ámbitos ético, filosófico, jurídico e histórico. El estudio parte de un contexto en el cual las discusiones contemporáneas suelen reducir el valor de la vida a parámetros económicos, indemnizatorios o mercantiles, lo que plantea un desafío epistemológico y moral para los operadores jurídicos. El *objetivo* del trabajo consiste en examinar, desde la filosofía clásica y contemporánea, la ética material de los valores, la antropología filosófica y la evolución normativa, elementos que influyen en la valoración de la vida humana y su traducción en mecanismos jurídicos de reparación. Metodológicamente, en el artículo se desarrolla una revisión teórico-documental sustentada en autores como Arendt, Scheler, Wojtyla, Aristóteles, Lovelock, así como en un análisis histórico-comparado de sistemas normativos antiguos, incluyendo la Ley del Talión, el Código de Hammurabi y tradiciones mesoamericanas. Se emplea una metodología hermenéutica-filosófica, orientada a reconstruir las categorías que sustentan la apreciación del valor de la vida y su transformación hacia sistemas modernos de compensación jurídica. Los resultados evidencian que el valor de la vida no puede reducirse al dato biológico ni a su “precio” económico. En el artículo se demuestra que la vida es comprendida como un bien ético-personal, cuya valoración depende de la experiencia emocional, la formación moral, la disposición de ánimo y la capacidad del individuo para reconocer en el otro un sujeto dotado de dignidad. Asimismo, se encuentra que la indemnización por muerte, en la tradición occidental, surge de la noción de compensación y reciprocidad, pero requiere de criterios éticos para evitar su degradación en cálculos mecanicistas. El autor concluye que el déficit de apreciación de la vida es un problema ético previo al jurídico, y que jueces, legisladores y operadores del derecho deben fortalecer la ética en sus decisiones y legislaciones.

¹ Profesor investigador adscrito al programa de Ciencias Jurídicas de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
<https://orcid.org/0000-0002-4929-4500>.

lecer su formación moral y filosófica para hacer efectiva una justicia reparadora que reconozca el valor intrínseco de la persona humana.

Palabras clave: dignidad humana; ética y derecho; filosofía moral; indemnización y reparación; valor de la vida humana.

ABSTRACT

This article analyzes the fundamental problem of what gives human life value and how that value is perceived and expressed in ethical, philosophical, legal, and historical contexts. The study begins with a context in which contemporary discussions often reduce the value of life to economic, compensatory, or commercial parameters, posing an epistemological and moral challenge for legal professionals. The objective of this work is to examine, from the perspectives of classical and contemporary philosophy, the material ethics of values, philosophical anthropology, and normative evolution, the elements that influence the valuation of human life and its translation into legal mechanisms for redress. Methodologically, this article presents a theoretical and documentary review based on authors such as Arendt, Scheler, Wojtyla, Aristotle, and Lovelock, as well as on a historical-comparative analysis of ancient normative systems, including the Law of Retaliation, the Code of Hammurabi, and Mesoamerican traditions. A hermeneutic-philosophical methodology is employed, aimed at reconstructing the categories that underpin the appreciation of the value of life and its transformation into modern systems of legal compensation. The results demonstrate that the value of life cannot be reduced to either biological data or its economic "price." The article shows that life is understood as an ethical-personal good whose valuation depends on emotional experience, moral formation, disposition, and the individual's capacity to recognize in the other a subject endowed with dignity. Furthermore, it finds that compensation for death, in the Western tradition, arises from the notion of compensation and reciprocity, but requires ethical criteria to avoid its degradation into mechanistic calculations. The author concludes that the lack of appreciation for life is an ethical problem that precedes the legal one, and that judges, legislators, and legal professionals must strengthen their moral and philosophical training to effectively implement restorative justice that recognizes the intrinsic value of the human person.

Keywords: Value of human life, Ethics and law, Compensation and reparation, Moral philosophy, Human dignity

1. INTRODUCCIÓN

En innumerables ocasiones se discute acerca de cuánto vale la vida humana, pues los posicionamientos suelen ser muy diferentes desde cualquier punto de vista. Pero, más allá de las discusiones jurídicas y económicas, vale la pena observar este fenómeno discursivo desde el punto de vista ético, histórico y conceptual. El presente busca precisamente conocer los pensamientos que sobre el tema se hacen los más notables estudiosos de la ética y la filosofía, sin faltar la revisión histórica que también es importante, quizás esto mueva la posibilidad de llegar a consensos más allá de los sentimientos mercantilistas. No ayuda mucho solo conocer el aspecto jurídico con grandes reformas legales y moderna jurisprudencia, tampoco la aportación de un sistema perfecto de cálculo indemnizatorio; es necesario que el gran operador de los instrumentos de justicia tenga formación intelectual, ética, filosófica, pero sobre todo humana. De aquí se parte para tratar de contestar esta interrogante: ¿qué hace que jueces, magistrados, gobernantes y, en general, el hombre le den un valor a la vida?

Aquí cabe señalar solamente para efectos de una posible posición teórica, que los

gobernantes —quizá— sean limitados en el ejercicio de su conciencia. Es decir, puede ocurrir que la conciencia del hombre esté limitada por un mandato, corriente o directriz política. Esto no tendría nada de extraño, pues durante el juicio criminal de Eichmann en Jerusalén, Arendt (1999) sostuvo que el soldado nazi no fue responsable de sus actos durante la Segunda Guerra Mundial, esto en razón a que a los soldados les fue prohibido el ejercicio de su conciencia por una disposición normativa, es decir, la norma expone una pena en caso de que el militar actúe conforme a un dictado de conciencia. Literalmente sostiene la autora:

El Código de Justicia Militar alemán, por lo menos, hace constar explícitamente que la voz de la conciencia no es suficiente. Su artículo 48 dice: «El que una persona estime que la conducta observada ha sido exigida por su conciencia o por los preceptos de su religión, no excluye la punibilidad de sus actos u omisiones». (p. 174)

En este artículo se plantea responder a las preguntas: ¿cuánto vale la vida humana?, ¿qué influye en el hombre para dar un valor a la vida?, ¿puede una norma o directriz política prohibir la conciencia del hombre?

Se agita la discusión respecto de cómo se debe definir y entender la vida más allá del

sentido meramente biológico, como forma de vida, expectativa, motivación, optimismo y esperanza humana. No pocos han entrado en la discusión acerca del valor de una vida humana. Este tema no debe confundirse con la expresión “*el precio de una vida humana*”, pues esta es un sinsentido y resulta ocioso tratarla en razón de que la vida humana no es una mercancía que pueda ser objeto de intercambio comercial, como ya lo ha asentado la Suprema Corte de Justicia de la Nación, claro con su muy peculiar punto de vista mercantilista; pero ello no significa que las expectativas de vida del hombre y su familia no puedan formar parte del cálculo indemnizatorio en favor de los que resultaron perjudicados por el homicidio —es decir—, el pago de todos los perjuicios y el daño moral a los familiares; hacemos hincapié en que esta clase de pagos son tratados por el derecho como la imposición de una *pena compensatoria*, a veces difícil de entender en los pensamientos matemáticos, pues aparece siempre la necesidad de una tabla o baremo que facilite la sutil mecánica de conversión del referido perjuicio y el daño emocional en dinero.

El análisis de la historia y de cómo es tratado el *ethos* del hombre por los filósofos nos acerca a la idea de lo que ocurre en el salón de los pensamientos humanos al momento de establecer cuánto vale la vida humana, previa consulta del sentimiento proyectado hacia el fin, y por ello

se abordará precisamente lo que de manera primigenia sucede en las expresiones verbales y legislativas de la Antigüedad.

De igual forma, no menos importante es conocer qué es lo que agrega más aprecio por la vida. Seguramente la felicidad del hombre es un fuerte aliciente, así como los lazos familiares, pero sobre todo su ser-persona y su interrelación muy semejante con el resto de los convivientes.

2. CONCEPTO DE LA VIDA Y SU PERCEPCIÓN ÉTICA

En cierta entrevista hecha al famoso científico James Lovelock (2004) le preguntaron: ¿qué es la vida? Contestó:

los científicos pertenecen a diferentes tribus, por ello el biólogo diría que la vida es algo que se reproduce a sí mismo y que los errores reproductivos son corregidos por la selección natural y que eso es lo único que debe saberse de la vida; el químico dirá: un minuto, también es algo que metaboliza, que coge elementos químicos del entorno, los procesa, los devuelve y de alguna forma todo el sistema se mantiene en un estado maravilloso, en un estado constante que logra estar fuera del equilibrio; un físico dirá que es un sistema que funciona como un frigorífico, coge energía libre, la transforma y se construye a sí mismo como una estructura que disipa energía. Todos nuestros científicos han viajado solo un

poco hacia el pasado para entender qué es realmente la vida.²

Pero cuando hablamos de la vida humana, apartándonos de las respetables definiciones científicas de las ciencias duras, nos encontramos con las concepciones filosóficas, éticas, religiosas y antropológicas de la vida del ser-persona, y es este precisamente el operador-valuator de la vida; por ello, se debe —primeramente— describir al hombre. Wojtyla (1979) realiza una magistral descripción del hombre como persona y su vida, describiéndolo de la siguiente manera:

Todo hombre, en toda su irrepetible realidad del ser y del obrar, del entendimiento y de la voluntad, de la conciencia y del corazón. El hombre en su realidad singular (porque es «persona»), tiene una historia propia de su vida y sobre todo una historia propia de su alma. El hombre que conforme a la apertura interior de su espíritu y al mismo tiempo a tantas y tan diversas necesidades de su cuerpo, de su existencia temporal, escribe esta historia suya personal por medio de numerosos lazos, contactos, situaciones, estructuras sociales que lo unen a otros hombres; y esto lo hace desde el primer momento de su existencia sobre la tie-

rra, desde el momento de su concepción y de su nacimiento. (fragmento 14)

Es a partir de las concepciones de las diferentes ciencias y disciplinas como encontramos en el término *vida* una gama de significaciones, pero para el caso que nos ocupa no podríamos definirla si antes no la ubicamos dentro de las dimensiones humanas, y para ello tendríamos que hacerle algunas distinciones; primeramente, no es objeto de este estudio el funcionamiento biológico del cuerpo humano, sino más bien el entendimiento a partir de la expectativa del individuo y las afectaciones que provoca hacia los demás que pertenecen a su propio entorno.

El hombre afecta y es afectado en las relaciones interpersonales en sociedad, familiares, amigos, enemigos, medio ambiente, flora, fauna y, en general, en los ecosistemas a los cuales él también pertenece como *conexión permanente con la vida*; este término es utilizado por Garza (2012) en su artículo “Bioética en contextos de violencia extrema: vivir y morir en Juárez”. De aquí que sea tan difícil definir la vida, o bien, esbozar un concepto que universalmente sea válido, sin embargo, puede hablarse de una teoría acerca de lo que debe entenderse como vida humana tomando en consideración que esta sea una expectativa.

Una teoría de la vida (humana) debe construirse a partir de un análisis históri-

² Son los comentarios que hizo James Lovelock en una entrevista que le realizó un periodista y cuya narración es visible en: www.youtube.com/watch?v=0s3Nkte-mtc

co, ético, filosófico, antropológico y social; esta breve reflexión no pretende arribar a dicho establecimiento teórico, pero sí poner en la mesa de debate la percepción, importancia, valor, forma ideal, precio y la posibilidad de indemnizar justamente en caso de pérdida de la vida, pero a esto no es posible llegar si antes no se analiza cuál es la percepción humana de la vida, lo cual implica caer en el fango de las relatividades humanas. La postura inicial de Scheler señala:

Más en serio se habría de tomar la tesis de la Subjetividad de los valores si se interpreta en el sentido de que todo lo que es valioso, en general (por consiguiente, los valores morales también), lo es por relación a la vida, y que no habría, en general, valores para un espíritu puro, es decir un espíritu que no actuará dentro de una organización vital. (2001, pp. 382)

Expone el autor en cita a Malebranche, que lo vivo, en igualdad de circunstancias, tiene valor superior a lo muerto. Esto aplica a todo fenómeno de la vida, el cual es superior, cualquiera que sea el sistema: vegetal, animal, humano, etcétera. En dos ocasiones, Scheler relaciona el valor de la vida con la percepción ética desde su muy particular punto de vista. Textualmente:

El valor de la vida es una cualidad de valor última e incontestable, así como

la vida misma representa un fenómeno originario e inderivable.

El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya que el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda la vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas o sea al mismo fundamento de que también la vida es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron “la razón”. (2001, pp. 383)

Lo que Scheler pone de manifiesto es el cómo la razón humana verifica la existencia de la vida, y es descrita a partir de la razón; su posición es que no es la vida lo que da forma al hombre, sino al contrario. Entiende la vida como una manifestación parcial del hombre, dado que es la razón el inicio del hombre, o como decía Descartes: “*cogito ergo sum*”, que significa “pienso, luego existo”.

3. IMPORTANCIA DE LA VIDA HUMANA DESDE LA ANTIGÜEDAD

Como se sabe, el homicidio de Abel a manos de su propio hermano Caín marca cruelmente los inicios del hombre en los

relatos de la Biblia, según el libro de Génesis (Gn 4). Ante la reprimenda de Dios encontramos este texto:

Entonces dijo Caín al Señor: Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Es decir que hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará.

El señor le respondió: Al contrario, quienquiera que matare a Caín, lo pagará siete veces. Y el Señor puso una señal a Caín para que nadie que lo encontrase le atacara. Caín salió de la presencia del Señor, y se estableció en el país de Nod, al oriente de Edén.

Aceptando que el libro Génesis de la Biblia no sea un documento histórico, sino únicamente uno de carácter fabular, debe reconocerse que tiene un contenido filosófico y de profunda sabiduría, de lo cual se desprende, entre otras cosas, la preponderancia de la vida, su insuperable valor y su pago, a cargo de en quien recaiga la responsabilidad.

Los rasgos más antiguos que se conocen acerca del cómo se reparaba una ofensa de sangre, como el homicidio, fue para muchas culturas por medio de la Ley del Talión. Aquellas antiguas comunidades que perdían a un miembro del clan reclamaban el derecho a tomar venganza, en-

tendiéndose esta como la satisfacción de un hecho violento a través de otro hecho violento.

El Código de Hammurabi es una de las legislaciones más antiguas que se conocen. En ella se contemplaba la Ley del Talión, la cual es atribuida a un rey babilonio de aproximadamente 1728-1686 a. C.; de igual forma, otras culturas como la de los hebreos e hititas conservaban tal pena para la solución de conflictos de sangre, principalmente. En esta última ya se observan las opciones de venganza privada o recibir un pago. Ya entonces se tiene el nacimiento de una relación jurídica entre la familia de la víctima y el culpable (Margadant, 2004). Incluso en la cultura maya de nuestro país también se tenía como sanción la Ley del Talión en caso de homicidio, es decir, una pena igual al delito cometido (Barney, 1999).

El hombre, a través de los siglos, se ha visto frente al problema del homicidio y todas sus consecuencias jurídicas, económicas y sociales. Las decisiones de las autoridades antiguas han sido diversas. Por una parte, observamos la necesidad de satisfacción de la afrenta recibida por la familia (algunas culturas tenían la creencia de que el alma del muerto no descansaría si no era vengado); por otra, la reparación del daño a favor de la familia, es decir, recibir un pago. Sería sumamente difícil saber con precisión cuánto se pagaba de indemnización a favor de las víctimas

cuando era establecida la opción de pagar el precio de una vida, pero ¿cuánto sería el monto?, ¿se establecía con pagos en especie? Quizá nunca se conozca con exactitud, sin embargo, en este último caso, cuando el homicida enfrenta la situación de ser muerto o pagar una cantidad, para el dado caso de tener esta opción, ¿cuánto estaría dispuesto a pagar?

Por tanto, esto es evidencia de que la primera tasa o medida para establecer la indemnización era precisamente el dar una vida por otra, o bien, obligaba a pagar según el aprecio que de su propia vida tenía el homicida, lo cual por supuesto sospecho que el homicida no consideraba su vida como cualquier cosa; al reflexionar sobre este punto nos preguntamos: ¿qué pasaba por la mente de quien estaba al borde de ser muerto por los familiares del difunto?, ¿optaría mejor por cubrir la reparación del daño? Si es así, ¿hasta qué cantidad estaría el asesino dispuesto a pagar con tal de no perder la vida propia?

En términos económicos, cuánto se debe pagar por la responsabilidad de haber privado de la vida a una persona debe ser sumamente difícil, pero históricamente se demuestra que debía hacerse. Aun y cuando no se sabía cuánto pagar debemos tomar en cuenta que tampoco para los deudos servía de mucho que el agresor muriera, lo cual es sumamente importante; tampoco servía de mucho a los deudos que el homicida estuviera preso. La deter-

minación de la apreciación de la propia vida, se ve evaluada también conforme se vive, es decir, con la comodidad o felicidad del individuo, lo cual es muy subjetivo.

4. LA VIDA EN FUNCIÓN DEL BIEN: LA FELICIDAD

Cuando Aristóteles (384-322 a. C.) trata el tema de la felicidad en aquella magna obra intitulada *Ética a Nicómaco*, primero hace una distinción entre lo que significa la felicidad para el vulgo y lo que es para el sabio. Afirma que los individuos tienen acepciones muy diferentes: para unos, la salud, cuando se está enfermo; para otros, la riqueza, cuando se es pobre; para otros más centrados en su ignorancia, cuando admirar a quien proclama algún ideal que está por encima de su comprensión. Los hombres identifican una *vida* a la que llaman gozosa, es decir, orientada hacia el placer. Otra sería la vida política y otra, la contemplativa; por lo tanto, hay tres tipos de vida. Dice que la vida política la identifican los hombres de refinamiento con el honor y en ello encuentran la felicidad. Pero más que el honor lo que buscan es llamarse honorables por los hombres prudentes y, para ello, se hace necesaria la virtud; es por esto que el Estagirita entra al análisis y reflexión del bien. Se caracteriza su disertación por el gusto que siempre tuvo por las clasificaciones y distinciones; por ello trata al bien como sustancia y como cualidad, es decir, como bien y *el*

bien. Afirma que existen bienes tanto en materia como en esencia; incluso puede el hombre producirlos y, por otra parte, el bien es a lo que tiende el hombre por naturaleza propia. Tiene *el bien* tantos sentidos como *el ser* por corresponder o atribuirsele a Dios y, por tanto, plantea la interrogante acerca del que podrían ser los bienes, como la inteligencia, la vista, ciertos placeres y honores; por otro lado, rechaza que *el bien* responda a una única idea.

Cuando Aristóteles en su obra califica *la vida* del hombre agrega que las actividades de *bien* son inherentes al hombre, así concluye que el hombre es de *bien* por cuanto ejecuta notablemente bien sus actividades y sus actos. Refiere que el hombre no es dichoso o feliz cuando se tiene una vida corta; define la felicidad como una especie de vida del *bien y bondad* en nuestros actos. La felicidad, pues, es lo mejor, lo más noble y agradable que existe en el mundo, y estos atributos (buenos y nobles) no son independientes, como se decía en la inscripción de Delos: “*lo más noble es lo más justo, y lo mejor es la salud*”.

Suma a lo anterior, que muchas cosas empañan la felicidad, por ejemplo: aun y cuando el hombre tenga amigos, riqueza o poder político, podría tener mala descendencia, malos amigos, ser solitario, sin hijos, haber perdido buenos hijos o amigos, a quienes les hubiere arrebatado la muerte. La desdicha, desventura o infelicidad es lo que, finalmente, define el querer

del hombre; en la misma medida en que el hombre se descubre asimismo va conociendo —no tanto lo que lo hace feliz, pero sí aquello que lo ha hecho infeliz—. En reflexión sobre el poema de Parménides, pero sobre todo el Fedro, Ricoeur propone que el hombre, por débil, impotente, inconstante y ridículo que sea, no deja de llevar la carga de conocerse: “Estar lleno de defectos es, sin duda, un mal; pero es un mal todavía mayor estar lleno de ellos y no quererlos reconocer, pues esto es añadir asimismo a los anteriores el de una ilusión voluntaria” (2004, p. 33).

El tema de la vida y la muerte ha sido siempre relacionado con la felicidad del hombre, pero no siempre es la muerte lo que causa la infelicidad de las personas, pues en ocasiones lo es llevar una vida sin sentido. Ya Aristóteles hacía referencia al filósofo Solón, quien tenía conceptos muy propios acerca de la felicidad. *Heródoto de Halicarnaso* en su obra *Los nueve libros de la Historia* recuerda la conversación que sostuvieron el filósofo griego Solón y Creso, el rey de los lidios; cuando este fue visitado por aquel, el rey llevó al filósofo a un paseo por sus dominios para que este se diera cuenta cuán rico era; le mostró los vastos territorios de cultivo, ganado, incluso le permitió que contemplara las piedras preciosas y el oro que poseía. Después lo invitó a degustar los manjares que la servidumbre había preparado para ambos. Una vez sentados en la mesa, Creso hizo

esta pregunta: ¿habrás visto a un hombre más feliz? Dejando de comer y tras una pausa, Solón contestó:

había dos jóvenes fuertes que llevaban a su madre a una fiesta a distancia de donde vivían, la llevaban en un carro jalado por bueyes, estos murieron en el camino y los jóvenes tomaron los arneses, se los colocaron y tiraron del carro hasta llegar a la celebración. La gente estalló en júbilo de ver tal hazaña y gesto de amor hacia una madre, la fiesta se tornó a ellos y les rindieron honores, ellos se alegraron, tomaron vino, comieron, durmieron y amanecieron muertos. Estos hombres vivieron y murieron felices.

La invitación a la reflexión que hacía Solón a Creso parecía no tener éxito, por ello el rey nuevamente preguntó: ¿pero has visto otro hombre más feliz? Con paciencia en tono sereno le contestó: “sí, había un hombre que durante su vida no vió morir a ninguno de su familia, durante una guerra este hombre murió en el campo de batalla defendiendo a su patria. Éste hombre vivió y murió feliz”. Esta conversación no la entendió Creso, sino tiempo después cuando perdió a su hijo predilecto, por ello el rey hizo gran duelo; se recuerda a Creso por este infortunio y tras ese amargo recuerdo perdió su reino a manos de *Ciro el Persa*.

Hasta este punto se podría afirmar que el valor de la vida se identifica, en buena medida, con la felicidad y esta en función del *bien*. Según aquellos sofistas griegos la felicidad de los hombres era encontrada por estos a través de varios caminos, pero sin duda era la orientación hacia *el bien* lo que daba felicidad y el sentido a la vida del hombre; esto es importante si se quiere concebir la idea de un valor de la vida y quizá distinguir el valor que se puede tener por la vida de un hombre infeliz y otro que es feliz.

Wojtyla realiza esfuerzos por dejar en claro la diferenciación de “bien” como cosa, no lo hace únicamente por llegar a un justo concepto, sino que tal definición es primordial para comprender bien de “**bien**”, es decir, el *bien* en relación con el valor de manera emocional o percepción afectiva intencional. Agrega que el valor viene dado en la experiencia vivida, el bien añade el carácter y la posición objetiva. Citando a Scheler concluye que el *bien* confiere la orientación a la síntesis en la unidad objetiva de los diversos valores; y, por otra parte, que “el bien no ha de entenderse como **cosa más valor**, sino que es el valor mismo en posición objetiva (1980, pp. 18-19)”.

5. LA FALTA DE APRECIACIÓN DE LA VIDA ES UN PROBLEMA ÉTICO

Fijar el valor de una vida podría no verse en función de las leyes del mercado, como

la ley de la oferta y la demanda; sin embargo, existe la apreciación de la vida como tal por parte del hombre y decimos vida en toda su plenitud, pero ¿qué hace a un hombre detenerse a pensar acerca del valor de la vida?, ¿qué hace a un hombre darle precio a la vida? Es difícil saber lo que hace a un hombre determinar el valor de una vida, porque es persona y lleva en su interior las luchas propias de su ser.

Desde la Antigüedad algunos filósofos griegos, como Sócrates, Platón, Aristóteles, explicaban cómo la conducta del hombre dependía en buena medida de las luchas del alma, explicadas como un escenario (el alma) en el que se enfrentan *las pasiones y la razón*. Por desgracia, sostenían los sabios que, con frecuencia, victoriosas las pasiones llevan al hombre a un destino poco digno, sin sentido e infeliz. Aquellos filósofos de hace aproximadamente 2400 años no son tan diferentes al filósofo contemporáneo, como Wojtyla (1979), quien en su encíclica *Redemptor hominis* no cesa de proclamar cómo el hombre en su inclinación al pecado aspira también a la justicia, a la belleza y al amor; este mismo hombre, objeto de curiosidad intelectual desde siempre, este mismo hombre hace lo que quiere hacer y no hace lo bueno que quería hacer; a este hombre precisamente en toda la verdad de su vida, en su conciencia, en su continua inclinación al pecado y, a la vez, en su continua aspiración a la verdad, al *bien*, a la belleza, a la

justicia, al amor, a este *hombre* tenía ante sus ojos el Concilio Vaticano II cuando trata de delinear su situación en el mundo contemporáneo.

Resulta tan difícil describir al hombre, su vida y el valor que esta le da. ¿Quién puede hacer una descripción del hombre?, ¿quiénes se dedican a conocer al hombre en su ser persona? El enigma del hombre y el estudio de su *ethos* ponen de manifiesto el mísero conocimiento que de él se tiene. Scheler (2001) toca un punto interesante en su *Ética, el deber-ser*. Refiere que en las representaciones que suelen tener como personas, hay una escala de valores en la que destacamos *el deber-ser* como una categoría de algo que apunta al pasado, presente o futuro; por cuanto se expresa “*así es y así debe ser*”, se tienen los valores positivos cuando se conoce que *en el mundo la justicia es algo que debe ser, el dar indemnización es algo que debe ser*. El autor tiene gran acierto cuando plantea *el deber-ser ideal* y lo vincula con “*lo bueno debe ser*”; cita el acierto de Schopenhauer, quien reduce al absurdo *el deber-querer*, dado que no tiene ningún sentido, es decir, no tiene sentido afirmar que la persona tiene una representación de un querer interno que simplemente le constriñe sin ninguna razón para ello.

Ahora bien, explica que para que *el deber-ser ideal* caiga en un *deber-ser normativo* es preciso que se tenga ordenación, es decir, la suposición de un acto de ordenar,

esto es en razón de que tampoco tiene sentido hablar de *un deber* que se cierre en el aire; lo dice Scheler (2001) en cita de Kant, por lo mismo tampoco se puede hablar de una autoobligación. Se llega a una primera conclusión de que todo *debe-ser normativo* tiene frente a sí el carácter de la autoridad, que establece el mandato o prohibición; al parecer aparecen históricamente primero estas que aquellas. Por ejemplo, el Decálogo. Scheler hace un análisis sumamente extraordinario del *deber-ser justo* y *el ser injusto* de mandamientos y prohibiciones; dice que:

La primera condición del ser justo en un mandamiento es que aquello que en él está dado como debiendo ser, sea también algo que debe ser objetivamente, es decir: el deber ser de un bien. La segunda condición es que aquel que ordena, mandando o prohibiendo, haya descubierto en el ser al cuál manda o prohíbe la presencia de una apetencia “contraria”- es decir una tendencia de oposición- a lo que debe idealmente ser o también una apetencia hacia lo que, idealmente, no debe ser. (2001, pp. 306-307)

En efecto, la razón práctica articula el conocimiento intelectual con la voluntad y la conciencia vital, en ella sí aparece el sujeto, y puede decirse que la razón práctica media entre el sujeto y el intelecto. En las reflexiones que hacen Arregui y Choza (2002) recuerdan cómo Aristóteles

sostenía que las virtudes intelectuales no hacen bueno al hombre en cuanto hombre; sin embargo, sí lo hacen las virtudes morales en tanto que lo perfeccionan: “A nadie le pasa nada por opinar, pero si por elegir, porque por elegir nos forjamos un cierto carácter”. En resumen, la elección media entre el sujeto y el intelecto, es una acción en la que al ser realizada por el hombre ocurre una operación en la que quedan enlazadas lo que el sujeto es y lo que sabe. Así es como se obtiene la unidad del hombre, el cual se forma mediante las elecciones y cuyo proceso nunca termina.

Scheler resume que en la obra *Crítica de la razón práctica*, de Kant, este autor hace una interpretación acerca de la respuesta que Jesús hace —en los Evangelios— a quien le preguntó acerca del mandamiento más importante; Jesús dijo: “ama a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo” (2001, p. 316).

Kant ataca este principio, dado que lo entiende como una expresión categórica que ordena (o manda) el amor y no admite elección alguna; en cambio, Scheler (2001) comprende este principio como el más alto valor moral y que una conducta de esa índole es algo idealmente debido; señala que el principio se dirige a la *voluntad subjetiva*, no se ha de pensar como una norma que ordena, sino como una invitación a seguir.

Existen diferencias en las posturas de Kant y Scheler (en su tratado de *Ética*).

Explica Wojtyla (1980) que todo conocimiento científico y toda ciencia se basan en la experiencia, pero en la ética. Esta experiencia es distinta de aquellas en que se fundan las ciencias exactas, con esto el autor quiere precisar que el método empírico-inductivo no es propio de la ética; esto en razón a que dicho método solo permitiría establecer lo que en determinadas condiciones se consideraba o se considera bueno o malo; lo correcto es establecer lo que es bueno o malo, bien o mal, según la ética en su tratamiento.

Compara la discrepancia —que tienen Scheler y Kant— en cuanto a que este sostiene que el objeto de la ética son los hechos “formales” y el primero, se pronuncia por los materiales.

Es importante reconocer la diferencia entre las construcciones subjetivas de los valores objetivos. La ética como ciencia que estudia la experiencia fenomenológica de la conducta humana y su objeto deben ser los valores, los cuales se ven reflejados en la vida emocional humana, según Wojtyla (1980), quien además resume las fases en las que —como Scheler— encuentra experimentalmente el valor como objeto: la disposición, la intención, la decisión y la actividad.

Basándose en las experiencias de Scheler, Wojtyla afirma que la percepción afectiva de los valores se realiza en los actos emocionales-cognoscitivos; agrega que en el amor y el odio, el valor no se manifiesta

todavía cognoscitivamente, sino que viene sobre todo y más propiamente experimentado. Es por ello que afirma:

El ideal se realiza a través de las acciones de la persona, si las acciones mantienen en sí mismas un verdadero valor moral positivo, es decir, un valor negativo, entonces llevar consigo lo opuesto de la perfección moral de la persona: su desvaloración. (1980, pp. 108)

Cuando tratan la cuestión de los valores —Scheler y Wojtyla—, se ven obligados a ubicarlos en una escala jerárquica, y proponen al amor y al odio como los dos extremos en los que podrían observarse. Karol indica que el amor es diametralmente diferente al odio. En efecto, la realización de los actos fundados en el amor al prójimo siempre le producen al hombre, como ser-persona, agrado y ciertos niveles de felicidad, mientras que con actos llevados a cabo como consecuencia y seguimiento del odio ocurre todo lo contrario. Con acierto afirma Wojtyla (1980) que la razón no descubre el valor ni traduce su peculiar esencia. Resumiendo lo expuesto: el valor —objeto de experiencia emocional— como objeto de conocimiento emocional es, al mismo tiempo, el valor objetivo y fin de las aspiraciones; según el autor, fin de la volición y es aquí donde el sujeto tiene la representación, que suele ser entendida como la reproducción de un aconteci-

miento en el escenario del pensamiento humano, pero cuando se habla en materia de ética es entendida como algo que es indispensable antes del “querer”, es decir, la representación del fin es secundaria a la experiencia del querer.

A veces nos damos cuenta de que podemos tener pensamientos adecuados o inadecuados y tal vez, por ello, *Scheler*, citado por Wojtyla (1980), sostiene que no hay ningún fin que sea por sí mismo moralmente bueno o malo:

Buena o mala solo es la voluntad. Con todo, Scheler sostiene que la voluntad no extrae de sí misma la bondad o maldad ética, si no que la experimenta siempre en relación con los fines de sus aspiraciones, en relación con los valores objetivos que aspira. (1980, p. 21)

Según Scheler, la fuente de los valores morales no es la conciencia, sino solo y exclusivamente el amor. Siguiendo con este autor (Wojtyla, 1980), observamos que establece dos cosas que son importantes: primeramente, el amor hacia la propia persona que constituye la relación que existe entre sus acciones y el ideal de valores; segundo, el amor por otra persona, que el amor induce a la persona a coexperimentar el mundo ideal de los valores de la otra. Dice que la persona, al experimentar los valores —que encuentra en la persona-modelo—, se inserta esa medida y se

apropia del modelo a seguir; algo parecido ocurre con el ideal del maestro que se convierte en el ideal del discípulo. A esto le llama *principio de seguimiento*. Así, existe una tipología especial de modelos, por ejemplo: el santo, el genio, el héroe, el organizador, el entendido epicúreo; afirma que junto a los modelos positivos existen también los negativos.

Existe una vieja teoría sociológica que nos habla acerca de la invención-imitación por parte del hombre y cómo este suele ser un imitador de otras conductas. En parte compartimos esta teoría, dado que el hombre siempre ha sido un imitador de las conductas humanas, que son de fácil percepción si vemos cómo se imponen las modas del vestir, la música, el arte, entre otras.

Wojtyla (1980) explica el *principio de seguimiento*, que constituye propiamente la imitación de las conductas de terceros y enfatiza previamente la necesidad del modelo a seguir, a imitar. Si el fin de la ética estriba en el perfeccionamiento de las acciones humanas, sin duda el modelo de seguimiento será aquel signo de perfección verdadera. Explica que los modelos inspiradores de la Persona de Jesucristo, sus discípulos y demás seguidores, han sido la fuente de inspiración de hombres que han entregado sus vidas por las causas más nobles y de verdadero amor hacia el prójimo, particularmente de sus enemigos. Este *ideal ético* lo describe el autor como:

El análisis comparado del ideal ético de la persona y de su prolongación por medio del seguimiento, debe abrirnos a las profundas riquezas del sistema ético de Scheler en su relación con la ética cristiana. Tenemos, pues, que abordar necesariamente el problema del valor ético y considerar su conexión con el deber, y todo ello desde la perspectiva ya establecida, que crea un fundamento común a la ética Cristiana y a la de Scheler: la perfección de la persona es el fin de la ética, el análisis del valor ético y de su relación con el deber nos lleva de la mano al modo de concebir el amor, que en la doctrina cristiana es el mayor mandamiento, y en el sistema de Scheler, el más profundo origen de los valores éticos. (1980, p. 46)

Cuando Wojtyla (1980) analiza si es posible que la ética de Scheler sea compatible con la ética cristiana, explica que hay una diferencia sustancial en la comparación, y es que los valores éticos morales cristianos están objetivados en relación con los bienes divinos, es decir, el premio de salvación y vida eterna al lado de Jesucristo, quien es el fiel promitente de su revelación.

No resulta tan problemático el análisis de la apreciación de la vida propia, sino cuando se trata de la vida del “otro”. Este problema propio del egoísmo del hombre afecta a toda la sociedad y es comparable con la actitud del hombre frente a los eco-

sistemas cuando irresponsablemente los destruye.

En efecto, haciendo una analogía —que se suplica se reciba con validez— se menciona que cuando se fractura el equilibrio ecológico, se desencadena una serie de consecuencias, destruyendo así los ecosistemas y formas de vida vegetal y animal; para ello el hombre lo demuestra con una evaluación del impacto ambiental; me recuerda los estudios que tienen que presentar las empresas responsables de la afectación, para reducir o reparar el impacto. Lo mismo ocurre cuando el hombre afecta a la sociedad cuando arranca la vida de un hombre, que es partícipe e integrante de ella. Desde hoy quizá sea prudente afirmar que los homicidios en gran escala deban ser estudiados como una manifestación del impacto social y el cómo se pueda aminorar dicho impacto es —quizá— la indemnización a aquellos que resultan perjudicados con la pérdida humana, lo único que puede compensar y aminorar el referido impacto social.

6. EL PAGO INDEMNIZATORIO DE UNA VIDA, ¿EN DINERO?

No tendría mérito hablar de indemnización si no se orienta hacia a la justicia y esta lo puede constituir cualquier especie de pago, por ello se considera más propio hablar de una justa indemnización; esto sugiere tratar lo que es *justo* y debemos entrar a un breve análisis de lo que es jus-

ticia, aunque se sabe lo complejo que es abordarlo desde la óptica de los principales exponentes filosóficos, particularmente de Aristóteles. Este filósofo hace algunas reflexiones al respecto en su obra *Ética a Nicómaco*. Sostiene que la justicia corresponde a lo que es igual y toda injusticia es desigual, partiendo de esta idea es el punto intermedio de dos que son desiguales. La justicia —por tanto— se coloca en el punto intermedio, de suerte tal que hacia sus extremos hay proporcionalmente partes iguales; ya en Grecia a los jueces se les trató como una especie de *justicia animada* y en algunas regiones eran llamados “mediadores”. Por otra parte, afirma que existe la relación entre daño y provecho, y en esta reciprocidad es donde los hombres regularmente tratan de cimentar toda justicia en aras —claro está— de una reciprocidad; al respecto, *Aristóteles* la critica y dice que la reciprocidad no conviene a la justicia distributiva ni a la rectificadora, pues la proporción únicamente es propia para la igualdad de los géneros, es decir, el hecho de que los hombres no estén necesitados de alguna mercancía y otros sí implica la necesidad de que reciban algo de manera recíproca, por ello indica el Estagirita que la moneda ha llegado a ser una especie de representante de la demanda; así literalmente sostiene:

...y por eso lleva el nombre de moneda (**nomisma**) porque no existe debido a

naturaleza sino por ley (nomos) y de nosotros depende cambiarla e inutilizarla. Por eso habrá reciprocidad cuando los términos hayan sido igualados de manera que el agricultor sea para el zapatero lo que la importancia del trabajo del último sea para el primero por el que se cambia.

¿Qué parámetros se deben tomar en cuenta para realizar el cálculo del monto indemnizatorio?, ¿cómo enlazar el valor de una vida humana atendiendo a su persona integrada de moral, voluntad, bien, verdad y felicidad?

Es difícil determinar qué es lo que a un hombre hace valorar la vida, cuidarla, protegerla, preservarla, no solo la propia sino también la de los demás. Esto nos lleva también a pensar que el legislador tiene esta responsabilidad, al dictar las normas que habrán de determinar la indemnización en caso de muerte con responsabilidad para un tercero (como en el homicidio), o bien, qué criterios debe considerar en la interpretación-aplicación de las normas jurídicas por parte de jueces y magistrados. ¿Cómo saber qué hace a estos hombres legisladores o jueces reflexionar en la desgracia ajena?, ¿qué papel juegan la moral y la ética en la justicia para la viuda y los huérfanos? Ellos pierden también una vida con toda su particular de realización futura (sus expectativas). Este conoci-

miento de que echa mano el hombre, ¿qué es?, ¿cómo lo obtiene?

Ahora bien, la persona misma con el complejo pensar humano obtiene valores que nos han llevado a pensar y reflexionar acerca de la indemnización en caso de muerte y, por supuesto, que en el escenario de nuestros pensamientos concurren las escalas de valores, que nos llevan a establecer —sin duda— que en el caso de homicidio debe darse una justa indemnización en favor de la familia de la víctima.

En argumentos anteriores, se observó que el valor de la vida humana es insuperable (por ser persona). En esa virtud debemos decir que no es posible poner un precio económico a la vida, pero no en el sentido perverso y frívolo de colocarla sin valor alguno, por el contrario, porque a su pago corresponde la vida misma, como se vio en el sencillo análisis histórico; sin embargo, cuando queda segada una vida nos preguntamos: ¿acaso no quedó de alguna forma segada la vida de la familia que dependía económicamente del fallecido?

En efecto, la familia directa del que deja de existir tiene también una vida, no se trata precisamente del funcionamiento biológico, sino de sus expectativas como individuos, y es aquí donde toma razón y sentido la indemnización.

No procurar que la familia no reciba la justa indemnización —en la pérdida del sostén del hogar— es provocar que el núcleo de la sociedad se destruya, y al mis-

mo tiempo es destruir la comunidad en que vivimos. Juan Pablo II en su encíclica *Evangelium vitae* (Wojtyla, 1995) presenta a la familia como el santuario de la vida y expone que la vida tiene un valor incomparable de cada persona; por tanto, no debe desestimarse la vida en toda su dimensión y, por supuesto, determinar más que el precio de la vida, su valor por el solo hecho de ser hombre y persona. No es fácil entrar al análisis del valor de la persona, pues cada una tiene su propia historia, de manera irrepetible y única, pero la naturaleza de la indemnización, cuando se trata del pago de bienes que no son fungibles, es la compensación.

Siempre ha sido la compensación una forma de pago, que se utiliza cuando no es posible restituir lo debido; a veces se pierde de vista que en el cumplimiento de las obligaciones (en la responsabilidad civil o penal, por ejemplo), las penas suelen ser compensatorias, un pago con la “*nomisma*”, es decir, con la moneda, como lo explica Aristóteles, citado en párrafos anteriores.

Compensar, según el *Diccionario de la lengua española* (2014), significa igualar en sentido opuesto o neutralizar el efecto de una cosa con el de otra; compensar las pérdidas con las ganancias; dar alguna cosa o hacer un beneficio por el perjuicio o mal que se ha causado; corresponde también al campo semántico de las palabras siguientes: amortizar, contrapartida, co-

rresponder, desagraviar, desquitar, merecer, mimar, recompensar, recuperar y satisfacer.

Las penas de reparación del daño que se imponen a los sentenciados por los delitos de homicidio son del género de *penas compensatorias*, esto resulta complicado, pues nadie se imagina que el daño moral —por ejemplo— se pueda determinar según la afectación emocional, dado que no hay un “dolorímetro” o “tabla” con el cual se calcule el monto en dinero para cubrir dicho pago; nuestras autoridades desearian tener un tabulador o instrumento para medir cuánto dolor emocional tiene la víctima u ofendido y así poder hacer un cálculo matemático. Ningún tribunal norteamericano tiene tablas o tabuladores para ello, sin embargo, siempre han condenado al pago por daño moral en las sentencias civiles y penales; en los países europeos ocurre lo mismo.

7. LOS JURISTAS HACIA UNA NUEVA CONCIENCIA MORAL Y ÉTICO-FILOSÓFICA

Existen varias cosas que le ocurren al jurista moderno. Primeramente, en su mayoría han dejado de hacer interpretaciones de la propia ley y regularmente acuden a las realizadas por los tribunales colegiados, las salas o el pleno de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, formalmente es correcto que lo hagan, incluso hay revisiones que se hacen a los juzgadores para los

casos en que no hayan aplicado la jurisprudencia obligatoria, en ocasiones hasta quejas son interpuestas por los abogados en contra de los jueces. Pero existe una interrogante: ¿nunca se ha equivocado la Suprema Corte de Justicia de la Nación?, ¿nunca lo ha reconocido?, ¿cómo se forma un nuevo criterio de aplicación de ley si no es porque alguien sostuvo un razonamiento diferente que llevó hasta las últimas consecuencias?

La respuesta ante tales preguntas es que la Suprema Corte de Justicia de la Nación sí se ha equivocado en innumerables ocasiones y ha modificado su jurisprudencia (criterio de interpretación-aplicación de la ley), esto último mediante las facultades que le confieren los artículos 228, 229 y 230 de la Nueva Ley de Amparo (2013). También lo ha reconocido en múltiples ocasiones declarando abiertamente que se ha equivocado en su criterio y, en efecto, la nueva jurisprudencia se forma porque los juristas llevaron el caso hasta los más altos tribunales y se logró que conocieran del mismo, aclarando que muchas controversias jurídicas no llegan por múltiples razones, pero deberían hacerlo. Esto último se logra cuando hay un nuevo criterio fundado en el sentido de la razón y la justicia, sumado a la formación ética y filosófica del jurista que no teme a la crítica y está dispuesto a luchar por el derecho de su cliente, o de quien reclama el derecho ante el juez, incluyendo a este último.

Por otra parte, el jurista moderno se convierte en un repetidor de la jurisprudencia de los altos tribunales, sin cuestionar en lo más mínimo si tiene o no razón el alto tribunal. Esto afecta y empobrece el ejercicio libre de la profesión, simplemente la obedecen con una posición cómoda y sin el menor remordimiento ante la presencia de una injusticia; es aquí cuando observamos en su esplendor la ausencia de valores y lo que es peor: la falta de la máxima virtud humana, la *justicia*.

Para entrar en materia debemos agregar que la formación ética y filosófica de los juristas va a estar condicionada también a su propio ser como persona conocedora y portadora de los más altos valores morales. Max Scheler (2001) sostiene que el conocimiento se obtiene a través de la experiencia —incluso el conocimiento moral—; la ética se constituye mediante el análisis del hecho, pero no de cualquier hecho sino el moral, así es posible descifrar el conocimiento ético; sin adelantarnos a calificarlo como “bueno” o “malo” es importante destacar que los hechos morales han sido objeto de búsqueda en toda la historia de la filosofía. Concluye el autor que no están incluidos en la esfera de la percepción interior, esto en razón de que corresponden a un “yo”, un “tender”, un “querer”, un “sentir” entrelazados de múltiples maneras.

El problema que se presenta es de carácter ético-filosófico, por esto es importante

tomar la cátedra de Scheler (2001), quien explica ampliamente lo que es la “*disposición de ánimo*”. Este elemento —afirma— es la representación que un individuo puede de tener de la bondad y la maldad, pero no llega a esta afirmación de manera imprudente, pues explica que es inatacable y no puede ser destruida, aun por enfermedad psíquica o psiquiátrica; se encuentra en el hombre en sí. El autor rechaza la teoría de Kant, ya que este sostiene que en el actuar de una persona hacia *el bien* o lo que es *bueno*, queda determinada su decisión únicamente al cumplimiento; dice que en el auxilio de una persona en peligro el hombre actúa solo por cumplimiento del deber, esto lo rebate Scheler con la frase de Sigwart: “una voluntad que no quiere lo que quiere”, es decir, nada interesa a la realidad, a esto le llama fariseísmo.

Este gran estudioso de la ética establece que el proceso que lleva al hombre a la realización de *lo bueno* y *lo malo* —moralmente hablando—, se sigue de “*la disposición del ánimo*”, “*la verificación*” y “*el acto*”, considerado este último como unidad en la acción. Para dejar en claro la conceptualización de este proceso, primeramente debe entenderse como la disposición de ánimo a la facultad de dirigirse, la voluntad hacia los valores más altos (o más bajos). Según Scheler (2001), la importancia del análisis y estudio de este elemento —también para Kant—, se debe a que es el primerísimo lugar del cual brotan los

valores morales “*positivos*” o “*negativos*”, aunque Kant se inclina más en apuntar que la disposición del ánimo no puede ser experimentada y, por otra parte, sostiene que los únicos predicados que convienen a la *disposición de ánimo* son “conforme a la ley” y “contra la ley”.

Lo anterior es rebatido por Scheler (2001) diciendo que la disposición del ánimo es con toda claridad un fenómeno, aun en casos en que no se haya formado una intención. Ejemplifica en el hecho de que una persona nos solicita una gestión y sitúa que previamente hay un acto de tendencia del que sigue una dirección de “*valores positivos*” o de “*valores negativos*”. Agrega en diverso ejemplo —también— el cómo aparece la *disposición de ánimo* en la situación de ver a alguien que se está ahogando y solicita auxilio; en la *disposición de ánimo* no se escenifica si es legal o ilegal el ayudar o socorrer a la persona en apuros.

Hasta este punto, Scheler (2001) destaca que dentro de la disposición del ánimo legal o ilegal, buena o mala, existe una multitud de más cualidades de *disposición de ánimo* benévolas, cariñosa, vengativa, desconfiada, etcétera, todas estas independientes de las intenciones variables.

Por otra parte, la representación está asociada a la intención, es decir, es el querer y aceptar el resultado, naturalmente no es un elemento que pueda ser percibido fácilmente a través de medios externos por un tercero, pues regularmente esta

parte del comportamiento humano suele ser percibida, pero cuando se ejecutan acciones que revelen —indudablemente— el querer o intención.

La *acción* constituye propiamente la materialización ética de una persona, son los actos materiales los que finalmente observamos externamente, el o los valores morales reflejados en hacer; aun cuando el ser humano presente pasividad ante un hecho o acontecimiento que podría evitar y simplemente no lo evita, queda de manifiesto igualmente la identificación de valores en ella; con esto podemos afirmar que “un hacer” y “un no hacer” refleja la exposición moral del individuo.

Alexis Emanuel Gros confronta un poco las apreciaciones de Scheler con las de Schütz, la principal es aquella en la que Scheler hace reflexiones siempre tomando en cuenta la primera persona y por esto llega a conclusiones que tienen que ver con el *ego*, para luego hacerlas extensivas al *alter ego*:

Esto no implica afirmar que la conciencia del ego y la del alter-ego sean una y la misma, esto es, que sean empíricamente iguales, sino más bien que cumplen con las mismas leyes esenciales a pesar de que su contenido fáctico difiera. (2012)

Continuando con Gros insiste que es importante darse cuenta de que las reflexiones que se realizan de manera intrapsí-

quica no debieran hacerse extensivas al prójimo:

Como se afirmó más arriba, de acuerdo a Scheler no existen diferencias sustanciales entre la autoexperiencia y la experiencia del prójimo: tanto cuando nos percibimos a nosotros mismos como cuando percibimos al alter-ego nos enfrentamos con unidades expresivas, esto es, con totalidades indivisibles en las que se amalgaman movimientos corporales y vivencias. Consecuentemente, no es cierto que lo único que podamos conocer del alter-ego sean sus movimientos corporales ni que tengamos acceso inmediato a nuestras vivencias por vía de una experiencia interna pura. Oponiéndose a la postura scheleriana, Schütz se ocupa de remarcar las divergencias existentes entre empatía y autoexperiencia. (2012, pp. 10-12)

Los esquemas de interpretación y autointerpretación de los actos de la persona suelen ser diferentes. Gros (2012) explica cómo las personas no pueden tener la misma representación e interpretación de sus actos con respecto de los ajenos, esto significa que los actos habrán de percibirse de forma distinta para cada persona, de ahí que una de las principales críticas que el autor hace a Scheler sea precisamente que sus intuiciones esquemáticas se basen más en su misma persona. Pero aun

así existe el uso de la razón y de la bondad, de ahí que habría que preguntarse si la racionalidad podría ser distinta en cada persona y la bondad de la misma forma.

Wojtyla (1980) explica cómo —mediante los valores— se da orientación a los actos de voluntad, pues la persona los pone ante la voluntad como contenidos a realizar. Ahora bien, la representación ya discutida por Scheler no tiene para este un papel inherente en el acto de voluntad; sin embargo, Karol sostiene que la representación debería de ser la coproductora de la volición, en la que la persona imprime su relación causativa de valor.

En los comentarios de Wojtyla (1980), se destaca el que hace del *ethos* respecto del sistema scheleriano, y es a lo que se le denomina el espíritu de toda ética; señala que los valores que lo acompañan son valores vivos dados en el contenido de la experiencia y jerarquizados en ella. Asimismo, proporciona las bases para un vicio, aclara, no sobre el valor moral de la persona, sino sobre los valores morales que experimenta. Esta expresión que se hace del *ethos* nos lleva a identificarlo con el momento en que la persona experimenta la realización del acto emocional-cognoscitivo y de toda la cuenta que registra, incluso, hasta del cómo se siente en el instante de ejecución inmediato posterior del acto, esto le permite someter a evaluación el resultado positivo, negativo, bueno o malo, de bien o de mal. La condición anímica

—sin duda— de felicidad, tristeza, odio o arrepentimiento proporciona conocer la escala de los valores.

Si tuviéramos que reflexionar qué hace que un jurista sugiera la interpretación-aplicación correcta de la ley, fuera de todo sentido de justicia, contrario a la moral y los valores supremos; no es resultado o consecuencia de un sistema jurídico que lo constriñe, sino de la falta de voluntad orientada hacia el bien.

CONCLUSIÓN

El hombre tiene frente a sí en toda su irrepetible historia, sin conciencia, el tema de la vida, que gira siempre alrededor de su fuente de existencia —pero no la respeta— y lo que es más grave: no la vive; desde tiempos inmemoriales el tema del valor de la vida se presenta una y otra vez, convirtiéndose en un fenómeno cíclico que no se logra entender; el hombre aprende a vivir con el fenómeno de la muerte por homicidio; la reparación indemnizatoria parece tener más sentido en la Antigüedad que en el mundo globalizado y moderno. Simplemente desde la Antigüedad, en la práctica jurídica de la Ley del Talión, era muy claro que se pagaba vida por vida; entre otras culturas, la de los babilonios, y en un claro avance en el derecho, los hititas proponían la reparación del daño a elección de los familiares de la víctima, quienes entraban en negociación con el homicida, por lo que sería absurdo pensar que

el condenado a muerte regateara el monto indemnizatorio. Por esto considero que la primera tasa para valorar la vida era la vida misma.

Los procesos de deshumanización se atribuyen a la falta de valores éticos y morales, que el individuo debe conocer, incluyendo aquellos hombres que no sienten en sí la miseria del “otro”, es decir, la misericordia. Por esto, el proceso de identificación de los valores juega un papel sumamente importante, es aquí donde los individuos conocen a través de la experiencia fenomenológica el bien o el mal, lo positivo o lo negativo, lo justo o lo injusto.

Legisladores, jueces, magistrados, abogados y autoridades en general no deben sentirse satisfechos con el trabajo ordinario que realizan si no han constatado —en su jerarquía de valores— la consecución del fin. La intuición jurídica, el sentido común, la virtud de la justicia, los valores éticos y, sobre todo, el conocimiento en la aplicación del derecho, todo lo cual constituye la pieza clave para que dichos funcionarios y juristas en general puedan participar del cambio de percepción acerca del valor de la vida en todas sus dimensiones, además de los aspectos económicos, jurídicos, filosóficos y morales. Aquellos que conocen el fino instrumento del derecho saben que su única aplicación válida es aquella que se encuentra debidamente legitimada: la norma no es el conjunto de signos que aparecen en nuestros códigos,

sino la interpretación que de ellos hace el *jurisconsulto* —a veces intencionalmente—, dándole un sentido totalmente diferente al que expresan en su redacción, pero “acorde” a las bases constitucionales que, para variar, suelen ser transformadas mediante la interpretación.

Las penas indemnizatorias son compensatorias, siempre lo han sido, pero no resulta fácil su aceptación, tal es el caso de la reparación del daño moral, cuyo pago está perfectamente bien establecido en las leyes civiles y penales de nuestro país; sin embargo, el rechazo a su condena siempre está presente porque no se cuenta con estudios respecto a su cuantificación; la misma suerte corre el pago de los perjuicios.

Finalmente, todos los sistemas de las estructuras sociales modernas, bien sean jurídicos, económicos, políticos y sociales, pueden llegar casi a la cima de la perfección (¡y qué bueno!), pero el hombre es siempre hombre; en la misma medida en que su humanidad se deshumanice y, por ende, no tome el camino de la perfección humana, le ocasionará, invariablemente, su propia catástrofe.

En efecto, de qué sirven los sistemas de cuya perfección nos vanagloriamos si el operador es un ser humano imperfecto. Es siempre el mismo sendero: hacer mejores leyes, mejor política, mejor economía, pero no mejores hombres.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (p. 174). Editorial Lumen.
- (2009). *La condición humana* (pp. 24, 38). Ediciones Paidós Ibérica.
- Arregui, J. y Choza, J. (2002). *Filosofía del hombre: una antropología de la intimidad* (pp. 375-376, 447, 449, 459). Editorial Rialp [en línea]. Recuperado el 23 de agosto de 2015, de https://books.google.com.mx/books?id=qTEH15rbAGYC&pg=PA445&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false
- Barney, O. (1999). *Historia del Derecho en México*. México: Oxford University Press México, S.A de C.V. (6)
- Diccionario de la Lengua Española. (2014). Edición 23.a [en línea]. Recuperado el 13 de agosto de 2015, de <http://lema.rae.es/drae/?val=guerra>
- Garza Almanza, V. (2012). *Bioética en contextos de violencia extrema: vivir y morir en Juárez*. Unesco/Cátedra Unesco de Bioética de la Universitat de Barcelona/Observatori di Bioética i Dret. Civitas – Thomson Reuters.
- Gros, A. E. (2012). *El debate de Alfred Schütz con Max Scheler en torno a la empatía* (pp. 10-12) [en línea]. Recuperado el 21 de agosto de 2015, de <http://www.scielo.org.ar/pdf/topics/n24/n24a04.pdf>
- Lovelock, J. (2004). Las diversas concepciones que se tienen acerca de la vida desde la óptica de cada ciencia en particular. Este autor contesta a una entrevista videograbada vis-

- ta el 1.º de mayo de 2012, en www.youtube.com/watch?v=os3Nkte-mtc
- Margadant, G.F. (2004). *Panorama de la Historia Universal del Derecho*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, S.A. de C.V. (49)
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad* (pp. 25-26, 30, 33, 100). Editorial Trotta.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalísimo ético* (Trad. Hilario Rodríguez Sanz; pp. 183-190, 298-301, 304-307, 316-317, 382-383). Caparrós Editores, con la colaboración de la Fundación Blanquerna.
- (2003). *El puesto del hombre en el cosmos* (pp. 60, 66). Editorial Losada.
- Wojtyla, K. J. (1979). *Redemptor hominis* [en línea]. Recuperado el 10 de mayo de 2012, de http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_en.html
- (1979). *El evangelio de la vida* (p. 12). Ediciones Paulinas.
- (1980). *Max Scheler y la ética cristiana* (pp. 9-10, 16-21, 46, 51-58, 80, 88, 108, 122). Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica.
- (1995). *El Evangelio de la Vida*. México: Ediciones Paulinas, S.A. de C.V. (12)