

37 29



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES

"ACATLAN"

LA VIDA HUMANA COMO
FUNDAMENTO DEL DERECHO

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN DERECHO

P R E S E N T A
CARLOS MANUEL BORJA CHAVEZ



ACATLAN, ESTADO DE MEXICO

1960



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

INDICE GENERAL

	Página
PREFACIO	IV
INTRODUCCION	VI
C A P I T U L O S	
I. PENSAMIENTO GRIEGO	1
1.- Los sofistas	1
2.- Sócrates	3
3.- Platón	8
4.- Aristóteles	13
II. CRISTIANISMO	20
1.- Jesús de Nazaret	20
2.- Agustín de Hipona	24
3.- Tomás de Aquino	32
III. MARXISMO	39
1.- Karl Marx	39
IV. EXISTENCIALISMO	53
1.- Jean Paul Sartre	53
2.- Martin Heidegger	61
V. ¿QUE ES LA VIDA HUMANA?	70
VI. ORDENAMIENTO JURIDICO Y REALIDAD SOCIAL	79
1.- Ordenamiento Jurídico y Realidad Social	79
2.- La Teoría de Joseph Raz	87
VII. DERECHO Y VIDA HUMANA	108
CONCLUSIONES	116
BIBLIOGRAFIA	120

I N T R O D U C C I O N

Actualmente, la necesidad de un profundo cambio humano no sólo es una demanda ética o religiosa, sino que la supervivencia física de la especie humana depende de un cambio radical del corazón humano.

Considero que a pesar de su aparente cautiverio espiritual y moral, el hombre se encuentra en proceso de desarrollar una nueva consciencia - por encima del temor y de la ignorancia que lo acosan hoy en día.

El presente trabajo pretende demostrar que la razón de ser y el fin último del Derecho es la vida humana.

La vida humana entendida como esencia y finalidad de la humanidad.- Esto significa que para aprehender y determinar el concepto del Derecho y descubrir los valores que debe realizar, es necesario partir de un profundo conocimiento de la naturaleza humana. Sin embargo, este trabajo no pretende ofrecer soluciones definitivas a los problemas relacionados con la vida humana y con el Derecho. Este ensayo sólo intenta mostrar cómo se desarrollaron las más influyentes corrientes de pensamiento de la tradición occidental y proponer algunas ideas para resolver la cuestión de la vida humana y del Derecho, con la esperanza de que pueda lograrse una concepción más amplia que nos permita enfrentar la problemática de nuestro tiempo.

En este contexto, el trabajo se inicia con la viva y diáfana luz -- del pensamiento griego, a partir de la crisis de los sofistas, donde la cuestión central ya no es el mundo, sino el hombre. Sócrates se opone radicalmente al relativismo moral de los sofistas, busca esencias, presiente la inmortalidad del alma. Continúa el pensamiento ascendiendo a través de las ideas platónicas y culmina con el genio aristotélico.

En el capítulo II, el punto de partida de la comprensión cristiana del hombre, es el conocimiento de la vida de Jesús de Nazaret, a partir de la cual se manifiesta el hallazgo de un fundamento absoluto en Dios; la causa del hombre es la búsqueda de Dios por amor a Dios.

Agustín de Hipona sienta las bases del Cristianismo como doctrina de vida y Tomás de Aquino realiza la genial síntesis de la razón y la fe.

El capítulo III trata de la concepción marxista del hombre, donde -- la liberación del proletariado es, al mismo tiempo, la liberación de la humanidad.

El capítulo IV se refiere más que a un sistema filosófico a una actitud ante la vida: el existencialismo.

Jean Paul Sartre afirma radicalmente la libertad absoluta del hombre y Martin Heidegger señala la cercanía de la naturaleza humana con el misterio del Ser.

Posteriormente, en el capítulo V, con base en la propuesta filosófica de Teilhard de Chardín acerca del origen y destino de la humanidad, - la cuestión de la vida humana se acerca a una posible solución.

En relación al fenómeno jurídico, en el capítulo VI, primeramente - lo ubico en la realidad social utilizando algunos conceptos marxistas tales como modo de producción y formación social, para proceder a realizar un análisis del mismo como discurso y como sistema de aparatos que le -- sirven de soporte. Asimismo, me avoco al estudio de la teoría de Joseph Raz para exponer los criterios que nos permitan entender la estructura y función de los sistemas jurídicos.

Finalmente, en el capítulo VII, retomo algunas de las ideas propuestas a lo largo del trabajo para definir al Derecho como aquél sistema jurídico que busca la creación de posibilidades para realizar la vida humana.

I. Pensamiento Griego

1.- Los Sofistas

En la primera etapa presocrática del pensamiento griego, el principal objeto del interés especulativo era el orden de la naturaleza como un todo. El hombre, era simplemente, una parte del cosmos.

Desde la retirada de los persas en el 479 hasta el comienzo de la guerra del Peloponeso en el 431 a.c., se desarrolló en Atenas una vitalidad fenomenal.

El dominio aristocrático fue entonces modificado por tendencias democráticas; los ciudadanos se empezaron a reunir en la Asamblea y desempeñaron un papel activo en la toma de decisiones políticas.

La asamblea ateniense permanecía abierta a todos los ciudadanos varones adultos, sin distinción de clase ni de ingresos. Se reunía 40 veces al año, en un lugar denominado el Pnice, anfiteatro natural situado en una de las colinas al oeste de la Acrópolis. Atenas era una democracia, una democracia bastante pequeña para garantizar la participación de todos los ciudadanos en la vida política. Algunos cargos se sorteaban y todos los ciudadanos tenían muchas posibilidades de representar un papel activo en la dirección de la polis.

Pronto se hizo sentir la necesidad de una nueva educación que satisficiera los ideales del hombre de la polis. Es el tiempo en que se produce una reacción contra la especulación física y los filósofos dirigen su pensamiento hacia la vida humana. La reacción hacia el humanismo está -- asociada con la aparición de una clase nueva, los sofistas.

Eran maestros ambulantes que hicieron su modo de vida del anhelo -- que empezaron a sentir los hombres de ser dirigidos y orientados en los asuntos prácticos. A ellos iban los que querían formarse para la política y convertirse un día en directores del Estado.

Los sofistas no constituyen una escuela filosófica, sin embargo, -- tienen las suficientes afinidades para agruparlos bajo una rúbrica común. Una era la naturaleza esencialmente práctica de su enseñanza, la cual te nía por objeto, según decían, inculcar la 'areté' virtud.

El fin de la educación sofista, la 'areté' política, la aptitud intelectual y la oratoria, se buscaba mediante una multiplicidad de procedimientos.

En segundo lugar, los sofistas compartían una actitud filosófica: -- el escepticismo, la desconfianza respecto de la posibilidad del conocimiento absoluto.

La actitud escéptica de los sofistas puede ser ilustrada mediante -- citas de los dos más famosos e influyentes entre ellos, Gorgias y Protágoras.

Gorgias, formuló su doctrina en tres proposiciones:

1. Nada existe;
2. Si algo existiera, no podríamos conocerlo, y
3. Si pudiéramos conocerlo, no podríamos comunicarlo a los demás.

Protágoras de Abdera, el más ilustre de los sofistas, afirmaba:

"El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en cuanto que son, de las que no son, en cuanto que no son".

Las historias de la filosofía consideran a los sofistas como fundadores del subjetivismo y el relativismo filosóficos.

La verdad es meramente relativa. Sin embargo, Protágoras concedía que aunque ninguna opinión es más verdadera que otra, puede ser mejor.

Para los sofistas, toda acción humana se basaba en la experiencia - únicamente y sólo era dictada por su utilidad o eficacia. La justicia, - la verdad y la bondad eran meros nombres, aún cuando algunas veces era - prudente obrar como si fuesen algo más que eso. Los sofistas representan una época que tiende en su totalidad al individualismo.

2.- Sócrates (469-399 a.c.)

Sócrates no escribe. Conocemos los testimonios de Jenofonte en "Las Memorables", y de Platón, en casi todos los "Diálogos". Platón sitúa el escenario de sus diálogos en la época de los comienzos de la guerra del Peloponeso. (431 - 404 a.c)

Tanto Platón como Jenofonte explican la acción de Sócrates partiendo de su antagonismo con los sofistas. Sócrates se oponía radicalmente al relativismo moral y social de los sofistas, quienes pretendían que podían enseñar la 'areté' y que el conocimiento, por lo menos el conocimiento que pudiera ser compartido, no existía.

La palabra griega 'areté', originalmente significaba eficacia en una actividad determinada.

La célebre sentencia de Sócrates, "virtud es conocimiento", tomaba deliberadamente el aspecto de un reto.

Dada la comprensión correcta del fin, se seguirá la de los medios que deben emplearse, pero no al contrario.

Por consiguiente, la 'areté'-virtud- depende en cada caso de tener una tarea definida que hacer y después, de saber bien en que consiste dicha tarea y lo que nos proponemos alcanzar con ella.

Ahora bien, si hay una 'areté' absoluta como la que pretendían enseñar los sofistas, es decir, si hay una eficacia para la vida que todo hombre debe poseer en cuanto hombre, debe haber un fin o una función que todos, en cuanto seres humanos, tenemos que desempeñar.

Por lo tanto, si queremos adquirir esa virtud absoluta, debemos averiguar cuál es la función u objeto del hombre.

Sócrates, tenía por costumbre decir que no sabía nada y que lo único en que era más sabio que los demás hombres estribaba en que tenía conciencia de su ignorancia y los otros no.

La esencia del método socrático consistía en convencer a su interlocutor de que, aunque creía saber algo, en realidad no lo sabía. La convicción de la propia ignorancia es el primer paso necesario para adquirir el conocimiento.

Platón expone en dos diálogos, la Apología y el Protágoras, las formas fundamentales de la conversación socrática: la exhortación -protreptikós- y la indagación -elenchos-. Las dos se desarrollan en forma de preguntas.

Sócrates consideraba como su misión en la vida convencer a los demás de su ignorancia. La acción de Sócrates se basaba en la creencia de que el conocimiento era posible. Ni su interlocutor ni él mismo conocían todavía la verdad, pero era necesario que aquél se convenciese que así era, antes de emprender juntos la búsqueda con la esperanza de encontrarla. De aquí su otra sentencia famosa:

"Nadie hace el mal voluntariamente. Si la virtud es conocimiento, el vicio se debe únicamente a la ignorancia".

El saber socrático o 'frónesis,' a que se reduce siempre en última instancia la investigación de todas y cada una de las virtudes, es el conocimiento del bien.

El hombre sólo puede alcanzar el bien humano a través de un conocimiento acertado y estable de la naturaleza humana: "conócete a ti mismo".

Sócrates interpretaba su misión como un "servicio de Dios", pues se basaba en el hecho de que se trata de la "cura del alma" ya que el alma es lo que hay de divino en el hombre.

El alma de que habla Sócrates sólo puede comprenderse si se le concibe, juntamente con el cuerpo, pero ambos como dos aspectos distintos de la misma naturaleza humana. En el pensamiento de Sócrates lo psíquico no se haya contrapuesto a lo físico. La virtud física y la espiritual no son, por su esencia cósmica, sino la "simetría de las partes" en cuya -- cooperación descansan el cuerpo y el alma.

Así nos dice Jenofonte que Sócrates sostenía que, del mismo modo -- que nuestros cuerpos están compuestos de la misma materia que se encuentra en todo el universo, nuestra razón humana debe ser parte de una razón cósmica universal.

"Es, más bien, la parte directriz primaria de la persona humana, mediante la cual el hombre comprende y dirige conscientemente su vida. Como el propio Dios, este precioso centro de la vida humana es inmaterial, invisible y susceptible de ser conocido sólo por sus efectos. Esta parte del hombre puede oponerse al cuerpo y gobernarlo". (1)

(1) Radhakrishnan y P.T. Raju, "El concepto del hombre", Fondo de Cultura Económica, Breviario Nº 176, México, 1982, p. 73.

La gran aportación de Sócrates era el buscar en la naturaleza humana, en el carácter moral, la médula de la existencia humana en general, y en particular la de la vida colectiva.

La premisa fundamental de que arranca Sócrates es la de que toda -- educación debe ser política. Tiene que educar al hombre, necesariamente, para gobernar o para ser gobernado.

El hombre que haya de ser educado para gobernar tiene que aprender a anteponer el cumplimiento de los deberes más apremiantes a la satisfacción de las necesidades físicas.

El ascetismo socrático no es la virtud monacal, sino la virtud del hombre destinado a mandar.

El principio socrático del dominio interior del hombre por sí mismo lleva implícito un nuevo concepto de libertad. Se considera libre al hombre que representa la antítesis de aquel que vive esclavo de sus propios apetitos. La autonomía moral en el sentido socrático significaría, por tanto, fundamentalmente, la independencia del hombre con respecto a la parte animal de su naturaleza.

El ideal socrático no es el gobierno de un hombre, una clase o el pueblo en general, sino más bien el gobierno de la razón y la ley de la naturaleza por el bien común de todos.

Sócrates es uno de los últimos ciudadanos en el sentido de la antigua polis griega. Y es al mismo tiempo la encarnación y la suprema exaltación de la nueva forma de la individualidad moral y espiritual.

3.- Platón (427-347 a.c.)

La muerte de Sócrates causó tan honda impresión en uno de sus jóvenes amigos, que lo decidió definitivamente a no ingresar en la vida política, a la cual parecía destinado por su nacimiento y su talento.

Platón abandona Atenas y emprende una serie de grandes viajes. De esta época data, probablemente, la composición de los primeros diálogos.

Platón compartía con Sócrates dos rasgos fundamentales: la fe en la posibilidad del conocimiento y la convicción de que son necesarios principios morales absolutos.

Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo perceptible. Existen en un mundo ideal, fuera del espacio y el tiempo. - Tales son las famosas "ideas" platónicas, llamadas así por una transliteración de la palabra griega idea, que significa: modelo o patrón.

Debemos suponer un mundo ideal que contiene los prototipos eternos y perfectos del mundo natural. Todo lo que nuestro mundo tiene de cuasi-existencia lo debe a la imperfecta participación en la plena y perfecta existencia del otro.

Platón reafirmó la verdad de la doctrina religiosa pitagórica, a saber, que el alma -la psyche-, pertenece en esencia al mundo eterno y no al transitorio. Ha tenido muchas vidas terrestres, y antes y entre cada dos de ellas, mientras estuvo desencarnada, tuvo algunos vislumbres de la realidad del más allá.

La doctrina de las ideas va pareja con la creencia en la inmortalidad del alma, y explica el saber como un proceso de rememoración. El mundo de las ideas es el mundo del alma.

El cuerpo no es esencial al alma, razón por la cual el alma puede tomar distintos cuerpos: metempsicosis.

El cuerpo es comparado a una cárcel del alma. El alma ha caído en el cuerpo en virtud de una falta, la muerte del cuerpo no es sino la liberación del alma.

En el Fedro encontramos el mito más definidamente alegórico en que la naturaleza compuesta del alma humana se simboliza por un carro alado en que un auriga humano, que representa a la razón, guía un par de caballos, el uno naturalmente inclinado a obedecer al auriga y el otro malo y desobediente.

"Digamos, pues, que el alma se parece a las fuerzas combinadas de un tronco de caballos y un cochero; los corceles y los cocheros de las almas divinas son excelentes y de buena raza pero, en los demás seres, -

su naturaleza está mezclada de bien y de mal.

Por esta razón, en la especie humana el cochero dirige dos corceles, el uno excelente y de buena raza, y el otro muy diferente del primero y de un origen también muy diferente". (2)

El cochero es la razón -nous-, el caballo más noble la voluntad - -thymos- y el innoble, la sensibilidad -epithumia-.

La caída del alma, la pérdida del mundo de lo perfecto, del mundo de las ideas, es obra del caballo innoble que la derribó de allí y volvió a sumergirla en el mundo de la materia y el cambio. El alma antes de entrar en el cuerpo ha conocido el mundo real, el mundo de las ideas.

Para que el alma sea buena debe ofrecer un orden saludable en sus partes, es decir, en sus facultades; el elemento 'Kosmos' y 'Taxis' lo proporcionan la obediencia a la ley, la justicia y el autodomínio.

A cada una de las partes del alma, si el alma es virtuosa corresponden las siguientes virtudes:

A la razón corresponde la sabiduría; a la voluntad corresponde el valor, y a la sensibilidad corresponde la templanza.

(2) Platón, Pedro, "Diálogos", Porrúa, México, 1981, p. 637.

La armonía de estas tres virtudes da origen a una virtud más: LA -- JUSTICIA. En su aplicación al individuo, es un estado de ARMONIA INTERIOR, de equilibrio y organización de los diferentes elementos del alma.

Por lo tanto, el hombre justo vive de la manera mejor y más plena, y no puede por menos de ser feliz y bueno al mismo tiempo.

Sócrates y Platón se dedicaron a negar la igualdad de lo bueno y lo agradable.

El alma bien templada es capaz de moderar sus accesos de ira y de renunciar a los objetos satisfactorios y agradables cuando así lo exige la razón. Pero un alma semejante no pretende borrar todas las pasiones -- ni despreciar el cuerpo como algo malo. El cuerpo es un instrumento necesario para vivir en la tierra y sus necesidades necesarias merecen ser -- satisfechas.

En la República, se completa la transferencia al ser humano de esta doctrina según la cual la realización correcta de la función depende de la subordinación de las partes al todo. Esas partes son tres. Hay la clase gobernante, cuyo rasgo más sobresaliente tiene que ser necesariamente la sabiduría. En segundo término la clase de los guerreros, cuyo rasgo -- dominante es el valor. Estas dos clases de gobernantes y guerreros formarán una aristocracia natural. La tercera clase será mucho más numerosa, la clase de los trabajadores y se distinguirá por su preferencia por el bienestar material y las satisfacciones físicas.

Cada una de estas clases realizará las funciones esenciales a toda ciudad -polis-: la de administración y legislación encomendada a los gobernantes; la de defensa, encomendada a los guerreros, y la de producción, encomendada a los trabajadores.

La justicia consiste en la buena disposición de cada una de las clases para cumplir con su función social, sin tratar de usurpar la situación ni las funciones de otra clase.

La República de Platón es un intento de describir una comunidad sana y racional, en la que pudiera sentirse satisfecho un hombre como Sócrates. En una comunidad semejante, la educación debe ser la institución central.

El fin de la educación consiste en hacer surgir en la mente del hombre una firme comprensión del bien y una devoción presta al sacrificio por este fin.

Para gobernar adecuadamente, los gobernantes si han de dirigir la polis hacia el bien, deben conocer la verdad y no meramente su sombra.

Una sola vida es insuficiente para la educación del alma humana. -- Cuando abandona el cuerpo y todas las cosas terrenales, el alma se lleva consigo su formación PAIDEIA.

4.- Aristóteles (384-322 a.c.)

Aristóteles nació en Estagira, Tracia, al norte de Grecia. Se trasladó a Atenas con el propósito de completar su educación y entró a la Academia Platónica donde permaneció hasta la muerte de Platón.

Aristóteles realiza la síntesis de toda la filosofía griega que le ha precedido, organizando ideas que parecían oponerse.

Aristóteles parte de la realidad tal como la vemos y sentimos. Las criaturas vivientes, como todas las substancias que existen separada o independientemente, son concretas, es decir, están compuestas de materia y forma.

Materia es aquello de que está hecha la cosa. Forma es aquello que hace que esa cosa sea lo que es; la esencia.

La materia y la forma no pueden existir separadas: toda materia tiene una forma, y toda forma tiene una materia.

El hombre está compuesto de materia y forma conjuntamente, sujeto al cambio y que ha surgido como resultado de un largo proceso de evolución cósmica.

El cuerpo es la materia, y la forma o actualidad del cuerpo es su vida -psyche-. Este cuerpo organizado se preparó, mediante un largo proceso de evolución, para recibir la forma esencial de la razón, que es el

rasgo diferenciador del hombre.

Esta forma racional definitiva se fundió con las formas inferiores a las que se añadió y las ligó a todas en una unidad superior, convirtiéndose a este nuevo organismo en un ser humano.

La forma racional se fusiona con las formas inferiores de tal manera que les presta una nueva unidad. Sin el cuerpo humano no habría un alma y sin el alma no habría un cuerpo humano. Son distintos, pero no pueden separarse uno de la otra.

Respecto de la razón -NOUS-, Aristóteles afirma que es la única de las manifestaciones de la vida que entra de afuera y es divina, porque las demás partes del alma son incapaces de existencia separada del cuerpo.

Aristóteles, indudablemente, creía que el hombre, en posesión del -NOUS posee algo en lo que no participan las demás formas de vida y que comparte con la causa eterna e inmóvil del universo.

El hombre tiene una tendencia inherente hacia la realización de sus diversas capacidades, lo que constituye el bien del hombre.

Todos los hombres buscan la felicidad. Esta es la meta de la vida humana.

La forma es al mismo tiempo la finalidad, el 'telos' de la materia. La forma es así el fin de la materia, aquello a lo que tiende ésta. Este tratar de realizar una determinada forma, implica el movimiento.

El movimiento está ligado a otro par de conceptos: potencia y acto; 'Dinamis' y 'Energeia'.

Todo ser es en acto y es en potencia; todo ser es algo y al mismo tiempo tiene posibilidad de ser otra cosa.

El movimiento es un dejar de ser en potencia para ser en acto.

Toda materia tiende hacia su forma porque se siente imperfecta y sabe que su perfección está en la realización de su forma.

La imperfección está en lo contingente. Contingente es aquello que lo mismo puede existir que no, que lo mismo puede ser una cosa que ser otra.

Dios no necesita NADA, es Acto Puro: ENERGEIA. Siendo simple y puramente en acto es también inmóvil, porque no tiene que moverse hacia nada porque nada le falta; el movimiento es sólo de lo contingente.

Dios es también inmaterial, porque si fuera material necesitaría tener forma, y la forma es lo primero, aquello hacia lo que tiende la materia. No puede ser materia, porque la materia es lo que puede ser, lo que

está siendo, y Dios no es algo que puede ser o está siendo, sino simplemente lo que ES.

Aristóteles considera el pensamiento puro NOUS como lo más perfecto: Dios es pensamiento puro, el pensamiento que se piensa a sí mismo.

"Se piensa, pues, a sí mismo, porque él es lo más óptimo y su pensamiento es pensamiento del pensamiento. . .

Y así está el siendo acto de pensamiento que se piensa a sí mismo, durante toda la eternidad". (3)

El cambio tendiente a un fin, debido a la reflexión racional y a la elección espontánea es peculiar al hombre.

La felicidad humana es una actividad -energeia- de acuerdo con la -virtud -areté- en todo el lapso de una vida humana.

Un hombre no es virtuoso porque haga algunos actos virtuosos aislados. La virtud es un estado, y los actos deben fluir de él o ir a él de una manera natural.

Somos potencialmente buenos, tenemos en nosotros la dynamis de la -virtud, y podemos convertirla en 'eidos' adquiriendo hábitos virtuosos.

(3) Aristóteles, "Metafísica" XII, 9, Porrúa, México, 1987, p. 213.

"La virtud es, por tanto, un hábito selectivo, consistente en una - posición intermedia para nosotros, determinada por la razón y tal como - la determinaría el hombre prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto". (4)

Las virtudes corresponden a dos grandes grupos: el intelectual y el moral.

Son virtudes morales las siguientes: templanza, fortaleza, justicia y prudencia. Las virtudes intelectuales por las cuales, afirmando o negando se alcanza la verdad, son las siguientes: arte, ciencia, prudencia, sabiduría e intuición.

Aristóteles considera a la justicia como la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación a otro. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro. La justicia así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud, como la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio todo.

La justicia se divide en tres especies. Primero, está la justicia general, en el amplio sentido platónico, de dar a cada naturaleza lo que le corresponde, siguiendo el criterio de la razón. Aristóteles distingue otros dos tipos específicos de justicia. El primero es la justicia distributiva que reconoce a cada persona lo que le corresponde dentro de la

(4) Aristóteles, "Ética Nicomaquea" II, Porrúa, México, 1985, p. 23.

comunidad. La segunda es la justicia conmutativa que trata a todos como iguales.

Por encima de las virtudes prácticas de la vida social, Aristóteles reconocía y exaltaba la virtud intelectual del filósofo. Su deber es vivir de acuerdo con lo más elevado que hay en él, que es la capacidad de pensar -nous-.

El pensamiento -nous- es la vida en su más alta manifestación. "La actividad de la mente es vida". (5)

En una vida completa las virtudes morales son necesarias, sin embargo, son secundarias. Lo mejor del hombre es idéntico a la naturaleza de Dios.

La filosofía de Aristóteles representa el último florecimiento del pensamiento griego en su ambiente natural, la polis.

Un año antes que Aristóteles, muere Alejandro Magno, sin heredero; sobreviene entonces la decadencia griega.

Las corrientes filosóficas que surgieron, replantearon algo de la problemática ya resuelta por Sócrates y tomaron una parte de la estructura total que nos dejó Aristóteles.

(5) Guthrie William K.C., "Los filósofos griegos", Fondo de Cultura Económica, Breviario N° 88, México, 1982, p. 157.

Así aparecieron visiones parciales del hombre tales como el estoicismo, el epicureísmo y el escepticismo.

De estas filosofías decadentes casi nada ha trascendido y ninguna - de ellas logró una síntesis del ser humano como materia y espíritu, sin contradicciones.

II. Cristianismo

1.- Jesús de Nazaret

El punto de partida de la comprensión cristiana del hombre, es el conocimiento del hombre Jesús, en el sentido humano de la palabra.

"Y vosotros ¿quién decís que Soy Yo?" (6)

El judaísmo de la época en la mayoría de sus centros activos y grupos conscientes tendía a formar sectas.

"Los hombres se dividían en dos clases, independientemente de como se les llamase: "los hijos de la luz" frente a "los hijos de las tinieblas"; a esta última categoría pertenecían no sólo los paganos, sino también los israelitas que no formaban parte del propio grupo. Precisamente esa tendencia segregacionista llevó a posteriores fraccionamientos en grupos que pretendían ser "aún más puros" y se tenían por los únicos herederos legítimos del verdadero pueblo de Dios: fariseos, saduceos, zelotas, etc." (7)

(6) Mateo, XVI, 15.

Marcos, VIII, 29.

Lucas, IX, 20.

(7) Schillebeeckx Edward, "Jesús la historia de un viviente", Ediciones - Cristiandad, Madrid, 1981, p. 131.

Estos círculos suelen mantener el principio de amar a los que Dios ama -y elige- y odiar a los que Dios rechaza. Sobre todo "los publicanos y pecadores" son evitados como la peste; el trato con ellos significa hacerse uno mismo pecador.

En vez de aislarse, Jesús recorre todo el país para anunciar la Buena Nueva a todos los hombres sin excepción; come y bebe con publicanos y pecadores para llevarles la prueba del amor de Dios. Ese es precisamente el mensaje y la praxis que anuncian el amor universal de Dios, la auténtica soberanía de Dios, SIN FORMAR GRUPOS DE ESCOGIDOS. Jesús tampoco -- anuncia la inversión apocalíptica de las relaciones de poder, en virtud de la cual los pobres serán un día los amos, y los ricos actuales serán oprimidos en el futuro; para Jesús el reino de Dios incluye sólo la superación de las relaciones de poder -humillantes-, el dominio represivo -- del hombre por el hombre: el reino de Dios es un reino de servicio mutuo.

El núcleo del mensaje de Jesús es un evangelio, es decir, una buena noticia de Dios: el reino de Dios está cerca.

Jesús designa un acontecimiento por el que Dios, comienza a reinar y actuar, una acción por la que Dios manifiesta su divinidad en el mundo.

Lo que importa a Jesús es la causa de Dios; la causa del hombre, lo humano: que es la búsqueda de Dios por AMOR a Dios.

La soberanía de Dios, el ejercicio de su divinidad y nuestro reconocimiento de la misma producen a la humanidad, esto es: la salvación del hombre.

"Jesús, con su vida, da un rostro concreto al reino de Dios: procurando el bien y la salvación del hombre, incluso corporal.

Donde El aparece, desaparece el miedo, tanto a la vida como a la -- muerte; libera a los hombre y los hace dueños de sí mismos". (8)

El fin de la salvación no es la separación del alma y el cuerpo; no es la liberación de la naturaleza espiritual del hombre, del ámbito de -- la naturaleza sensoria y de la corporeidad material; antes bien, el fin de la salvación es un nuevo hombre en su plenitud y totalidad: de espíritu, alma y cuerpo.

La crítica de Jesús contra la praxis real de la ley coincide con su concepto del Dios VIVO: un Dios preocupado por la humanidad, una reali-- dad que adquiere un contenido cada vez más pleno con la praxis de Jesús. La praxis de Jesús no es sino la praxis del reino de Dios que El predica.

Jesús no era contrario a la Ley, sino que la radicalizó al explicitar sus más profundas intenciones de salvación: libertad para hacer el -- bien. Jesús libera al hombre de una imagen opresora y pobre de Dios, denunciando la ideología legalista como una ortodoxia que se había divor-- ciado de la ortopraxis.

(8) Schillebeeckx Edward, Op. cit., p. 140.

Su experiencia de la Paternidad Divina es una vivencia de Dios como potencia que LIBERA y AMA al hombre. Jesús, durante su vida terrena, invitó de palabra y obra a creer en ese Dios: éste era el sentido de toda su actividad.

Jesús anuncia la inminencia de la salvación divina para el hombre.

La trascendencia humana de Jesús significa ante todo que en su vida se manifiesta el hallazgo de un fundamento absoluto en Dios, partiendo del cual se hace comprensible la vida concreta del hombre Jesús.

La vida humana no sería posible sin la fe de unos en otros; una cosa puede ser auténticamente humana y sólo accesible a la confianza de la fe.

Lo específicamente cristiano debe ser de tal naturaleza que establezca un vínculo entre todos los hombres y los una en la libertad, y ello de modo que lo verdaderamente religioso se haga de algún modo evidente en lo humano.

La liberación o salvación significa superación de todas las alienaciones humanas, personales y sociales; la salvación afecta al hombre, al mundo y a su historia.

La libertad absoluta que es a la vez amor creativo, es al parecer la única que está en condiciones de realizar la conciliación entre persona y sociedad.

Es la libertad del hombre renacido que, al fin, podrá cumplir con el destino original del hombre y entregarse a Dios por su libre amor; -- pues EL AMOR SOLO ES POSIBLE EN LA LIBERTAD.

Jesús no escribe. Conocemos una imagen de su vida por los testimonios de algunos de sus discípulos; sin embargo, el núcleo de su enseñanza queda resumido en el siguiente principio:

"Amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo".(9)

2.- Agustín de Hipona (354-430)

En los inicios del pensamiento cristiano hay una obra a la vez ilustre y mal conocida porque fue relegada a la sombra por la doctrina oficial: el AGUSTINISMO.

Aurelio Agustín nació el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, -- pueblecito de la Numidia, en el Africa Proconsular. Sus padres fueron Pa

Dos grandes corrientes de ideas influyen en la antropología de San Agustín, como en la de la cultura occidental: la corriente bíblica y paulina del hombre, imagen de Dios y ser caído en la culpa, y la corriente griega del 'homo rationalis'.

(9) Mateo, XXII, 37-39

Marcos, XII, 30-31

Lucas, X, 27

En la Ciudad de Dios dice así: conocemos por testimonio de nuestra misma naturaleza que el cuerpo está unido al alma para que el hombre sea entero y completo. ¿Qué és el hombre? Alma y carne: "el hombre consta de alma racional y carne mortal". (10)

De esta unidad nace la hermosura del compuesto humano, porque la -- unidad es la forma de la hermosura.

El alma da al cuerpo su ser específico de organismo humano, así como el desarrollo vital y la hermosura que le compete.

El alma es cosa espiritual, incorpórea y próxima a la substancia de Dios: "res spiritualis est, res incorporea est, vicina est substantiae -- Dei". (11)

He aquí la situación privilegiada del hombre, debida a la excelencia de su ALMA; su grandeza y excelencia radica en la proximidad con -- Dios, su miseria, en su conexión con la materia.

El alma humana posee algo de que carecen las bestias, que también -- tienen alma y se llaman animales. Pero ¿qué más posee el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios?. El entender y el saber, el discernir el -- bien del mal; en esto fue hecho a imagen y semejanza de Dios.

(10) San Agustín, Obras de, T.I., Biblioteca de Autores Cristianos 10 -- Sec. III, Madrid, 1969, p. 66.

(11) San Agustín, Op. cit. p. 68.

El espíritu -como imagen de Dios- por la luz eterna que resplandece en él, comprende una trinidad: Esse, Intelligere, Amare.

El Ser, La Verdad y El Amor forman una trinidad psicológica en que se refleja la divina.

Estas tres cosas: memoria, inteligencia y voluntad; porque no son tres vidas, sino una sola vida. Ni tres mentes, sino una sola mente. -- Tampoco son tres substancias, sino una sola substancia. La memoria, la inteligencia y la voluntad se dicen relativamente a otras cosas. Pero la Vida, la Mente y la Esencia, cada una existe para sí misma. Por lo cual, estas cosas en tanto son una en cuanto constituyen una Vida, una Mente, una Esencia.

Por eso el alma se define como una Substancia Racional destinada a regir el cuerpo. Yo recuerdo por la memoria, yo conozco por la inteligencia, yo amo. ¿Quién és este yo? Este Yo es el espíritu, la substancia espiritual.

El entender -intelligere- corresponde al segundo término del vestigio trinitario, y supone una conexión irrompible con la Verdad y su fuerza originaria: Dios.

La potencia del espíritu se muestra por el conocimiento en doble -- forma: como potencia receptiva y fuerza productora de las especies de todas las cosas, que se almacenan en los grandes depósitos de la memoria,

y como sujeto que valora lo que percibe con normas absolutas.

La razón humana no es la verdad, pero la irradia. La Verdad es Eterna, aquella temporal; la Verdad no cambia, aquella se muda; la Verdad es necesaria, aquella contingente.

La conciencia creada no es autónoma, porque tiene una Ley Superior, a que debe someterse. El hombre es un ser que viene de Dios, vive en Dios y camina hacia El con la más profunda orientación del espíritu.

El centro del alma no se halla en ningún espacio ocupado por forma de cuerpo, sino en el DELEITE, adonde ella se alegra de haber llegado -- por el AMOR. Y aquí se abren ante el hombre los dos caminos: uno que lleva a los bienes sensibles y otro a los espirituales.

El amor o la estimación debe adecuarse a lo real; todas las cosas -- son buenas, como hechura del Creador, pero se hallan graduadas cualitativamente y formando jerarquías. Estimar más de lo que vale más y menos lo que vale menos, amar sumamente al que es Sumo, tal es la Ley del Orden -- del amor o de la virtud.

El orden del amor es la cifra de la vida superior del espíritu, y -- como tal, nace la libertad, la cual pertenece a la esencia de la voluntad racional.

"Nuestra voluntad no sería voluntad si no fuere libre".

La voluntad puede definirse como acto de estas palabras:

"Es un movimiento del ánimo, exento de coacción, por el que se esfuerza o a no perder lo que se posee o a adquirir lo que se necesita".(12)

El libre albedrío fue concedido al hombre para que conquistara méritos, siendo bueno no por necesidad, sino por libre voluntad.

El libre albedrío es soporte de todo el orden moral, pero a la vez supone la facultad de elegir el mal, es decir, la facultad de caer, que es una imperfección de la voluntad humana.

La facultad de elección del mal se convirtió en un hecho, iniciando se la tragedia de la libertad humana.

Lo que caracteriza el libre albedrío es cierto predominio que tienen sobre él:

1. La concupiscencia,
2. El interés material y
3. El temor servil.

Mas en este estado conserva aún la capacidad de poseer a Dios, es - decir, de la conversión por el arrepentimiento con una nueva forma de vida de relaciones con Dios, con un nuevo amor; con una voluntad libre sug

(12) Ibidem, p. 73.

traída a la servidumbre del pecado mediante la acción de la gracia y la intervención de un libertador.

"Nadie puede ser libre del dominio del pecado si el Hijo no lo liberta". (13)

Jesucristo es el encargado de devolver a los hombres su libertad y liberarlos del pecado.

En Cristo, celebra San Agustín una triple obra:

1. De liberación o redención,
2. De incorporación del hombre a una vida nueva,
3. De salvación de los valores humanos.

La gracia no sólo es un principio vital que liberta al espíritu de la servidumbre de los instintos naturales, cadenas de la esclavitud diabólica, sino que le asocia a una vida nueva en Dios: se hace más vigoroso y fecundo para la creación de un reino de valores superiores.

El hombre necesita de la Gracia Divina al principio, en el medio y al final de su vida sobrenatural. Todo el proceso de la perfección cristiana se halla penetrado por la acción íntima de la gracia en nosotros.

(13) Ibidem, p. 76.

Se ama a Dios y su voluntad por gusto, porque es bueno, sin buscar otra recompensa fuera de El. La gracia suaviza el cumplimiento de la Ley, que ya no nos repele, sino nos atrae.

Es un gran don divino sentir gusto en hacer bien. Pues cuando se -- obedece a Dios por temor del castigo, no por el deleite de la justicia; cuando se le tiene miedo, no se le ama; se le sirve servilmente, no libremente.

La caridad pues, comprende y supera con mucho el espíritu de LA LEY, QUE SOBRA DONDE SE AMA. "Ama y haz lo que quieras". (14)

Porque el amor verdadero es la verdadera Ley del espíritu muy superior a la servidumbre farisaica a lo mandado.

Primero, es necesario ver cuán amable y honesta es la justicia; en segundo lugar se debe aspirar a desealarla y en tercer lugar, con el progreso de la luz y la sanidad, ya deleita el poner en obra aquello cuyo conocimiento nos agradaba.

Los hijos de Adán, al hacerse hijos de Dios por gracia, se unen en sus vínculos para formar una fraternidad más sagrada. La convivencia social humana, al hacerse cristiana, se hace más suave, se humaniza más.

La fraternidad de los primeros cristianos ofrecía a los ojos del pa ganismo una sublimación de la sociedad por la 'caritas'.

El hombre para conservar su excelencia y dignidad superior, debe asemejarse a Dios, lo cual es efecto de la gracia.

San Agustín meditó con todos los recursos de la filosofía griega, - sobre el rasgo específico del cristianismo, la doctrina de la caída, del pecado y de la redención.

Es el primero de los pensadores occidentales que no parte de "algo" como base del saber, ya sea un objeto como la mayor parte de los presocráticos: el agua, el fuego, los átomos, etc., ya sea la idea platónica o el nous.

Para San Agustín el SER se define por la VOLUNTAD y el DESEO, no -- por el saber.

El SER es deseo infinito. El hombre a imagen y semejanza de Dios es inicialmente deseo infinito. La caída y el pecado acabaron con este infinito subjetivo.

Según el agustinismo, hay tres libidos en el ser caído:

- Libido sciendi: necesidad de saber.
- Libido sentiendi: necesidad de sentir.
- Libido dominandi: necesidad de dominar.

Cada libido no es más que la sombra del deseo infinito que no se desea más que a sí, a través de los objetos finitos.

La contribución más importante de San Agustín es su defensa del libre albedrío como fundamento del orden moral.

El hombre goza de libre albedrío y con su VOLUNTAD iluminada por la luz divina puede elegir el camino de las virtudes y de la felicidad.

3.- Tomás de Aquino (1225-1274)

Tomás de Aquino realizó una síntesis completa entre el concepto - - cristiano de la vida, tal como había llegado hasta él y la doctrina recién depurada de la enseñanza de Aristóteles.

Nació en el castillo de Rocaseca, en el reino de Nápoles, hizo sus primeras letras con los benedictinos del Monte Casino y de allí pasó a la Universidad de Nápoles; en 1243 ingresó a la orden dominicana, luego de vencer cuantos obstáculos interpuso su familia para impedirselo.

Santo Tomás usa la palabra "alma" en un sentido amplio. El alma es "el primer principio de las cosas vivas que se hallan entre nosotros".(15)

Se trata del principio o factor componente de un ser vivo que hace de éste algo vivo y que está detrás de todas las actividades vitales de ese ser.

(15) S.T., Ia, Q 75, 1.

Para Santo Tomás el alma se encuentra en la misma relación con el cuerpo que la forma con la materia. Cuando dice que el alma es la forma del cuerpo se refiere a que es el alma la que hace del cuerpo un cuerpo humano y que ambos, alma y cuerpo, son una substancia. El ser humano no está compuesto de dos substancias, el alma y el cuerpo; es una sola substancia en la que pueden distinguirse dos factores componentes.

Y aunque el alma humana sobrevive a la muerte, no es estrictamente una persona humana cuando está separada del cuerpo; pues la palabra "persona" significa una substancia completa de naturaleza racional.

Sostuvo que cada alma humana es creada por Dios, aunque si consideró que un alma humana depende del cuerpo para desenvolver y adquirir sus características naturales particulares.

"Orígenes pensó, como Platón, que el alma humana es una substancia completa y que el cuerpo está unido a ella accidentalmente. Pero como es falso, según ya se ha mostrado, no es en detrimento del alma el que esté unida al cuerpo, sino para la perfección de su naturaleza". (16)

Santo Tomás creía que existían distintas facultades, pero le parecía absurdo suponer que existan en el hombre diversas almas que correspondan a los diferentes niveles de actividad vital. El hombre posee las partes vegetativa, sensitiva y la racional, que es lo específico.

(16) S.T., Ia, Q 89, 1.

sible y confiere la perfecta felicidad en el sentido psicológico.

En esta vida, la voluntad no está ligada por la necesidad a elegir un bien concreto particular. Es decir, que sea lo que fuere lo que un -- hombre elige, lo elige como un bien, real o aparente. Todos los hombres buscan la realización de lo que hay en potencia en ellos y la satisfacción de sus necesidades.

"Bueno" en sentido general significa para Santo Tomás el Ser en su relación con la voluntad, es decir, el Ser considerado como deseable o -- como capaz de perfeccionar al agente.

Según Santo Tomás, ningún bien concreto, ni siquiera Dios, se nos -- presenta, en esta vida, en tal forma que la voluntad esté OBLIGADA a elegirlo.

La palabra "libre" sólo se aplica propiamente a actos que proceden de la razón y de la voluntad, actos que Santo Tomás llama "actos humanos" --actus humanus--.

"Solamente aquellas acciones de las cuales el hombre es dueño pueden llamarse con propiedad humanas. Este dominio de sus actos lo tiene -- por la razón y la voluntad; por eso el libre albedrío se llama 'facultad de la voluntad y de la razón'.

En consecuencia, sólo se podrán considerar como acciones propiamente "humanas" las que proceden de una voluntad 'deliberada' ". (18)

Todo acto de libre elección va precedido por un juicio de la razón y Santo Tomás dice que la elección es "formalmente" un acto de la razón, pero "material" o "substancialmente" un acto de la voluntad.

Los actos humanos libres y conscientes deben regirse por unas normas de acuerdo a su naturaleza que le permitan realizar sus fines.

¿Qué es la Ley según Santo Tomás?

"Es una especie de regla y medida de los actos humanos, por cuya virtud es uno inducido a obrar o apartado de la operación". (19)

El orden a través del cual dirige Dios a todos los seres hacia EL, tiene su base en la Ley, que partiendo de la Ley Eterna, pasa por la Ley Natural, para descender a la Ley humana, formando así una escala jerárquica.

Para Santo Tomás la Ley Eterna es idéntica a la sabiduría divina, rectora a su vez de toda acción y movimiento: 'Es la razón del orden'.

La Ley Natural es una participación de la creatura racional en la Ley Eterna, que le permite conocer lo bueno y lo malo; por ella, se in-

(18) S.T., Ia, IIae, Q 1, 1. Respuesta.

(19) S.T., Ia, IIae, Q 90, 1. Respuesta.

clina a la acción y fin debidos, de acuerdo con su naturaleza racional.

La Ley Natural no es para Santo Tomás un sistema de normas concretas, sino que nuestra naturaleza humana nos prescribe los fines a que debemos aspirar y de ellos estamos obligados a desprender las normas concretas del actuar.

La Ley positiva establecida por el hombre deriva de la Ley Natural para lograr el Bien Común -bonum commune-.

Según la concepción tomista, el Bien Común no es el bien de un colectivismo, sino la totalidad de los bienes comunes de los ciudadanos; - estos bienes son a su vez el presupuesto para que los hombres puedan realizar sus fines particulares.

"El fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza".(20)

El hombre es creado por Dios y como portador de vida sobrenatural, debe regresar a Dios y realizar el plan de El en su misma naturaleza.

En las cátedras de las grandes universidades de la Europa del siglo XIII se daban cita doctrinas tan distintas como el aristotelismo, el neoplatonismo, la filosofía de los Arabes, el pensamiento de San Agustín, - en ese ambiente se desarrolló la vida de Santo Tomás.

(20) S.T., Ia, IIae, Q 90, 2. Respuesta.

Lo novedoso en el método de trabajo de Santo Tomás radica en que su punto de partida no es la creencia, sino la razón natural y la experiencia; sólo después su construcción filosófica fue coronada por la teología cristiana.

La razón es así el lazo de unión entre el hombre y Dios; entre el hombre y la naturaleza.

La diferencia entre Dios y el hombre está en el alcance de la razón: la razón divina es infinita, la razón humana, limitada.

Santo Tomás establece en su filosofía las bases de lo que debe ser el Orden Cristiano; representa la conciliación entre la razón y la fe.

En su fundamentación filosófica de la teología, Santo Tomás se apoyó preponderantemente en Aristóteles, pero no existe ningún abismo entre él y San Agustín; recogió sus principios en una síntesis propia.

III. Marxismo

1.- Karl Marx (1818-1883)

Karl Marx nació en Tréveris, Alemania, en el seno de una familia judía convertida al protestantismo. En 1836 ingresó en la Universidad de Berlín, donde la Filosofía de Hegel (*) era la oficial y sufre la primera influencia de este filósofo.

Otra de las influencias que sufre Marx en la Universidad de Berlín es la de Ludwig Feuerbach (**), representante del llamado "Hegelianismo de Izquierda", o sea la interpretación hegeliana opuesta a la oficial.

Finalmente otra de las grandes influencias a la que se vio sometido Marx, fue la de su compatriota Friedrich Engels (1820-1895), político y filósofo notable con quien se unió en estrecha amistad.

(*) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Es el máximo exponente -- del idealismo. Hegel identifica el pensamiento con el ser: "Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real". (panlogismo). Cualquier ente, no es otra cosa sino un momento o fase de la evolución del Absoluto. La evolución tiene lugar por la contradicción. Cada ente, por ser finito, lleva en sí mismo el germen de su propia negación. La dialéctica debe entenderse como la ley universal del devenir, como el mismo proceso de cambio. La dialéctica se aplica a todo ente finito: tesis, antítesis, síntesis.

(**) Ludwig Feuerbach (1804-1872). Sostiene que sólo es real el hombre -- concreto, con sus necesidades y sus perspectivas.

"El Marxismo está constituido por dos disciplinas, cuya distinción se funda en la diferencia de su objeto: el Materialismo Histórico y el - Materialismo Dialéctico.

El Materialismo Histórico tiene por objeto el concepto de historia, a través del estudio de diversos modos de producción y formaciones sociales; de su estructura, de su constitución y de su funcionamiento. Así como de las formas de transición de una formación social a otra.

El Materialismo Dialéctico tiene por objeto propio la producción de los conocimientos, es decir, la estructura y el funcionamiento del proceso de pensamiento". (21)

La base para la solución científica del problema del hombre y de la sociedad es la teoría del materialismo histórico. De acuerdo con esta -- teoría, la sociedad es un organismo social basado en la producción material que tiene sus propias leyes, específicamente características suyas.

"El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción física de los individuos. Es -- ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, -

(21) Poulantzas Nicos, "Poder político y clases sociales en el Estado capitalista", siglo XXI, México, 1986, p. 1.

tanto con lo que produce como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción". (22)

Marx y Engels conectaron, inseparablemente, la comprensión de la -- personalidad del hombre, de su ciencia, de la innata estructura de su -- "ego", con el concreto proceso sociohistórico de la descomposición de la antigua formación social y el nacimiento de una nueva.

El Marxismo tomó como punto de partida de su filosofía del hombre a una persona concreta, viva y laboriosa, en un medio histórico definido, y no a un individuo abstracto imaginario, aislado de la sociedad y de la vida.

Marx quiere considerar al hombre en la historia, quiere considerarlo no ya como ser natural, sino como ser esencialmente social. El hombre --dice Marx-- es inmediatamente un ser natural. Como ser natural, como ser natural viviente, está en parte dotado de fuerzas naturales, de fuerzas vitales, es decir es un ser natural activo.

Pero el hombre no es solamente un ser natural; es también un ser natural humano, es decir, es un ser que es por sí mismo, y por consiguiente un ser genérico, como tal debe realizarse y conformarse tanto en su Ser como en su Saber.

(22) Fromm Erich, "Marx y su concepto del hombre", Fondo de Cultura Económica, Breviario Nº 166, México, 1984, p. 22.

Así, mientras el animal puede y debe ser considerado en la naturaleza, el hombre, en cambio, debe ser considerado en la historia. El realismo, es decir, la afirmación de la realidad de la naturaleza y del hombre como ser natural, es para Marx el punto de partida; pero el punto de llegada es el historicismo, que se alcanza a través de la consideración más cabal de que el hombre es un ser natural humano.

El hombre hace de su actividad vital el objeto mismo de su voluntad y de su conciencia; la actividad vital consciente del hombre distingue - al hombre inmediatamente de la actividad vital del animal.

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia - de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se halla condicionado por su organización -- corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce directamente su propia vida material.

El requisito previo para una comprensión del hombre y el punto inicial del verdadero humanismo debe ser un análisis de esos mismos procesos objetivos por medio de los cuales el hombre, en realidad, se distingue de la naturaleza: un análisis del trabajo y de la producción material. Y si la Filosofía Marxista, al hablar de la personalidad humana, enfoca su atención a la esencia social y productiva de tal personalidad, no lo hace para olvidar esa individualidad, ese mundo interior, esas potencialidades espirituales y esas cualidades morales, sino para revelar su esencia real y no ilusoria.

"Sin embargo, lo más importante es cambiar las condiciones de existencia del hombre, tanto las naturales como las sociales, a fin de crear un paraíso en la tierra y no en el cielo, a fin de crear verdaderas posibilidades para el desarrollo general y armonioso de la personalidad humana. Toda la teoría marxista de la revolución, todo el programa marxista para la transformación de las relaciones sociales, el programa de edificación del comunismo, va dirigido a exaltar el hombre, a crear condiciones de vida normales para él y para su existencia, condiciones en que genuinamente pueda revelarse su inimitable individualidad y su esencia".(23)

Marx y Engels enseñaron que la esencia humana no es una abstracción inherente a cada individuo aislado. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales.

Marx y Engels consideraron que el individualismo y la vida social - de una persona no son cosas distintas, aunque tengan distintas formas de expresión. Consideraron que estos dos aspectos de la vida del hombre están interrelacionados, que cada uno se manifiesta en el otro en mayor o menor grado.

El hombre sólo puede establecerse en la sociedad, sólo en la sociedad puede revelarse su individualidad de acuerdo con las condiciones sociales.

(23) Radhakrishnan y P.T. Raju, "El concepto del hombre", Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 619.

La unión armoniosa del individuo y la colectividad, de la persona y la sociedad, implica el florecimiento del lado espiritual de la actividad del individuo y de la sociedad. Esto no contradice sino que, por el contrario, orgánicamente se funde con el alto nivel de desarrollo de la productividad material del hombre.

"El marxismo ha puesto especial empeño en explicar la significación de la conciencia social en el desarrollo de la sociedad humana. Esta doctrina reconoce el papel inspirador de las ideas progresistas en la vida del hombre y de la sociedad humana, así como en su desarrollo". (24)

Los marxistas, a diferencia de los materialistas vulgares, no reducen lo mental a lo físico o a lo fisiológico, no funden lo espiritual -- con lo físico. El marxismo reconoce la existencia de una vida espiritual, pero al hacerlo señala que la base de esa vida espiritual es la existencia objetiva y material.

La Filosofía Marxista estimula al hombre y le enseña a no pensar en la muerte, sino en la vida, en su transformación, mejora y florecimiento; no en la soledad, sino en la colectividad, en el bienestar social, en la humanidad en conjunto.

"El rechazo del individualismo burgués, cuya base material es la -- propiedad privada, y el establecimiento del colectivismo en una sociedad socialista, colectivismo que está basado en la propiedad social y socia-

(24) Radhakrishnan y P.T. Raju, Op. cit., p. 625

lista, de ninguna manera significan el rechazo de la individualidad de cada personalidad humana, o la nivelación de las personalidades". (25)

Sólo en una colectividad socialista, en la libre labor creadora en beneficio de la sociedad y todo el pueblo, puede desarrollarse la personalidad humana en todos sus modos y manifestar su individualidad.

Las contradicciones entre el individuo y la sociedad, que se han desarrollado en las condiciones de formación antagonistas, y el desarrollo contradictorio del individuo mismo, sólo se eliminan sobre la base del socialismo que termina con la propiedad privada.

El comunismo, como la abolición positiva de la propiedad privada -esa autoenajenación del hombre- y en virtud de esto como verdadera adquisición de la esencia humana por el hombre y para el hombre; la abolición de la propiedad privada significa la completa emancipación de todas las emociones y rasgos humanos.

El llamado de cada uno en la vida, su designación y la tarea de cada persona es desarrollar en todos sentidos sus capacidades, enseñaron Marx y Engels.

Tal como lo comprende el Marxismo, el libre albedrío del hombre es la capacidad de gobernarse a sí mismo, de subordinar el mundo circundante a uno mismo, transformarlo sobre la base del conocimiento y del domi

nio práctico de sus leyes objetivas.

"La personalidad humana es libre cuando tiene todos los requisitos y condiciones, materiales y espirituales, necesarios para el desarrollo global de sus dones y talentos naturales; cuando está libre de la opresión de la explotación, cuando trabaja en beneficio de la sociedad y al mismo tiempo de sí mismo; cuando el hombre es un miembro pleno de la sociedad que posee los medios de producción, cuando realmente, no sólo -- formalmente, toma parte en la administración de todos los asuntos de la sociedad, cuando está libre de toda opresión e ilegalidad social, política y nacional". (26)

La verdadera libertad de la personalidad en el socialismo procede del hecho de que, por primera vez en la historia de la humanidad civilizada, es en una sociedad socialista donde se ha realizado la igualdad - en todas las esferas de la vida social, estatal y económica, igualdad - entre el hombre y la mujer, igualdad entre los pueblos de todas las nacionalidades y razas.

En lugar de la idea de la sociedad existente como sistema de usurpación de las inclinaciones naturales del hombre, Marx y Engels propusieron el concepto científico de la explotación del trabajo; y asociaron su humanismo con la exigencia de que cesara esta explotación.

Toda la concepción de Marx de la autorrealización del hombre puede entenderse plenamente sólo en relación con su concepto del trabajo. An-

tes que nada, hay que observar que el trabajo y el capital no eran en absoluto para Marx únicamente categorías económicas; eran categorías antropológicas, imbuidas de un juicio de valor enraizado en su postura humanista.

El trabajo es, para el trabajador, algo ajeno a él, algo que no corresponde a su ser; el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega a sí mismo, no se siente feliz, sino infeliz, no despliega libremente su energía física y espiritual, sino que agota su naturaleza física y destruye su espíritu.

En virtud de esto, su trabajo no es voluntario, sino forzoso, es un trabajo forzado. Esta no es la satisfacción de su necesidad de trabajo, sino sólo un medio de satisfacer otras necesidades aparte de la necesidad de trabajar.

Sólo en las condiciones de ausencia de la propiedad privada que esclaviza al pueblo y a las masas trabajadoras, sólo en las condiciones del socialismo y el comunismo se desvanece la enajenación del trabajo; el trabajo brinda satisfacciones al hombre y gradualmente empieza a transformarse en una de las expresiones de la esencia humana, la esencia de la personalidad humana globalmente desarrollada.

"El trabajo es la autoexpresión del hombre, una expresión de sus facultades físicas y mentales individuales. En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo; el trabajo no

es sólo un medio para lograr un fin -el producto- sino un fin en sí; la expresión significativa de la energía humana, por eso el trabajo es susceptible de ser gozado". (27)

Por ende, el trabajo se convierte en una importantísima expresión de la esencia humana, la esencia de la personalidad global y armoniosamente desarrollada del hombre de la sociedad comunista.

"La enajenación o "extrañamiento" significa, para Marx, que el hombre no se experimenta a sí mismo como el factor activo en su captación del mundo; sino que el mundo, la naturaleza, los demás y él mismo, permanece ajeno a él. Están por encima y en contra suya como objetos, aunque puedan ser objetos de su propia creación. La enajenación es, esencialmente, experimentar al mundo y a uno mismo pasiva, receptivamente, como sujeto separado del objeto". (28)

La emancipación de la sociedad de la propiedad privada, de la servidumbre, toma la forma política de la liberación de los trabajadores; no en el sentido de que sólo se trate de la independencia de éstos, sino porque esta emancipación incluye la liberación de la humanidad entera.

La propiedad privada es el producto, el resultado necesario del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo. La propiedad privada se deriva, así, del análisis del concepto del trabajo enajenado; es decir, el hombre enajenado, el trabajo enajenado, la vida enajenada y el hombre separado.

(27) Fromm Erich, Op. cit. p. 52.

(28) Ibidem, p. 55.

La producción no sólo origina al hombre como mercancía; lo produce como un ser mental y físicamente deshumanizado. La inmoralidad, frustración y esclavitud de trabajadores y capitalistas. Su producto es la mercancía con conciencia de sí y capaz de actuar por sí misma: la mercancía humana.

La enajenación o alienación es un término que en general se aplica al proceso de extrañamiento del sujeto, esto es que el hombre se siente ajeno y separado del mundo.

"El socialismo es la abolición de la enajenación del hombre, la recuperación del hombre como verdadero ser humano. Es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. Es la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es una solución del dilema de la historia y sabe que es esa solución". (29)

¿Cómo se modifica el ambiente social, histórico?

Se modifica a través de la actividad del hombre, que Marx llama la 'praxis', que abarca toda forma de actividad humana, teórica y práctica al mismo tiempo.

Para cada transformación social en la historia, se exige una doble

(29) Ibidem, p. 79.

madurez histórica: objetiva -de las cosas, esto es de la realidad económico-social- y subjetiva -de las conciencias-.

"Sólo en la transformación del mundo objetivo el hombre se muestra realmente como un ser genérico. Mediante ella, la naturaleza aparece como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación -de la vida del hombre como ser genérico; en cuanto se duplica no solamente, como en la conciencia, intelectualmente; sino también activamente, -realmente, y se mira así en un mundo creado por él mismo". (30)

Mientras el hombre no se reconozca como hombre y no haya organizado el mundo humanamente, su ser social se manifiesta bajo la forma de la --enajenación.

La posición del hombre en una sociedad comunista, con toda razón --puede caracterizarse como la de una individualidad libre basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación a lo colectivo, con la productividad social como su mérito social.

La exigencia fundamental afirmada por la concepción marxista del --hombre, es una exigencia de libertad, de respeto de la personalidad y de su derecho de desarrollo independiente: de la autonomía del hombre.

Se trata de un humanismo que aspira a una sociedad en la que "el libre desarrollo de cada uno sea condición del libre desarrollo de todos".(31)

(30) Mondolfo Rodolfo, "El humanismo de Marx", Fondo de Cultura Económica, México, 1977, pp. 40-41.

(31) Karl Marx y Friedrich Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", --Editores Mexicanos Unidos, México, 1981, p. 87.

La filosofía de Marx tiene sus raíces en la tradición humanística - de Occidente, cuya esencia misma es la preocupación por el hombre y la - realización de sus potencialidades.

Marx era un humanista completo. Relacionado productivamente con el mundo como un todo, con los demás hombres, con las ideas; era lo que pensaba.

La crítica principal de Marx al capitalismo no es la injusticia en la distribución de la riqueza, es la perversión del trabajo en un trabajo forzado, enajenado.

La filosofía de Marx es una filosofía de protesta; es una protesta imbuida de fe en el hombre, en su capacidad para liberarse y realizar -- sus potencialidades. La filosofía de Marx es sobre todo una reivindicación de la libertad del hombre.

Muchos revolucionarios creen que primero se debe cambiar radicalmente la estructura política y económica, y después, la vida humana también cambiará. Otros afirman que primero debe cambiar la naturaleza de los seres humanos y sólo entonces podrá crearse una sociedad verdaderamente humana.

La historia de la especie humana demuestra que están equivocados.

El cambio en la estructura política y económica no ha creado socie-

dades más humanas. Las revoluciones rusa y francesa son buenos ejemplos. La nueva élite tiende a recrear las condiciones de la antigua sociedad - en las nuevas instituciones sociopolíticas que ha creado la revolución.

El cambio puramente psíquico ha permanecido siempre en la esfera -- privada y se ha limitado a pequeños grupos.

Considero que el cambio social debe tomar en cuenta la relación dinámica que existe entre la estructura socioeconómica de la sociedad y la naturaleza de los seres humanos: su conciencia, sus valores y su carácter.

Para muchos, el pensamiento de Marx parecerá superado, anticuado, - utópico. Sin embargo, para mí, la filosofía de Marx constituye una fuente de esperanza en la plena realización del ser humano.

IV. Existencialismo

1.- Jean Paul Sartre (1905-1980)

Jean Paul Sartre, filósofo francés, nació en París en 1905, cultivó también el teatro, la crítica literaria y la novela.

De sus personajes sabemos que son, por lo general, degenerados, homosexuales, monomaniacos, sujetos de psicoanálisis: un profesor de filosofía que roba para hacer abortar a la amante, verdaderos condenados al infierno, como el desertor, el infanticida, la lesbiana de 'Huis clos'.

Cada uno de estos personajes, además de pervertido, es alternativamente, un esteta, un filósofo o por lo menos un satisfecho contemplador de su propia perversión.

En 1964 se le concedió el Premio Nobel de Literatura, el cual rechazó.

"Entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana." (32)

(32) Sartre Jean Paul, "El existencialismo es un humanismo", Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981, p. 12.

Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser de finido por ningún concepto, y que este ser es el hombre.

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia?

Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define.

". . . el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.

Este es el primer principio del existencialismo". (33)

El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente.

Cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, si no que es responsable de todos los hombres.

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse escoge a todos los hombres.

Elegir ser esto o aquello, es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos.

(33) Sartre Jean Paul, Op. cit. p. 16.

El hombre es LIBERTAD ABSOLUTA en el sentido de que cada uno de sus actos es siempre absolutamente original, porque no depende de motivo alguno y no está ligado con su pasado, sino que se justifica únicamente en la continua proyección que el hombre hace de sí mismo hacia el futuro.

No hay normas o valores anteriores a cada hombre singular; éste es NORMA PARA SI MISMO, es él mismo creador de sus propios valores. Es en suma, elección originaria.

El existencialista suele declarar que el hombre es angustia.

Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. Dostoievsky - escribe:

"Si Dios no existiera, todo estaría permitido". (34)

Este es el punto de partida del existencialismo.

Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, EL HOMBRE ES LIBERTAD.

(34) Ibidem, p. 21.

El hombre está condenado a ser libre; lo cual significa que no puede privarse en modo alguno de la libertad, porque le ha sido dada sin -- que él la haya querido libremente; debe aceptarla porque cualquier acto que él realice, incluso el acto en que él decida rechazar su libertad, -- es un acto de libertad.

En cuanto a la desesperación, esta expresión tiene un sentido extremadamente simple. Quiere decir que nos limitaremos a contar con lo que -- depende de nuestra voluntad, o con el conjunto de probabilidades que hacen posible nuestra acción.

En primer lugar, debo comprometerme; luego, actuar según la vieja -- fórmula: "no es necesario tener esperanzas para obrar". (35)

El hombre no es nada más que su proyecto, existe sólo en la medida en que se realiza, es por lo tanto el conjunto de sus actos, nada más -- que su vida.

Para el existencialismo, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor, no hay otro amor que el que se construye.

El hombre es, en efecto, definido por Sartre como "él ser que proyecta ser Dios" (36) -Etre et néant-. Pero se trata de un Dios ausente. Su proyección se resuelve en cada caso en un fracaso.

(35) Ibidem, p. 28.

(36) Abbagnano Nicola, "Diccionario de Filosofía", Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 493.

La angustia para Sartre, es la conciencia de la libertad, el estado de ánimo en que el hombre toma conciencia de su libertad, como condición de la anonadación del ser.

En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: pienso, luego soy; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma.

Toda teoría que toma el hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad.

Por el yo pienso, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos.

El descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí.

Así descubrimos enseguida un mundo que llamaremos la 'intersubjetividad', y en este mundo el hombre DECIDE LO QUE ES y lo que son los otros.

El otro es el yo que no soy yo: es una libertad que no coincide con mi libertad. Yo no soy sólo "para mí" sino también "para los otros": al ser para sí propio del hombre se añade el "ser para otros". El acto constitutivo del "ser para otros" es la mirada: el otro es aquel que mira. El ser visto me constituye como un ser sin defensas para una libertad que

no es mi libertad. El otro es este "yo mismo" del cual nada me separa, - absolutamente nada más que su pura y total libertad. Cuando yo adquiero conciencia de la libertad del otro frente a la cual soy como un esclavo en su poder, son posibles dos actitudes fundamentales: o trato de actuar sobre la libertad del otro para poseerla o bien trato de recobrar mi libertad sin eliminar la del otro. La libertad del otro es la que constituye mi condición humana, es decir, mi condena. He aquí lo que es el infierno:

"El infierno son los otros". (37)

En cualquier caso la esencia de las relaciones humanas no es la colaboración, sino el conflicto: el mundo social es el campo de lucha de libertades opuestas que o se subyugan o se rehuyen.

Podemos decir que hay una universalidad del hombre; pero no está dada, está perpetuamente construida. Construyo lo universal eligiendo. Este absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época. Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad.

EL HOMBRE SE HACE, no está todo hecho desde el principio, SE HACE - AL ELEGIR su moral, y la presión de las circunstancias es tal que no puede dejar de elegir una.

(37) Bobbio Norberto, "El Existencialismo", Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 93.

Queremos la libertad, por la libertad y a través de cada circunstancia particular. Y al querer la libertad descubrimos que depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la nuestra.

La vida 'a priori', no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, - la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle sentido, y el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen.

El existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse.

El hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como se hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este lanzamiento, está en el corazón y en el centro de esta proyección. No hay otro universo que este universo humano: el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino siempre presente en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista.

La significación de Sartre consiste en haber tratado de construir - la más radical filosofía de la libertad que hasta hoy haya aparecido en la historia de la filosofía.

El hombre, en la terminología hegeliana aceptada por Sartre, es el ser para sí, para ser libertad absoluta, en contraposición con el mundo que es el ser en sí, o absoluta determinación.

La angustia para Sartre es la conciencia de la libertad, el estado de ánimo en que el hombre toma conciencia de su libertad; la angustia es la ausencia total de justificación al mismo tiempo que la responsabilidad con respecto a todos.

Sin embargo, la libertad de la que habla Sartre no es una libertad positiva, creadora. Es una libertad destructora, anonadante. El hombre - para Sartre es el ser que da origen a la nada.

El hombre de la angustia es aquel que, teniendo conciencia de su -- propia libertad, da al mundo el sentido que él quiere.

Considero que a pesar del valor decisivo y definitivo del ser humano, no existe una libertad absoluta en el hombre, por la sencilla razón de que el hombre no lo es; el hombre es libre, pero su libertad está con dicionada por su ser: físico, biológico, psicológico y social.

Además, el mundo tiene un sentido propio y el reto del hombre es -- precisamente descubrir el sentido del mundo y de su existencia.

El existencialismo de Sartre, me parece una buena introducción a la filosofía pero no responde a las grandes interrogantes del hombre.

2.- Martín Heidegger (1889-1976)

Martín Heidegger, filósofo alemán nacido en 1889, pertenece a la generación que luchó en el frente de la Primera Guerra Mundial y fue discípulo de Edmund Husserl; se graduó poco después en Marburgo y luego se hizo cargo de la cátedra de filosofía en la Universidad de Friburgo, en 1928. Su obra principal, "El Ser y el Tiempo", apareció en primera edición, en su tomo I, en 1927; ya en la primera página determina a la filosofía como pregunta que interroga por el sentido del SER.

"EL 'SER' es el más universal de los conceptos, esto no puede querer decir que es el más claro y no menesteroso de mayor discusión. El concepto del 'SER' es más bien el más oscuro.

La indefinibilidad del SER no dispensa de reiterar la pregunta que interroga por su sentido, sino que intima justamente a ello." (38)

El hecho de que vivamos en cada caso ya en cierta comprensión del ser, y que al par el sentido del ser sea oculto en la oscuridad, prueba la fundamental necesidad de reiterar la pregunta que interroga por el sentido del término.

La pregunta que cuestiona por el sentido del ser es la que hay que hacer.

(38) Heidegger Martín, "El Ser y el Tiempo," Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp.12-13.

Es constitutivo del preguntar: "Dirigir la vista", "comprender", - "conceptos", "elegir", "acceso". Son modos de conducirse, y por tanto, modos de ser de un determinado ente, de aquel ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos.

" Este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la "posibilidad de ser" del preguntar, lo designamos -- con el término "ser ahí". -Dasein- " (39)

La constitución del hombre en cuanto ente, la constitución óptica - del hombre, el ser del hombre, es la condición de posibilidad de toda -- ontología; la de su ser o fundamental y la general o del ser en general. Y a la inversa, por radicar así toda ontología en el ser del hombre, en su constitución óptica, la ontología lo diferencia ópticamente de todos los demás entes: la característica óptica del hombre es la de que es - ontológico u ontólogo.

"El 'ser ahí' es, pues, el ente hombre; y la 'existencia', el ser_ de este ente, su esencia 'hasta donde se puede hablar de esencia'... Y así, se puede decir que "la esencia del 'ser ahí' es la existencia". -- (40)

La humanidad del 'homo humanus' es determinada en vista de una ya_ establecida interpretación de la naturaleza, de la historia del mundo,

(39) Heidegger Martín, Op. Cit. p. 17.

(40) Gaos José, "Introducción a El Ser y el Tiempo", Fondo de Cultura - Económica, México, 1986, p. 24.

esto es: del ente en general.

"Todo humanismo o se funda en una metafísica o se convierte a sí mismo en el fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre que supone la interpretación del ente sin la pregunta por la verdad del ser -sea sabiéndolo o no- es metafísica". (41)

Aquello que el hombre es, esto es, el lenguaje tradicional de la metafísica, la "esencia" del hombre, estriba en su 'ec-sistencia'. Pero la ec-sistencia así pensada no es idéntica con el concepto tradicional de existencia, que significa actualidad en contraposición a 'esencia' como posibilidad.

"Ec-sistencia significa -en su contenido- el salirse a la verdad del ser. Existencia significa 'Actualitas', actualidad -efectividad- a diferencia de la mera posibilidad como idea. 'Ec-sistencia' nombra la determinación de aquello que el hombre es en el destino de la verdad." - (42)

La frase "el hombre ec-siste" no responde a la pregunta de si el hombre efectivamente es o no, sino que responde a la pregunta por la "esencia" del hombre.

(41) Heidegger Martin, "Carta Sobre el Humanismo," Ediciones del 80, -- Buenos Aires, 1981, p. 74

(42) Heidegger Martin, Op. cit. p. 79.

El hombre está más bien "lanzado" por el propio Ser en la verdad -- del Ser, para que 'ec-sistiendo' de esa suerte resguarde la verdad del Ser, para que a la luz del Ser aparezca -luzca- el ente como el ente que es.

El hombre no es sólo un "ser con vida" que al lado de otras facultades posee también el habla, sino que el habla es la casa del ser, habitando en la cual el hombre 'ec-siste', en cuanto, al resguardarla pertenece a la verdad del ser.

Nosotros pensamos generalmente el habla como relativa a la esencia del hombre, en cuanto 'animal rationale'. Pero para Heidegger es necesario pensar la esencia del habla en su correspondencia con el ser, como la morada de la esencia del hombre.

Y así, lo que importa en la determinación de la humanidad del hombre como ec-sistencia, es que no es el hombre lo esencial sino el Ser como la dimensión de lo 'ec-stático' de la 'ec-sistencia'. La dimensión es la extensión de un objeto en una dirección determinada. Todos los cuerpos tienen tres dimensiones, que son su longitud, su anchura y su altura. La teoría de la relatividad considera el tiempo junto con las otras tres.

La dimensión, emperó, no es lo espacial que nos es conocido. Más bien, es esencialmente todo lo espacial y todo espacio de tiempo en lo dimensional, como lo cual es el Ser mismo.

El ser "es", pero precisamente no "el ente".

Ser es absolutamente lo Trascendente.

El hombre es en su esencia -que es propia de la historia del Ser- - aquel ente cuyo ser, en cuanto ec-sistencia consiste en habitar en la -- proximidad del Ser. El hombre es el vecino del Ser.

Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la cercanía al Ser. Pero es también el humanismo en el cual no está en juego el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su procedencia de la Verdad del Ser.

Humanismo significa ahora, en el caso de decidirnos a retener la palabra, la esencia del hombre como esencial para la verdad del Ser. Pero de modo que, en consecuencia, no sea lo de mayor monta -precisamente- el hombre sólomente en cuanto tal.

El hombre es primero, en su esencia, 'ec-sistente' en la apertura - del ser; este abierto despeja el "entre" dentro del cual puede "ser" una "relación" del sujeto al objeto.

Pensar la verdad del ser significa simultáneamente: pensar la 'humanitas' del 'homo humanus.'

"El pensar que pregunta por la verdad del ser y que al hacer esto - determina la estancia esencial del hombre desde el ser y hacia el ser, - este pensar no es en sí ética ni ontología". (43)

Heidegger tacha a toda la Filosofía anterior a él, por haberse olvidado del Ser. El propósito de la Filosofía fue esclarecer qué son los entes; quedó reducida al plano óptico.

"Lo anonadante en el ser es la esencia de aquello que yo llamo la Nada. Por cuanto el Pensar piensa el Ser, por eso piensa, el Pensar - - la Nada". (44)

Sólo en cuanto al hombre, ec-sistente en la verdad del ser, pertenece a éste, puede venir del propio ser la indicación de aquellos avisos - que han de ser ley y regla para los hombres.

Heidegger entiende por existencia un ente que posee una RELACION -- con su propio ser y una COMPRENSION de este ser. Sólo el hombre es un ente que cumple con estas condiciones.

"En la filosofía de Heidegger nada ha penetrado de aquello sobre lo que Feuerbach llamó la atención: que el hombre individual no lleva en sí la esencia del hombre, que la esencia del hombre se haya en la unidad -- del hombre con el hombre. Con Heidegger, el hombre individual lleva en -

(43) Ibidem, p. 113.

(44) Ibidem, p. 117.

sí la esencia del hombre y la trae a existencia cuando se convierte en un 'resuelto' 'él mismo'. El 'mismo' de Heidegger es un Sistema Cerrado." (45)

"La angustia hace del "ser ahí" un 'solus ipse'. Pero este 'solipismo' se halla tan lejos de ser el de un sujeto sin mundo, que, antes bien, es el del 'ser ahí' puesto en un sentido extremo ante su mundo, como mundo y ante sí mismo como "ser en el mundo." (46)

El hombre de Heidegger se halla, con su preocupación y su angustia, ante sí mismo, sólo ante sí mismo, y como en realidad de verdad no es posible mantenerse sólo ante sí, se haya con su preocupación y su angustia delante de la nada.

El hombre se ha hecho "uno mismo" está ahí. También si nos limitamos a lo intramundano, para algo y por algo se ha hecho "él mismo"; para la realización perfecta del TU.

"El hombre posee, de acuerdo con su carácter y con su situación, -- una triple relación vital:

1. su relación con el mundo y las cosas,

(45) Buber Martín, "¿Qué es el hombre?", Fondo de Cultura Económica, -- Breviario No. 10, México, 1985, p. 98.

(46) Buber Martín, Op. cit. p. 107.

La filosofía de la existencia de Heidegger se encuentra ligada con la idea de una ontología fundamental, lo que complica de sobremanera sus pensamientos.

Heidegger no entiende ni quiere que se entienda su filosofía como una antropología filosófica.

Su intención es tratar del ser, en toda su amplitud y en cuanto --- tal. En ese sentido dice no pertenecer al grupo de los filósofos existencialistas. Sin embargo, la única parte publicada de "El Ser y el Tiempo", es todo un tratado sobre el ser del hombre.

Heidegger considera la relación con el propio ser como una especie de monólogo en el que el YO está sin el TU y el prójimo existe solamente como el otro.

En el lugar de la cuestión antropológica se descubre una vez más la del hombre que se encuentra en soledad; la cuestión de la existencia humana en su relación con el ser propio.

En la medida en que esta "ontología fundamental" es una antropología, la encuentro insuficiente para resolver la cuestión de la esencia del hombre, ya que para resolverla hay que considerar no sólo la relación del hombre individual con el Ser sino la totalidad de relaciones esenciales con los demás seres y con el Cosmos.

V. ¿Qué es la vida humana?

La VIDA ES ascensión de CONSCIENCIA

Teilhard de Chardin

"El Fenómeno Humano".

La cuestión de la esencia del hombre no puede ser resuelta, si es - que cabe resolverla, partiendo de la consideración de la persona humana en cuanto tal; sino, únicamente, considerándola en la totalidad de sus - relaciones esenciales con el Cosmos.

Nos encontramos en un Universo en Evolución.

"Si el universo se nos aparece desde el punto de vista sideral como en vías de expansión espacial -del ínfimo a lo inmenso-, de la misma manera y aún de forma más clara, se presenta ante nosotros, desde el punto de vista físico-químico como en vías de enrollamiento orgánico sobre sí mismo, y este enrollamiento particular de complejidad se halla ligado experimentalmente a un aumento correlativo de interiorización, es decir, - de 'psyché' o consciencia." (48)

El universo se halla en su conjunto y en cada uno de sus puntos en una continua tensión de repliegue orgánico sobre sí mismo y por tanto, - de interiorización.

(48) Teilhard de Chardin, "El fenómeno humano", Taurus, Madrid, 1963, p. 360.

Lo que equivale a decir que la vida se halla DESDE SIEMPRE en estado de presión por todas partes.

El Cosmos no podría ser interpretado como un polvo de elementos inconscientes sobre los que afloraría, incomprensiblemente, la vida, como un accidente o un moho.

Sino que es fundamental y primariamente, VIVIENTE y toda su historia no es, en el fondo, más que un inmenso proceso psíquico. No hay, concretamente, materia y espíritu, sino que existe SOLAMENTE MATERIA CONVIRTIENDOSE EN ESPIRITU.

La génesis del espíritu es un fenómeno cósmico, y el Cosmos consiste en esta génesis misma.

Desde este punto de vista, el hombre, en la naturaleza, no es más que una zona de emersión en la que culmina y se revela, precisamente, esta evolución cósmica profunda.

El homo sapiens no ha existido siempre sobre la tierra, y es, incluso, de aparición relativamente reciente, como se observa en el hombre de Cro-Magnon, que data de apenas hace cien mil años, en comparación con los 4,500 millones de años de antigüedad de la tierra.

La Reflexión, marca y define el advenimiento de un estado de conciencia absolutamente nuevo. Con ella irrumpe el pensamiento, y la vida como expresión "humana" toma posesión de la Tierra.

Hasta la aparición del homo sapiens parece que en el desarrollo de la vida, el individuo ha estado siempre claramente subordinado a la especie.

Con el hombre y a partir del hombre, el elemento acabado y centrado, la persona -se encuentra por fin, constituido-.

"Nos encontramos en presencia de dos posibilidades: o bien, a partir del hombre culmina absolutamente la vida y se aparece en una pluralidad de consciencias reflejas, de las cuales cada una es su razón última; o bien, más allá, incluso del hombre y a pesar del valor decisivo y definitivo de las personas, la unidad de frente evolutivo permanece intacta, y el valor del mundo continúa construyéndose solidariamente hacia adelante." (49)

El hombre, por el hecho mismo de individualizarse, parece convertirse en incommunicable e incomprensible para los demás hombres que le rodean.

(49) Teilhard de Chardin, "La energía humana", Taurus, Madrid, 1967, p.32.

El hombre evita comunicarse con otro hombre porque teme disminuir su personalidad al compartirse.

Si el mundo estuviera maduro en nuestras almas, deberíamos encontrar, en nuestra plenitud, equilibrio y reposo. Podríamos encerrarnos en nosotros mismos.

El individualismo no ve al hombre más que en relación consigo mismo; pero el colectivismo no ve al hombre, sólo ve a la "sociedad."

El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la sociedad en cuanto tal.

El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre.

"LA VERDADERA UNION NO FUNDE LOS ELEMENTOS QUE APROXIMA: LES DA UNA NUEVA VITALIDAD POR FECUNDACION Y ADAPTACION RECIPROCAS. ES EL EGOISMO - EL QUE ENDURECE Y NEUTRALIZA LA MATERIA HUMANA. LA UNION DIFERENCIA." --
(50)

Para unificarse en sí o para unirse a los otros, hay que cambiar, renunciarse, DARSE: y este desgajamiento es como una especie de dolor.

(50) Teilhard de Chardin, *Op. cit.* p. 70.

Se puede decir con verdad que el verdadero dolor ha entrado en el mundo con el hombre, cuando, por primera vez, una consciencia reflexiva fue capaz de asistir a su propio empequeñecimiento.

Llegados a un cierto límite de concentración, los elementos personales se encuentran frente a un umbral que hay que franquear para entrar en la esfera de acción de un centro de orden más elevado. No pueden crecer más sin cambiar.

En el individuo humano, la evolución no se detiene, sino que continúa más lejos, hacia una concentración más perfecta, ligada a una diferenciación ulterior, obtenida por la unión. Por la mujer y sólo por la mujer, el hombre puede escapar al aislamiento en el que su misma perfección correría el peligro de encerrarlo y viceversa.

El amor es una conquista aventurada. No se mantiene, y se desarrolla, como el mismo universo, más que por un perpetuo descubrirse. Sólo se aman legítimamente aquellos a quienes la pasión conduce, a ambos, uno por el otro, a una posesión más elevada de su ser.

Bajo el efecto de la plenitud que les invade buscan, instintivamente, cerrarse uno en el otro, con exclusión del resto. E incluso si llegan a vencer la tentación voluptuosa de la absorción y del reposo, intentan limitar a su mutuo descubrimiento las promesas del porvenir, como si constituyeran un universo a dos.

En virtud del mismo principio que obligaba a los elementos personales "simples" a completarse en la pareja, ella a su vez, debe perseguir, más allá de sí misma, las perfecciones que su crecimiento requiere.

Por una parte, el Centro hacia el que los dos amantes convergen al unirse, debe manifestar su personalidad en el corazón mismo del círculo en el que quisiera aislarse su unión. Sin salir de sí, la pareja no encuentra su equilibrio más que en un tercero por delante de ella.

El amor es una función con tres términos: el hombre, la mujer y -- Dios. Toda su perfección y su éxito están ligados a la armoniosa combinación de estos tres elementos.

El amor del hombre y de la mujer trenzan una fibra que se prolonga directamente en el corazón del mundo.

La energía de personalización manifestada en el amor debe, pues, completarse con otra especie de atracción; llamándose, unas a otras, la totalidad de las moléculas humanas. Es esta fuerza particular de cohesión, extendida en el conjunto de la tierra, es lo que llamamos el sentido humano.

En un universo personal, el sentido cósmico representa la conciencia más o menos oscura que cada uno de nosotros toma de la unidad reflexiva a la que, con todo el resto, se agrega.

No se trata aquí, de dividirse en una inmensidad esparcida; sino, por el contrario, de centrarse, en armonía con todos los demás centros, en un Centro último de todos los centros. Centrarse, es decir, personalizarse, en un Centro último; es decir, en una Personalidad Suprema. -- Dios es sólo definible como un Centro de centros. "En El todo asciende como hacia un foco de inmanencia. Pero también desciende todo de El como de una cima de trascendencia." (51)

El sentido cósmico es un Amor, pues nos lleva hacia un objeto complementario y único de naturaleza personal.

Debe ser un amor, puesto que su papel es dominar, consumándolos, el amor del hombre para la mujer y el amor del ser humano para todos los demás seres humanos. En el Cosmos, es posible Amar el Universo.

Y es además en este solo acto en el que el amor puede desarrollarse con una claridad y una potencia sin límites.

En el hombre, la evolución del Mundo hacia el espíritu se hace consciente. Sin embargo, por la libertad, podemos permanecer en la escala "celular" o emerger por encima de los seres vivos para ver la Vida, por encima de los hombres para descubrir la poderosa realidad física de la Humanidad.

(51) Ibidem, p. 77.

Desde mi punto de vista, la vida humana comprende al mismo tiempo - la esencia y el fin último de la Humanidad.

El ser humano está compuesto de tres partes, a saber: el espíritu, el alma y el cuerpo.

El Espíritu entendido como el Absoluto, el Todo o el Ser, es inconcebible para el finito intelecto humano. Sin embargo, los aspectos relativos del Absoluto son perceptibles a la conciencia ordinaria. La ciencia moderna reconoce estas manifestaciones del Absoluto que puede llegar a comprender algún tanto el ser humano.

Las tres grandes manifestaciones del Absoluto son: la materia, la energía y la mente.

El Espíritu está presente en todas partes y en todos los seres; pero no en el sentido de que cada ser esté animado por una parte del Espíritu, sino en el que contiene y penetra a todos los seres, porque El Espíritu es indivisible.

Gracias al Espíritu -esencia perfecta- que se expresa a través del alma humana, aparecen en el hombre las tendencias hacia el Bien, la Verdad, la Belleza y la Justicia.

El Espíritu es inmutable; el reto del alma humana es dirigirse libre y voluntariamente hacia El Espíritu con el cual se identificará al final de un larguísimo proceso de evolución.

Por lo tanto, el ser humano que busca conocerse así mismo y en esa búsqueda cobra consciencia de este proceso de evolución es responsable de su liberación y de la liberación de los demás hombres a fin de realizar la esencia de la Humanidad.

VI. Ordenamiento Jurídico y Realidad Social

1.- Ordenamiento Jurídico y Realidad Social.

El punto de partida debe ser la afirmación fundamental de que la --
realidad social es efectividad humana.

En el concepto de la realidad social aparecen unidos, en forma inseparable, los dos momentos de la efectividad subjetiva del hombre y de --
sus condiciones objetivas; pues los hombres hacen su propia historia y --
son conjuntamente, el autor y el actor de su propio drama.

La realidad social es acción social, tanto individual como colectiva, en unidad dialéctica inseparable.

"Desde el punto de vista marxista, el modo de producción constituye un objeto abstracto-formal que no existe, en sentido estricto, en la realidad.

Los modos de producción capitalista, feudal, esclavista, constituyen igualmente objetos abstracto-formales, porque tampoco poseen esa ---
existencia. Sólo existe de hecho una "formación social" históricamente determinada, es decir, un todo social en un momento de su existencia histórica.

**ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA**

Pero una formación social, objeto real-concreto, siempre original_ porque es singular, presenta una combinación particular, una imbrica--- ción específica de varios modos de producción "puros".

La formación social constituye por si misma una unidad compleja -- con predominio de cierto modo de producción sobre los otros que la componen." (52)

" Marx estableció las características siguientes de la matriz del_ modo de producción capitalista:

- 1) La articulación de lo económico y de lo político de ese modo de -- producción está caracterizada por una autonomía específica de esas dos instancias.
- 2) Lo económico detenta en ese modo no sólo la determinación en última instancia, sino también el papel predominante." (53)

La práctica política es el motor de la historia en la medida en -- que su producto constituye finalmente la transformación de la unidad de una formación social, en sus diversas etapas y fases.

Las estructuras políticas -superestructura- de un modo de produc-- ción y de una formación social constituyen el poder institucionalizado

(52) Poulantzas Nicos, "Poder Político y clases sociales en el Estado - Capitalista", siglo XXI, México, 1986, p. 6.

(53) Poulantzas Nicos, Op. cit. p. 25.

del Estado.

El poder de Estado no es una expresión directa de las clases dominantes, sino de la correlación de fuerzas entre las clases dentro de una determinada formación social.

" En el examen teórico de un modo de producción "puro", puede verse que su efecto sobre los apoyos se refleja en una distinción de dos clases, la de los capitalistas y la de los obreros asalariados. Sin embargo, una formación social consiste en una imbricación de varios modos de producción, entre los cuales uno detenta el papel predominante: aquí, - pues, estamos en presencia de más clases que en el modo de producción -- "puro". (54)

Las clases sociales no abarcan las instancias estructurales, sino - las relaciones sociales: las relaciones sociales constan de prácticas - de clase, lo que quiere decir que las clases sociales sólo son concebibles como prácticas de clase.

El poder se sitúa en el nivel de las diversas prácticas de clase, - en la medida en que existen intereses de clase concernientes a lo económico, lo político y lo ideológico.

En una formación capitalista caracterizada por la autonomía especi-

(54) Ibidem, p. 79.

fica de los niveles de estructuras y de prácticas, y de los intereses -- respectivos de clase, puede verse claramente la distinción del poder económico, del poder político, del poder ideológico, etc., según la capacidad de una clase para realizar sus intereses relativamente autónomos en cada nivel.

Las relaciones de poder no constituyen una totalidad expresiva simple, sino relaciones complejas y diferenciadas determinadas, en última instancia, por el poder económico: los poderes político e ideológico no son la simple expresión del poder económico.

La superestructura jurídico-política del Estado capitalista está en relación con la estructura de las relaciones de producción.

"El fenómeno jurídico se nos presenta bajo dos aspectos indisociables: como discurso y como sistema de aparatos que le sirven de soporte. Los aparatos son sistemas institucionales especializados que resultan de la división social del trabajo.

Pueden distinguirse dos grandes tipos de aparatos: los políticos, - que pueden ser estatales -v.g. el ejército- y no estatales -v.g. un partido revolucionario-; y los ideológicos, que pueden ser igualmente estatales -v.g. la escuela pública- o no estatales -v.g. la prensa de oposición-." (55)

(55) Giménez Gilberto, "Poder, Estado y Discurso", UNAM, México, 1983, - p. 68.

Los aparatos jurídicos son el sistema institucional especializado - en la producción o aplicación del derecho.

Dentro del sistema jurídico institucional pueden distinguirse aparatos preponderantemente legislativos, administrativos o jurisdiccionales.

Los aparatos jurídicos de la sociedad capitalista deben analizarse como aparatos de Estado simultáneamente ideológicos y políticos.

El discurso jurídico no es homogéneo y nos impone de entrada una -- distinción fundamental: una cosa es el discurso sobre el derecho y otra cosa el discurso del derecho.

El discurso del derecho reviste, tres modalidades principales según se trate del discurso del legislador, del discurso del juez o del discurso de la Ley.

"El discurso del derecho, entendido estrictamente como discurso de la ley, tiene un carácter esencialmente preceptivo en el sentido de que se halla globalmente orientado a la prescripción de conductas y constituye un instrumento de dirección -autoritaria- de las mismas.

La preceptividad del discurso de la ley se halla reforzada por sus

propiedades 'performativas'. En el ámbito del derecho decir es hacer." (56)

El discurso de la ley constituye un sistema normativo, pero no un sistema de normas. Este enfoque permite invertir el modo tradicional de plantear la definición: un ordenamiento jurídico no es aquél que se compone de normas coactivas, sino que son normas jurídicas aquéllas que pertenecen a un ordenamiento globalmente coactivo.

"El discurso de la ley constituye un orden global coactivo.

Esta proposición se refiere a la especificidad del sistema jurídico. Lo que distingue un orden jurídico de cualquier otro orden normativo es la reglamentación del ejercicio de la fuerza, esto es, la coacción institucionalizada. La fuerza no es sólo un respaldo instrumental del derecho, sino también su contenido específico y substancial." (57)

Las normas primarias son y deben seguir llamándose jurídicas en razón de su pertenencia al sistema jurídico global, aunque éste se especifique sólo por el núcleo de reglas que racionalizan la coacción institucional.

(56) Giménez Gilberto, Op. cit., p. 72.

(57) Ibidem, p. 74.

Es también posible analizar el discurso de la ley en términos de la dicotomía materia-forma o contenido-forma.

El discurso de la ley se revela como una estructura formal que organiza determinados contenidos económicos, políticos o sociales.

"Se denomina forma jurídica al conjunto de los conceptos jurídicos más abstractos, considerados en su universalidad y generalidad, que estructuran formalmente al discurso de la norma, independientemente del contenido positivo, empírico y contingente que recubren vez por vez.

En este primer sentido, la forma jurídica por excelencia es la de sujeto o persona jurídica." (58)

La "forma del contenido" se indentifica con la formulación legal del derecho, es decir, con la ley, entendiendo por ésta el conjunto de normas tendencialmente generales y abstractas producidas por un órgano estatal específica y exclusivamente destinado a ello.

La "substancia del contenido" se refiere al fondo material históricamente variable de la reglamentación jurídica. Esta "materialidad" del derecho aparece clasificada y diferenciada por áreas o materias según las diferentes ramas del derecho.

(58) Ibidem, p. 75.

A nivel de su contenido material la mayor parte del derecho positivo se halla conectado con intereses económicos y sociales que resultan - de la correlación de fuerzas sociales y de la naturaleza de las clases - en lucha en una determinada época y en una determinada formación social.

Las relaciones sociales capitalistas no son jurídicas por sí mismas y en sí mismas, sino que llegan a serlo en virtud de la norma o de la -- forma legal que se les sobreimprime, forma legal que comporta la reglamentación estatal mediante el instrumento normativo.

El derecho entendido como ley, esto es, como orden normativo sancionado por el monopolio estatal de la fuerza, se halla directa e inmediatamente determinado por el nivel político; en cuanto éste comporta una estructura de clases que se expresa a través de una correlación de fuerzas sociales en una determinada fase histórica de una determinada formación social.

Los sistemas jurídicos del siglo XVIII creados por y para la burguesía, tienen por función contribuir a la reproducción -ampliada- de la sociedad capitalista y por lo mismo, tienden a favorecer globalmente los - intereses de las clases dominantes en dicha sociedad.

Sin embargo, el estudio del Derecho no puede referirse únicamente - al nivel de estructura formal que organiza determinados contenidos económicos, políticos o sociales.

Desde mi punto de vista, Derecho es aquél sistema jurídico que busca la plena realización de la vida humana.

Por lo tanto, el Derecho habrá de partir de un profundo conocimiento de la esencia del hombre, a fin de trascender los condicionamientos políticos, económicos y sociales de una determinada formación social, para estar en posibilidad de realizar la Justicia y el Bien Común.

2.- La Teoría de Joseph Raz

Joseph Raz nació el 21 de marzo de 1939. Su teoría se basa en una tesis doctoral presentada en la Universidad de Oxford bajo la supervisión del profesor H. L. A. Hart en 1970.

Una teoría completa del sistema jurídico se compone, según Raz, de las soluciones a los siguientes problemas: existencia, identidad, estructura y contenido de los sistemas jurídicos.

(1) "El problema de existencia:

¿Cuáles son los criterios de existencia de un sistema jurídico?

(2) El problema de identidad:

¿Cuáles son los criterios que determinan el sistema al cual pertenece una determinada disposición jurídica? ¿Qué disposiciones jurídicas forman un sistema dado?

(3) El problema de estructura:

¿Existe una estructura común a todos los sistemas jurídicos o a ciertos tipos de sistemas jurídicos?

(4) El problema del contenido:

¿Hay algunas disposiciones jurídicas que, en una forma u otra, aparezcan en todos los sistemas jurídicos o en tipos de sistemas jurídicos?" (59)

Este ensayo se ocupa de los tres primeros problemas únicamente y sólo en tanto pertenecen a la teoría general del sistema jurídico.

Austin y Kelsen proporcionan a Raz el punto de partida para la formulación de una teoría de los sistemas jurídicos.

John Austin (1790-1859) define disposición jurídica como 'mandato general de un soberano dirigido a sus súbditos'. Su teoría del sistema jurídico está implícita en esa definición.

"Un sistema jurídico existe si, y sólo si su legislador supremo es habitualmente obedecido, es decir, las disposiciones jurídicas del sistema son en general eficaces; su legislador supremo no obedece habitualmente a nadie; su legislador supremo es superior a los sujetos de cada una de sus disposiciones jurídicas en relación con la sanción de tal disposición; todas las disposiciones jurídicas del sistema son efectivamente le

(59) Raz Joseph, "El concepto de sistema jurídico", UNAM, México, 1986, p. 18.

gisladas, en última instancia, por una persona o grupo de personas". (60)

El criterio de identidad de Austin se basa en el principio de orden legislativo y asume que todas las disposiciones jurídicas del sistema tienen, solamente, una fuente última persistente.

"Un sistema jurídico contiene todas y sólo las disposiciones jurídicas emitidas por una persona o grupo de personas; una disposición jurídica dada pertenece al sistema jurídico que contiene disposiciones jurídicas emitidas por el legislador que produjo tal disposición". (61)

Una persona es la fuente última o legislador último de una disposición jurídica si, y sólo si, es capaz de ser una fuente última de esa -- disposición y haberla establecido directa o indirectamente.

Una teoría de un sistema jurídico se basa en el principio de independencia si, conforme a él, no existe ninguna necesidad lógica para que un sistema jurídico tenga una estructura interna.

La teoría de Austin es un ejemplo de una teoría que se basa en el principio de independencia. El hecho de que toda disposición jurídica -- sea un mandato implica que toda disposición jurídica puede ser una unidad independiente, cuya existencia, significado o aplicación no es lógicamente dependiente de otras disposiciones jurídicas.

(60) Raz Joseph, Op. cit. pp. 34-35.

(61) Ibidem, p. 23.

El criterio Kelseniano de la existencia de un sistema jurídico puede ser formulado como sigue: "un sistema jurídico existe si, y sólo si, éste alcanza un cierto mínimo de eficacia. La eficacia de un sistema es una función de la eficacia de sus disposiciones jurídicas". (62)

La eficacia del sistema jurídico es condición necesaria de la validez de cada una de las normas que lo integran. Estas son válidas no en cuanto el sistema total tiene eficacia, sino en cuanto son constitucionalmente creadas.

Una norma es jurídicamente válida si ha sido creada en la forma establecida por el ordenamiento jurídico a que pertenece, y si no ha sido derogada, bien en la forma prescrita por el sistema jurídico, bien en la forma del desuso o por el hecho de que el sistema considerado como un todo, ha dejado de ser eficaz.

La eficacia de una norma puede manifestarse de dos maneras:

- a) por la obediencia de aquellos a quienes les es impuesto un deber por dicha norma;
- b) por la aplicación de la sanción permitida por la norma.

Austin pensó un sistema jurídico como el conjunto de todas las disposiciones jurídicas legisladas, directa o indirectamente, por un soberano.

(62) Ibidem, p. 122.

Kelsen (1881-1973) sustituye al soberano de Austin por la norma fundamental y deja el resto de la definición inalterada: un sistema jurídico es el conjunto de todas las disposiciones jurídicas creadas mediante el ejercicio de facultades conferidas, directa o indirectamente, por una norma fundamental.

El criterio de identidad de Kelsen es: "una disposición jurídica -- pertenece a un sistema si, y sólo si, fue creada mediante el ejercicio de facultades conferidas por la norma fundamental que confirió las facultades por las cuales todas las otras disposiciones jurídicas del sistema fueron creadas". (63)

La norma fundamental de un sistema jurídico no es sino la regla básica de acuerdo con la cual las diversas normas del propio sistema tienen que ser creadas.

A la norma cuya validez no puede derivar de otra superior le llamamos "fundamental".

Esta norma fundamental representa, como fuente común, el vínculo entre todas las diversas normas que integran un determinado orden.

Si preguntamos porqué la Constitución es válida, tal vez encontraremos su fundamento de validez en otra Constitución más antigua. Llegaremos finalmente a una Constitución que es históricamente la primera y que

(63) Ibidem, p. 124.

fue establecida por algún usurpador o por alguna especie de asamblea.

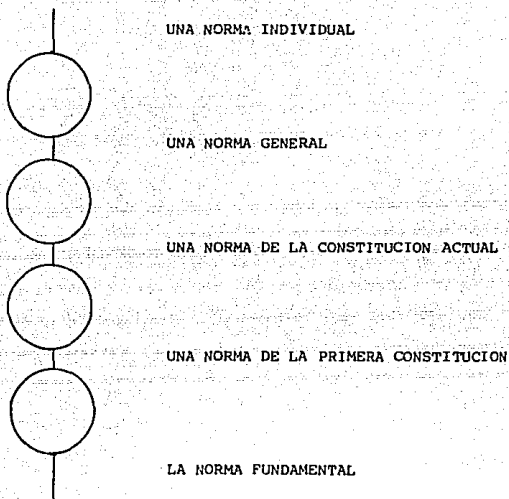
La validez de esta primera Constitución es el supuesto último, el postulado final de que depende la validez de todas las normas de nuestro sistema jurídico.

La última hipótesis del positivismo está en la norma de donde derivó su autoridad el primer legislador históricamente existente. Toda la función de esta norma fundamental consiste en conferir una facultad jurídico creadora al acto del primer legislador y a todos los otros actos -- que se basan en el primero.

El concepto de norma fundamental es uno de los dos conceptos sobre los cuales se basa el criterio de identidad de Kelsen. El otro es el concepto de cadena de validez.

"Una cadena de validez es un conjunto de todas aquellas normas tales que cada una de ellas autoriza, precisamente, la creación de una de las otras normas del conjunto, con excepción de cuando menos una, la cual no autoriza la creación de ninguna norma; y la creación de cada una de ellas está autorizada precisamente por una norma de ese conjunto, con excepción de una norma cuya creación no se encuentra autorizada por ninguna norma de la cadena". (64)

(64) Ibidem, p. 126.

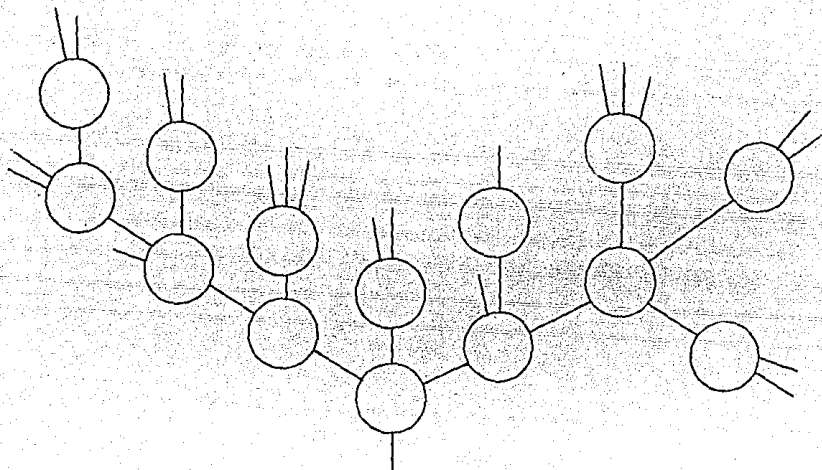


"Cada línea representa una norma la cual autoriza la creación de la norma representada por la línea que se encuentra inmediatamente por encima de ella. Los círculos representan las facultades legislativas". (65)

En todo sistema jurídico la norma que pertenece a todas las cadenas de validez del sistema, es la norma fundamental, la cual es la última -- norma de toda cadena de validez.

Todas las cadenas de validez de un sistema, esto es, el sistema jurídico completo, puede ser representado en esta arborescencia:

(65) Ibidem, p. 126.



El concepto de cadenas de validez, aunque usado por primera vez en forma sistemática por Kelsen, puede aplicarse, por ejemplo a la teoría de Austin.

La solución de Austin al problema de identidad descansa en la combinación de dos conceptos: cadenas de validez y soberanía. Kelsen acepta el primero y rechaza el segundo, sustituyéndolo por su propio principio de norma fundamental.

"En realidad, la norma fundamental, contrariamente la más firme - creencia de Kelsen, no tiene verdadera importancia en la organización de las normas de un sistema jurídico. El principio ordenador de la arbores-

encia y la clave de la estructura de un sistema jurídico es el concepto de cadena de validez. La arborescencia puede existir aún si la norma fundamental es eliminada". (66)

Si eliminamos la norma fundamental de una arborescencia Kelseniana, ésta se transforma en una arborescencia del tipo de Austin; la arborescencia descansa en un poder.

"El poder fundamental es el poder que autoriza la primera constitución. El criterio de identidad resulta: un sistema jurídico consiste en la primera constitución y en todas las disposiciones jurídicas creadas, directa o indirectamente, mediante el ejercicio de las facultades conferidas por la primera constitución. Una disposición jurídica pertenece a un sistema dado si, y sólo si, ésta es parte de la primera constitución o ha sido creada mediante el ejercicio de facultades conferidas directa o indirectamente por ella". (67)

El diagrama Kelseniano representa no un sistema jurídico momentáneo, sino un sistema jurídico continuo.

El poder fundamental representado en él tuvo que haber existido, -- sin embargo no necesita existir más.

La jerarquía de las facultades legislativas en la teoría de Kelsen no es, como la jerarquía de Austin, una jerarquía momentánea vertical, -

(66) Ibidem, p. 133.

(67) Ibidem, p. 134.

es una jerarquía horizontal extendida sobre un período de tiempo.

La Teoría Pura del Derecho reconoce que un estudio de 'la estática del derecho' tiene que ser complementada por un estudio de su 'dinámica', el proceso de su creación.

Dentro de un sistema normativo estático, las normas son "válidas", lo cual significa que suponemos que los individuos cuyo comportamiento es regulado por ellas "deben" conducirse como el contenido de tales normas lo prescribe.

Las normas de un sistema dinámico tienen que ser creadas mediante - actos de voluntad por aquellos individuos autorizados al efecto por una norma de grado más alto.

La norma básica de un sistema dinámico es la regla fundamental de - acuerdo con la cual han de ser creadas las demás normas del sistema. Una norma forma parte de un sistema dinámico si ha sido creada en la forma - establecida en último término por la norma básica.

"De conformidad con el principio de individuación estático, toda -- disposición jurídica es una norma que impone un deber al estipular una - sanción. El principio dinámico de individuación es menos claro; la única cuestión cierta es que permite normas que confieren facultades legislati vas, así como normas que imponen deberes y estipulan sanciones". (68)

(68) Ibidem, p. 139.

Las arborescencias representan a los sistemas jurídicos desde un -- punto de vista dinámico. Muchas de las líneas representan pretendidas -- normas que no establecen sanciones.

Las arborescencias son primordialmente diagramas de segmentos de -- normas. Las relaciones entre las líneas de la arborescencias no son rela ciones entre normas sino entre segmentos de normas. De esto se sigue que cada cadena de validez representa únicamente una norma.

"Toda norma es una entidad autónoma e independiente, la cual no man tiene ninguna relación necesaria con ninguna otra norma. De ahí se sigue que Kelsen acepta el principio de independencia de las disposiciones ju rídicas, lo que acarrea la ausencia de cualquier estructura interna nece saria de los sistemas jurídicos". (69)

El problema de existencia es la búsqueda por un criterio para deter minar si un pretendido sistema jurídico existe. Algunos teóricos del de- recho fundamentan sus puntos de vista sobre el problema en el principio de la eficacia, sobre el supuesto de que la existencia de los sistemas - jurídicos depende únicamente de su eficacia, de la obediencia a sus dis- posiciones jurídicas.

Dos cuestiones deben ser distinguidas:

¿Existe un sistema jurídico en cierta sociedad?

(69) Ibidem, p. 143.

¿Cuál sistema jurídico existe en ella?

En correspondencia con estas dos cuestiones existen dos distintos conjuntos de pruebas: uno es para determinar si en una sociedad dada - - existe algún sistema jurídico; el otro es para determinar cuál sistema - jurídico existe ahí.

El primer conjunto de pruebas, puede ser llamado 'prueba preliminar' el cual es una prueba de la eficacia general de los sistemas jurídicos.

Más de un sistema jurídico puede pasar la prueba preliminar y ser - eficaz en cierta sociedad.

La cuestión se decide por un segundo conjunto de pruebas, el cual - puede ser llamado 'prueba de exclusión'.

Una sociedad puede ser gobernada por dos sistemas normativos, por ejemplo, uno religioso; el otro, un sistema jurídico estatal, los cuales, aún si en algunas ocasiones entran en contradicción, son compatibles.

Si dos sistemas jurídicos son compatibles o no depende de las formas de organización social de las cuales ellos son parte.

Dados dos pretendidos sistemas jurídicos que son, ambos, eficaces - en cierta sociedad y son, también, compatibles, corresponde a la prueba

de exclusión, determinar cuál de ellos existe en esa sociedad.

Esta prueba atribuye especial importancia a las actitudes y acciones de los individuos hacia el Estado, hacia el régimen y hacia otra forma de organización social, de la cual el sistema jurídico en cuestión es una parte integral.

"Un sistema jurídico existe siempre en cierto momento o durante un cierto período; las pruebas de eficacia y exclusión producen resultados únicamente si son aplicadas durante un cierto período mínimo de tiempo".

(70)

Los sistemas jurídicos son un aspecto o una dimensión de algún sistema político; tanto su existencia como su identidad se encuentran vinculados con la existencia o identidad del sistema político del cual es parte.

La esencia del problema de identidad de los sistemas jurídicos lo constituye la cuestión de la continuidad; qué eventos interrumpen la existencia continuada de un sistema jurídico, producen su desaparición y quizás, de estos resulte la creación de un nuevo sistema jurídico en su lugar.

Los sistemas jurídicos son siempre sistemas jurídicos de formas complejas de vida social, tales como religiones, estados, regímenes, tribus, etcétera.

(70) Ibidem, p. 248.

Los sistemas jurídicos constituyen uno, pero únicamente uno, de los rasgos definitorios de éstas.

"La identidad de los sistemas jurídicos depende de la identidad de las formas sociales a las cuáles éstos pertenecen. El criterio de identidad de los sistemas jurídicos es, por tanto, determinado no únicamente - por consideraciones teórico jurídicas, sino también por consideraciones que pertenecen a otras ciencias sociales". (71)

"El criterio de identidad puede ser formulado como sigue: un conjunto de enunciados normativos es una descripción completa de un sistema jurídico momentáneo si, y solo si cada uno de los enunciados de este conjunto describe el mismo sistema momentáneo como todos los otros, y todo enunciado normativo que describe el mismo sistema jurídico momentáneo es implicado por este conjunto". (72)

Un enunciado normativo dado describe el mismo sistema momentáneo -- que es descrito por un conjunto dado de enunciados normativos, si éste -- describe un órgano jurídico aplicador primario que reconoce las disposiciones jurídicas descritas por este conjunto de enunciados normativos o si un órgano jurídico primario reconoce el derecho que el conjunto dado de enunciados describe. Consecuentemente, puede decirse que un sistema jurídico momentáneo contiene todas, y únicamente todas, las disposiciones jurídicas reconocidas por un órgano jurídico aplicador primario que instituye.

Cabe mencionar que Raz analiza el sistema jurídico anglosajón, donde el precedente jurisprudencial es la fuente principal del Common Law.

(71) Ibidem, p. 227

(72) Ibidem, p. 227.

"Un órgano jurídico aplicador primario es un órgano que está autorizado para decidir si el uso de la fuerza en ciertas circunstancias está prohibido o permitido por el derecho". (73)

Un órgano primario puede reconocer, también la existencia de otros órganos aplicadores del derecho u órganos creadores del derecho y la validez de sus acciones y de las disposiciones jurídicas que regulan sus acciones. De esta manera, un órgano primario reconoce directa o indirectamente, explícita o implícitamente, todas las disposiciones jurídicas del sistema momentáneo.

Los órganos primarios no únicamente pueden actuar de conformidad -- con disposiciones jurídicas previamente existentes; en algunas ocasiones pueden crear nuevas disposiciones jurídicas y aplicarlas.

Leyes o reglamentos, etcétera, que son ignorados por los órganos jurídicos aplicadores no son realmente partes del sistema jurídico. Si -- son reconocidos en una forma modificada, son disposiciones jurídicas en esa forma modificada. Pero el hecho de que sean ignoradas por la población es irrelevante para su existencia.

En virtud de que pertenecen a un sistema caracterizado por la aplicación organizada de las disposiciones jurídicas por órganos especialmente designados, aún las disposiciones jurídicas ampliamente ignoradas y -- pasadas por alto, son disposiciones jurídicas en la medida en que son re conocidas por estos órganos.

(73) Ibidem, p. 231.

Un sistema jurídico momentáneo consiste únicamente de las reglas -- que un cierto sistema de tribunales está obligado a aplicar, de conformidad con sus propias costumbres y prácticas.

Un sistema jurídico puede ser concebido como un sistema de razones para la acción. La cuestión de su identidad es la cuestión de qué razones son razones jurídicas; qué razones son razones jurídicas de un mismo sistema jurídico.

Estos rasgos dan cuenta del carácter institucional del derecho: el derecho es un sistema de razones reconocidas y aplicadas por instituciones jurídicas que se fundan en la autoridad.

Las razones jurídicas son tales que su existencia y contenido puede ser establecida únicamente sobre la base de hechos sociales, sin recurrir a argumentos morales.

El derecho existe únicamente en sociedades en las cuales existen -- instituciones judiciales que reconocen la distinción entre los estadios deliberativo y ejecutivo.

Únicamente razones que obligan a los tribunales de esta manera, únicamente razones 'ejecutivas', razones cuya existencia puede ser establecida sin invocar argumentos morales, son razones jurídicas.

El análisis de la estructura de el sistema jurídico es indispensable para la definición de disposición jurídica.

Austin y Kelsen pensaron que toda disposición jurídica es una norma y que toda norma es una norma imperativa.

Hart sostiene que hay disposiciones jurídicas que confieren facultades y estas disposiciones jurídicas son normas; guían la conducta proveyendo a los individuos medios para realizar sus deseos.

- I. "En todo sistema jurídico hay reglas que imponen deberes y reglas que confieren facultades.
- II. Estas son normas jurídicas.
- III. En todo sistema jurídico hay varios otros tipos de disposiciones jurídicas que no son normas.
- IV. Todas las disposiciones jurídicas que no son normas se encuentran internamente relacionadas con las normas jurídicas.
- V. Las reglas jurídicas pueden entrar en conflicto". (74)

(74) Ibidem, p. 267.

"La explicación de la normatividad del derecho, al depender de las relaciones internas entre disposiciones jurídicas, resulta que se descansa en el concepto de sistema jurídico más que en el concepto de disposición jurídica.

El análisis del concepto de disposición jurídica depende del análisis del concepto de sistema jurídico". (75)

Se ha sugerido que los sistemas jurídicos deben ser considerados como INTRINCADAS URDIMBRES DE DISPOSICIONES JURIDICAS INTERCONECTADAS. Es mejor distinguir entre dos tipos de estructuras de sistemas jurídicos: - una estructura genética y una estructura operativa.

La relación fundamental de la estructura genética es la relación genética, a saber: la relación entre una disposición jurídica que autoriza la existencia de otra.

La estructura genética de un sistema jurídico revela cuales de sus disposiciones jurídicas son o fueron válidas en un determinado momento y de qué facultades para la creación futura de disposiciones jurídicas gozan varios órganos en algún momento.

El desarrollo de la teoría de la estructura genética es esencial para el entendimiento de la estructura de los sistemas jurídicos no momentáneos; de sistemas jurídicos que existen en un periodo de tiempo.

(75) Ibidem, p. 205.

La estructura operativa es particularmente relevante para el entendimiento de sistemas jurídicos momentáneos.

La estructura operativa no se ocupa de la forma en que las disposiciones jurídicas fueron creadas, sino con el efecto de las disposiciones jurídicas que existen en un determinado momento.

La estructura operativa de un sistema jurídico se basa en sus relaciones punitivas y reguladoras.

"Los sistemas jurídicos contienen únicamente dos tipos de normas: - disposiciones que imponen deberes y disposiciones que confieren facultades. Entender su función e interrelaciones es una parte importante del entendimiento de la estructura y función de los sistemas jurídicos". (76)

El contenido mínimo y la complejidad mínima de todo sistema jurídico, determinan las relaciones internas necesarias que existen en todo sistema jurídico, esto es, la estructura interna la cual es necesariamente común a todos los sistemas jurídicos.

Tradicionalmente la Teoría del Derecho comienza con la búsqueda de una definición de Derecho, o bien, de un concepto de norma o disposición jurídica.

(76) Ibidem, p. 199.

Joseph Raz inicia con la idea de que una definición de norma o disposición jurídica depende de una teoría del sistema jurídico.

Cualquier intento por penetrar la naturaleza del Derecho mediante el análisis de las normas o de las disposiciones jurídicas no puede ser exitoso, porque la estructura y función de los sistemas jurídicos es mucho más compleja que la de sus partes componentes.

Joseph Raz demanda una reorientación de la Teoría del Derecho al afirmar que la primera tarea de esta disciplina consiste en establecer criterios que nos permitan definir un sistema jurídico.

Comparto la Tesis de Raz porque para definir el Derecho primero hay que entender la estructura y función de los sistemas jurídicos y después buscar un concepto de norma o disposición jurídica, además de las consideraciones acerca de la vida humana como razón de ser y fin último del Derecho.

Considero que Joseph Raz proporciona explicaciones claras sobre los sistemas jurídicos que no han sido valoradas cabalmente en nuestras escuelas y facultades de Derecho.

Con el objeto de ilustrar las consideraciones de Raz acerca de los sistemas jurídicos en relación al Derecho Mexicano, me permito incluir el siguiente esquema:

ORDEN JERARQUICO NORMATIVO DEL
DERECHO MEXICANO

DERECHO FEDERAL
(Art.133 Const.)

1. Constitución Federal

2. Leyes Federales y Tratados Internacionales.

DERECHO LOCAL

1. Leyes ordinarias

Constituciones locales

Leyes ordinarias

2. Leyes reglamentarias

Leyes reglamentarias

Leyes municipales

3. Normas individualizadas

Normas individualizadas

- Contratos y testamentos

- Resoluciones judiciales y administrativas

AMBITO ESPACIAL DE VIGENCIA

Estados Federados.

AMBITO ESPACIAL DE VIGENCIA

Distrito Federal y zonas a que se refiere el Art. 48 Const.

VII. Derecho y vida humana

"El Derecho es forma de vida social. Toda vida humana es vida coexistente, pero no toda coexistencia es vida social. Pues la vida humana se especifica como "vida personal" y "vida social", que son expresiones abreviadas y tal vez incorrectas para significar, respectivamente la dimensión de la vida humana que transcurre en el ámbito ontológico de la intimidad y aquella otra que se mueve en el plano de la socialidad.

La vida personal se define por la autenticidad, para significar - - aquella perspectiva vital en la que el hombre tiene que hacerse "su" propia vida, sin perjuicio de que pueda abdicar de esa función para entregarse a la vida que le es dada, ofrecida por "los demás", o sea, la "vida social": pues ésta consiste en el conjunto de soluciones que han dado a los distintos problemas vitales "todos los demás" y por consiguiente, uno mismo encuentra ya resueltos". (77)

La vida social es la vida "alterada" del hombre, o sea, aquella dimensión de la vida humana en la que el hombre es "otro" y no "él mismo".

Por eso, frente a la dimensión rigurosamente personal de la existencia, puede llamarse "vida inauténtica", vida deshumanizada e impersonalizada, "vida alterada".

(77) Legaz y Lacambra Luis, "Humanismo, Estado y Derecho", Bosch, Barcelona, 1960, p. 11.

La alteración no implica de suyo una pérdida, sino un enriquecimiento de la esencia del hombre. Sin embargo, constituye un riesgo: el riesgo de que tal pérdida se produzca. El riesgo se supera conservando la -- personalidad en la alteración y enriqueciéndola en ella y con ella.

No "alienándose", que es un acto de total enajenación de sí, de autodesposesión de la propia esencia humana.

El humanismo jurídico habrá de partir de la afirmación de la supremacía del hombre, basada en un concepto exacto del mismo, que incluya su necesaria sumisión a las vinculaciones trascendentes y comunitarias propias de su condición.

Pues el Derecho es una forma de vida social, en cuanto que posee un sentido de justicia, y la vida social es una dimensión de la existencia personal y por esto tiene, en última instancia, su fuente en ésta, en la personalidad.

En Roma encontramos el primer humanismo. 'El homo humanus' se contrapone al 'homo barbarus'. El homo humanus es el romano que eleva y ennoblece a la virtus romana por la "incorporación" de la 'paideia' recibida de los griegos.

El llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia es una 'renascientia romanitatis'. Porque importa esta romanitas, se trata de la -

humanitas y por eso de la paideia griega. Pero lo griego es visto siempre en su forma tardía, y aún ésta misma, a la romana. Por eso, el humanismo entendido históricamente pertenece siempre un studium humanitatis, siempre referido de algún modo a la Antigüedad y que por ello representa un revivir lo griego.

Esto se muestra también en el humanismo del siglo XVIII representado por Winckelmann, Goethe y Schiller. No en cambio Hölderlin, el cual no es "humanista" porque pensó sobre el destino del hombre más radicalmente de lo que es capaz este humanismo.

Los distintos humanismos, entendiendo por tal, el empeño destinado a que el hombre sea libre por su propia naturaleza y encuentre en ello su dignidad, difieren en su finalidad y fundamento, así como en el modo y los medios de su realización, según se entienda la "libertad" y la "naturaleza" del hombre.

El humanismo de Marx no necesita una regresión a la Antigüedad, ni tampoco el humanismo que entiende Sartre por existencialismo. En este sentido amplio es también el Cristianismo un humanismo.

La filosofía de Heidegger se afirma como humanismo, pero en sentido mucho más radical. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde la proximidad del Ser.

La cuestión de la esencia humana se le presenta con toda su hondura al hombre que se encuentra en soledad; ello exige que la persona que -- quiera conocerse a sí misma, se sobreponga a la tensión de la soledad y a la llaga viva de su problemática, para que entre en una vida renovada con su mundo y se ponga a pensar a partir de esta situación.

Unicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.

"La realización de la verdadera esencia humana, la creación de posi bilidades de una vida auténtica es humanismo.

El antihumanismo consiste en el mantenimiento de las condiciones -- que dificultan o imposibilitan la salida del estado de "alienación" o -- que refuerzan un determinado estado de "alteración" de la vida humana".

(78)

Los sistemas jurídicos son un aspecto o una dimensión de algún sistema político -régimen-.

El régimen es la forma de gobierno y dominación política, y no un gobierno en particular; su extensión temporal y funcional es más amplia que la de un gobierno, al menos en aquéllos países que han logrado un --

(78) Legaz y Lacambra Luis, Op. cit., p. 406.

cierto desarrollo institucional.

Por lo tanto, el sistema jurídico se halla directa e inmediatamente determinado por el nivel político, que expresa la correlación de fuerzas sociales en una formación social históricamente determinada, y por lo mismo, tiende a favorecer globalmente los intereses de las clases dominantes en dicha sociedad.

"La noción de derecho es inseparable de la noción de cultura, tal como la utilizan los antropólogos contemporáneos. La cultura es para ellos el conjunto de los modelos de comportamiento de un grupo social."

El concepto de norma reposa en el de obligación: se aplican las normas porque se siente la obligación de hacerlo.

El sentimiento de obligación que explica la obediencia a las normas se basa más en el valor que se les reconoce que en las sanciones que las acompañan. Toda cultura se fundamenta en un sistema de valores". (79)

La idea de Derecho comprende los VALORES JURIDICOS que el sistema jurídico ha de expresar:

Seguridad Jurídica, Justicia y Bien Común.

(79) Duverger Maurice, "Instituciones Políticas y Derecho Constitucional", Ariel, México, 1986, pp. 24 - 25.

La seguridad y la justicia no son sólo los dos "valores" jurídicos fundamentales; tampoco se trata únicamente de dos posibles finalidades - de la creación jurídica. Sino que más bien se trata de las dos dimensiones radicales del Derecho, que le trascienden, pero que en él se integran como constitutivos formales: pues el Derecho es justicia y es seguridad en cuanto su existencia se halla recíprocamente implicada.

La Seguridad Jurídica representa el conjunto de condiciones sociales de carácter jurídico que garantizan la situación personal de cada uno de los miembros de la comunidad.

La vivencia de la justicia es un aspecto de la dimensión moral del ser humano, según el cual éste percibe que el desarrollo y perfección de la propia personalidad están condicionados al desarrollo y perfección de otros seres humanos.

Aristóteles considera a la justicia como la virtud perfecta, pero no absolutamente, sino con relación a otro. Es perfecta porque el que la posee puede practicar la virtud con relación a otro y no sólo para sí mismo. La justicia así entendida no es una parte de la virtud, sino toda la virtud, como la injusticia contraria no es una parte del vicio, sino el vicio todo.

"Dar a cada uno lo suyo", tal es el contenido tanto de la vivencia como la virtud de la Justicia. Sin embargo, lo suyo de cada uno ha recibido las interpretaciones más diversas y hasta opuestas entre sí. El co-

nocimiento de lo justo es un conocimiento relativo. Lo "justo" es lo que está ordenado en tal forma respecto del hombre que redundará en su desarrollo y perfección; por consiguiente, lo justo reside en relaciones objetivas, que se dan o se deben dar en la realidad, independientemente del conocimiento.

Se debe realizar lo justo porque en la justicia estriban las posibilidades de realizar el perfeccionamiento humano.

Así como un Derecho sin justicia no es un Derecho, una justicia sin amor no es justicia.

Por el amor, el hombre se da cuenta que no puede crecer sino luchando por el crecimiento de los demás; el amor implica un deber respecto de los semejantes.

El Derecho podrá entonces definirse como el mínimo de amor exigido en sociedad.

Al hablar de un mínimo de amor exigido en sociedad, se reconoce el hecho de la variabilidad de los niveles de amor vividos comunitariamente por las diversas sociedades en sus diferentes épocas históricas.

La historia de la civilización se puede explicar como la historia del aumento del nivel de amor exigido en sociedad.

De nada serviría que una comunidad viviera un determinado mínimo de amor como exigible en sociedad, sino acompañara esa vivencia de los medios prácticos para realizarla.

Entonces aparece el ordenamiento jurídico que es la forma práctica que tienen los hombres para realizar la justicia.

Derecho es aquél ordenamiento jurídico que busca la plena realización de la vida humana.

El conjunto organizado de las condiciones sociales gracias a las cuales las personas humanas pueden cumplir individual y comunitariamente su destino ontológico es el Bien Común. El Bien Común es el fin último del Derecho.

CONCLUSIONES

PRIMERA.- La cuestión de la vida humana no puede ser resuelta partiendo de la consideración de la persona humana consigo misma; sino, únicamente, considerándola en la totalidad de sus relaciones esenciales con el mundo y las cosas, con los demás hombre y la comunidad, y con el misterio del Cosmos y del Ser.

SEGUNDA.- El Espíritu entendido como el Absoluto, el Todo o el Ser, es inconcebible para el finito intelecto humano. Sin embargo, los aspectos relativos del Absoluto son perceptibles a la conciencia ordinaria. Las tres grandes manifestaciones del Absoluto son: la materia, la energía y la mente. Espíritu y materia se contradicen si se les aísla o se les simboliza bajo forma de nociones abstractas. La génesis del Espíritu es un fenómeno cósmico, y el Cosmos consiste en ésta génesis misma. Desde este punto de vista, en la vida humana culmina y se revela esta evolución cósmica profunda, infinita.

TERCERA.- La vida humana comprende al mismo tiempo la esencia y el fin último de la Humanidad. El ser humano está compuesto de tres partes, a saber: el espíritu, el alma y el cuerpo. El espíritu está presente en todas partes y en todos los seres; pero no en el sentido de que cada ser esté animado por una parte del Espíritu, sino en el que contiene y penetra a todos los seres, porque el Espíritu es indivisible. Gracias al Es-

piritu -esencia perfecta- que se expresa a través del alma humana, aparecen en el hombre las tendencias hacia el Bien, la Verdad, la Belleza y la Justicia. El Espíritu es inmutable; el reto del alma humana -mutable- es dirigirse libre y voluntariamente hacia el Espíritu con el cuál se -- identificará al final de un larguísimo proceso de evolución cósmica.

CUARTA.- El hombre es libre, pero su libertad está condicionada por su ser: físico, biológico, psicológico y social. La libertad es la facultad de elegir un bien con respecto a otro u otros. La liberación significa -- superación de todas las "alienaciones" humanas, personales y sociales. Es la libertad del hombre renacido que, al fin, podrá cumplir con el destino original del alma humana y dirigirse hacia el Espíritu por su libre amor; pues el amor sólo es posible en la libertad.

QUINTA.- El amor es acto puro -energeia- implica cuidar, conocer, gozar de una persona, de un árbol, de una idea. Significa dar vida, aumentar -- su vitalidad. En este sentido, en el Cosmos, es posible amar al Universo. El amor es la más universal, la más formidable y la más misteriosa de -- las energías cósmicas. Por el amor, el hombre se da cuenta que no puede crecer sino luchando por el crecimiento de los demás.

SEXTA.- Los distintos humanismos, entendiéndolo por tal, el empeño destinado a que el hombre sea libre por su propia naturaleza y encuentre en -- ello su dignidad, difieren en su finalidad y fundamento, así como en el modo y los medios de su realización, según se entienda la "libertad" y -- la "naturaleza" del hombre.

SEPTIMA.- El Ordenamiento Jurídico constituye un sistema normativo - - -
 -sistema jurídico- pero no un sistema de normas. Este enfoque permite in-
 vertir el modo tradicional de plantear la definición: un ordenamiento ju-
 rídico no es aquél que se compone de normas coactivas, sino que son nor-
 mas jurídicas aquéllas que pertenecen a un ordenamiento globalmente coac-
 tivo.

OCTAVA.- Derecho es aquél sistema jurídico que busca la plena realización
 de la vida humana, la creación de posibilidades para el desarrollo glo-
 bal de las tendencias hacia el Bien de la Humanidad.

NOVENA.- La Justicia es algo que se refiere al otro. "Dar a cada uno lo
 suyo" -SUUM CUIQUE TRIBUERE- tal es el contenido tanto de la vivencia co-
 mo la virtud de la Justicia. Sin embargo, lo suyo de cada uno ha recibi-
 do las interpretaciones más diversas y hasta opuestas entre sí. El cono-
 cimiento de lo justo es un conocimiento relativo. Lo "justo" es lo que -
 está ordenado en tal forma respecto del hombre que redunde en su desarro-
 llo y perfección; por lo tanto, lo justo reside en relaciones objetivas,
 que se dan o se deben dar en la realidad, independientemente de su conoci-
 miento. Se debe realizar lo justo porque en la Justicia estriban las po-
 sibilidades de realizar el perfeccionamiento humano.

DECIMA.- La Justicia como elemento del Derecho tiene validez general; pe-
 ro la solución jurídica concreta, circunstancial e histórica es mutable.
 El Derecho en cuanto instrumento de la Justicia debe ser renovado ince--

santemente porque aparecen situaciones nuevas en la realidad que nos --
obligan a mejorar el instrumento a fin de realizar la vida humana.

Por lo tanto, el Derecho habrá de partir de un profundo conocimien-
to de la esencia del hombre, a fin de trascender los condicionamientos --
políticos, económicos y sociales de una determinada formación social, --
para estar en posibilidad de realizar la Justicia y el Bien Común.

B I B L I O G R A F I A

Abbagnano, Nicola,

"Diccionario de Filosofía",

Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Aristóteles,

"Ética Nicomaquea "Política",

Porrúa, México, 1985.

Aristóteles,

"Metafísica",

Porrúa, México, 1987.

Bobbio, Norberto,

"El Existencialismo",

Fondo de Cultura Económica, Breviarios 20, México, 1983.

Buber, Martín,

"¿ Qué es el Hombre ?",

Fondo de Cultura Económica, Breviarios 10, México, 1985.

Copleston, Frederick C.,

"El Pensamiento de Santo Tomás",

Fondo de Cultura Económica, Breviarios 154, México, 1982.

Daniélou, Jean,

"Los Manuscritos del Mar Muerto y los Orígenes del Cristianismo",
Criterio, Buenos Aires, 1960.

Duverger, Maurice,

"Instituciones Políticas y Derecho Constitucional",
Ariel, México, 1986.

Fromm, Erich,

"Marx y su concepto del Hombre",

Marx, Karl,

"Manuscritos Económicos-Filosóficos",
Fondo de Cultura Económica, Breviarios 166, México, 1984.

Gaos, José,

"Introducción a el Ser y el Tiempo",
Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

García Máynez Eduardo,

"Ensayos Filosóficos-Jurídicos (1934-1979)",

García Máynez Eduardo,

"Introducción al Estudio del Derecho",
Porrúa, México, 1982.

Geiger, Theodor,

"Estudios de Sociología del Derecho",
Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Giménez, Gilberto,

"Poder, Estado y Discurso",
UNAM, México, 1983.

Guthrie, William K.C.,

"Los Filósofos Griegos",
Fondo de Cultura Económica, Breviarios 88, México, 1982.

Heidegger, Martin,

"El Ser y el Tiempo",
Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Heller, Herman,

"Teoría del Estado",
Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Jaeger, Werner,

"Paideia",
Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Kelsen, Hans,

"Teoría General del Derecho y del Estado",
UNAM, México, 1983.

Krishnamurti, J.,

"La Libertad Total Reto Esencial del Hombre",
Orión, México, 1977.

Legaz y Lacambra, Luis,

"Humanismo, Estado y Derecho",
Bosch, Barcelona, 1960.

Malinowsky, Bronislaw,

"Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje",
Ariel, Barcelona, 1982.

Mondolfo, Rodolfo,

"El Humanismo de Marx",
Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

Nawiasky, Hans,

"Teoría General del Derecho",
Editora Nacional, México, 1981.

"Obras de San Agustín",

Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1969.

Platón,

"Diálogos",
Porrúa, México, 1981.

Poulantzas, Nicos,

"Poder Político y Clases Sociales en el Estado Capitalista",

Siglo XXI, México, 1986.

Radhakrishnan y P.T. Raju,

"El Concepto del Hombre",

Fondo de Cultura Económica, Breviarios 176, México, 1982.

Raz, Joseph,

"El Concepto de Sistema Jurídico",

UNAM, México, 1986.

San Agustín,

"Confesiones",

Porrúa, México, 1986.

Sartre, Jean Paul,

"El Existencialismo es un Humanismo",

Heidegger, Martín,

"Carta sobre el Humanismo",

Ediciones del 80, Buenos Aires, 1981.

Scheler, Max,

"El Puesto del Hombre en el Cosmos",

Losada, Buenos Aires, 1970.

Schillebeeckx, Edward,
"Jesús, la Historia de un Viviente",
Cristiandad, Madrid, 1981.

Teilhard de Chardin, Pierre,
"El Fenómeno Humano",
Taurus, Madrid, 1974.

Teilhard de Chardin, Pierre,
"La Energía Humana",
Taurus, Madrid, 1967.

Verdross, Alfred,
"La Filosofía del Derecho del Mundo Occidental",
UNAM, México, 1983.

Villoro Toranzo, Miguel,
"Lecciones de Filosofía del Derecho",
Porrúa, México, 1984.