

64



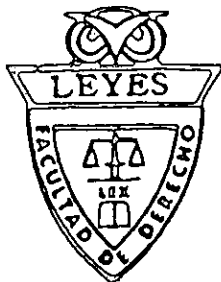
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE DERECHO

"RELACION ENTRE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA, LA TELEOLOGIA Y AXIOLOGIA JURIDICA; UNA PERSPECTIVA ARISTOTELICA"

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN DERECHO PRESENTA: FELIPE CARLOS BETANCOURT HIGAREDA



DIRECTORA DE TESIS: MARIA ELODIA ROBLES SOTOMAYOR

CIUDAD UNIVERSITARIA

2000.

283081



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

AGRADECIMIENTOS

Nunca será suficiente mi vida para agradecerle a Dios y a su Santísima Madre, la Virgen María, todos los beneficios que me han colmado, sin embargo, en esta ocasión especial quiero agradecerles por haberme permitido concluir mi tesis, realizar mi examen profesional y así obtener el título profesional de Licenciado en Derecho. Como católico que soy creo firmemente que por la ayuda de Dios y de su Madre Santísima pude realizar y concluir el presente trabajo de investigación. Junto con el Papa Juan Pablo II quiero reforzar mi fidelidad a la Iglesia repitiendo las siguientes palabras a la Virgen María: "Totus tuus ego suum".

Tampoco serán suficientes las palabras y mi vida para agradecer a mis padres todo su amor, apoyo, ayuda y comprensión, la presente tesis se las ofrezco como un tributo por todo el bien que me han hecho y todo el amor que me han demostrado. Pa', Ma', los amo con todo mi corazón.

También agradezco infinitamente a mis hermanos todo su apoyo, ayuda y comprensión, ellos han sido para mí verdaderos hermanos y verdaderos amigos, también a ellos les ofrezco esta tesis como tributo por su gran amor fraternal.

Agradezco a mi mejor amigo, P. Jaime Sordo Vilchis, todos sus consejos, su apoyo, ayuda y comprensión, en realidad, soy muy, pero muy afortunado por tener un amigo como él, que ha procurado mi bien desinteresadamente y me ha ayudado en los momentos más difíciles de mi vida. Por toda su inmensa caridad, muchísimas gracias, Padre.

Agradezco especialmente a mi Alma Máter: la Universidad Nacional Autónoma de México por haberme dado la oportunidad de haber estudiado en las aulas de su Facultad de Derecho donde siempre me encontré con los mejores profesores de Derecho que existen en nuestro país. Por eso con decisión y valentía no dejaré de defender su prestigio, su excelencia y calidad académica ante los ataques demagógicos de sus enemigos, quienes adulando e invocando al pueblo y a las causas populares la dañan para desprestigiar y destruir su excelencia y calidad académica.

Agradezco al Dr. José Luis Soberanes Fernández y al Dr. Juan José Ríos Estavillo la oportunidad que me ofrecieron de trabajar para el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Dicha oportunidad me dio la ocasión de obtener mucha información oportuna para la realización del presente trabajo de investigación y también me ofreció la posibilidad de conocer a muchas personas, quienes por su entrega y dedicación a la vida académica, siempre constituyeron una gran motivación para mis aspiraciones profesionales.

Agradezco a la Maestra María Elodia Robles Sotomayor por creer en este trabajo y por ofrecerme su ayuda y su apoyo para concluirlo y convertirlo así en una investigación digna para obtener el título de Licenciado en Derecho.

Finalmente, agradezco, a todos mis amigos y a todas mis amigas su sincero y gran aprecio a mi persona, por eso me considero una persona afortunada, por que puedo decir con orgullo que son muchos y muchas las que me tienen un afecto sincero y real. A todos ellos y a todas ellas quiero decirles que siempre me esforzaré por ser un verdadero amigo, que siempre me esforzaré por corresponder a su amistad y que en mí tienen a una persona que siempre tratará de ayudarles en lo que pueda. No sería conveniente que los nombrara a todos por que podría omitir injustamente el nombre de alguno o alguna, pero si llegan a ver el presente texto quiero que se sientan incluidos e incluidas en mis palabras de agradecimiento. De verdad, con todo mi corazón, muchísimas gracias por su amistad.

“RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA, TELEOLOGÍA Y AXIOLOGÍA JURÍDICA: UNA PERSPECTIVA ARISTOTÉLICA”.

INTRODUCCIÓN.....	I
HIPOTESIS.....	IV
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....	V

CAPÍTULO PRIMERO

DEFINICIÓN, IMPORTANCIA E HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

1.1. Definición de Antropología Filosófica.....	1
1.2. Importancia de la Antropología Filosófica.....	3
1.3. Historia de la Antropología Filosófica.....	5
1.3.1. <i>Nociones materialistas sobre el ser humano</i>	6
1.3.1.1. <i>Demócrito de Abdera</i>	6
1.3.1.2. <i>J.O. de la Mettrie</i>	6
1.3.1.3. <i>Karl Marx</i>	7
1.3.2. <i>Nociones espiritualistas sobre el ser humano</i>	8
1.3.2.1. <i>Platón</i>	8
1.3.2.2. <i>San Agustín</i>	9
1.3.2.3. <i>René Descartes</i>	9
1.3.2.4. <i>Inmmanuel Kant</i>	11
1.3.2.5. <i>G.W.I. Hegel</i>	11
1.3.3. <i>Nociones historicistas sobre el ser humano</i>	12
1.3.3.1. <i>Turgot</i>	12
1.3.3.2. <i>Guillermo Dilthey</i>	12
1.3.3.3. <i>Henri Bergson</i>	13
1.3.4. <i>Nociones sociologistas sobre el ser humano</i>	13
1.3.4.1. <i>Juan Jacobo Rousseau</i>	13

1.3.4.2. <i>Emilio Durkheim</i>	14
1.3.5. <i>Noción cultural sobre el ser humano. E. Cassirer</i>	14
1.3.6. <i>Nociones voluntaristas sobre el ser humano</i>	15
1.3.6.1. <i>Francisco Bretano</i>	15
1.3.6.2. <i>Juan Teófilo Fichte</i>	15
1.3.6.3. <i>Maine de Brain</i>	16
1.3.6.4. <i>Arturo Schopenhauer</i>	16
1.3.6.5. <i>Frederick Nietzche</i>	17
1.3.7. <i>Nociones científicas sobre el ser humano</i>	17
1.3.7.1. <i>David Hume</i>	17
1.3.7.2. <i>H. Spencer</i>	18
1.3.8. <i>Nociones antropocéntricas sobre el ser humano</i>	19
1.3.8.1. <i>El hombre considerado como microcosmos</i>	19
1.3.8.2. <i>El hombre considerado como el ser capaz de crear técnica</i>	19
1.3.8.3. <i>Thomas Hobbes</i>	20
1.3.9. <i>Nociones especiales sobre el ser humano</i>	20
1.3.9.1. <i>Protágoras</i>	20
1.3.9.2. <i>Fr. Schiller</i>	21
1.3.9.3. <i>Luis Feuerbach</i>	21
1.3.9.4. <i>Friedrich von Schlegel</i>	22
1.3.9.5. <i>E. von Hartman</i>	22
1.3.9.6. <i>Nicolás Hartmann</i>	22
1.3.10. <i>Nociones reduccionistas sobre el ser humano</i>	23
1.3.10.1. <i>La tesis del homo faber</i>	23
1.3.10.2. <i>El ser humano decadente</i>	24
1.3.11. <i>Noción moralista sobre el ser humano</i>	24
1.3.12. <i>Nociones existencialistas sobre el ser humano</i>	25
1.3.12.1. <i>José Ortega y Gasset</i>	25
1.3.12.2. <i>Sören A. Kierkegaard</i>	25
1.3.12.3. <i>Martin Heidegger</i>	26

1.3.12.4. <i>Jean Paul Sartre</i>	26
1.3.13. <i>Nociones realistas sobre el ser humano</i>	27
1.3.13.1. <i>Sócrates</i>	27
1.3.13.2. <i>Aristóteles</i>	27
1.3.13.3. <i>Santo Tomás de Aquino</i>	28

CAPÍTULO SEGUNDO.

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE ARISTÓTELES Y SU ESTUDIO DE LOS FINES Y VALORES DEL DERECHO.

2.1. <i>Noción de ser humano de acuerdo a Aristóteles</i>	31
2.2. <i>Los elementos que conforman la naturaleza humana de acuerdo a Aristóteles</i>	32
2.2.1. <i>Alma vegetal</i>	32
2.2.2. <i>Alma animal</i>	32
2.2.3. <i>Alma racional</i>	34
2.2.3.1. <i>Teoría de la inteligencia</i>	34
2.2.3.2. <i>Teoría del conocimiento de Aristóteles</i>	35
2.2.3.3. <i>Teoría de la voluntad</i>	36
2.2.3.4. <i>Teoría de la inmortalidad del alma racional</i>	36
2.3. <i>El fin del ser humano de acuerdo con Aristóteles</i>	38
2.4. <i>El fin del Derecho de acuerdo con Aristóteles</i>	39
2.5. <i>Conformidad del Derecho de acuerdo a la Naturaleza Humana, de acuerdo con Aristóteles</i>	40
2.6. <i>La Axiología Jurídica</i>	42
2.6.1. <i>Definición de Axiología</i>	42
2.6.2. <i>Definición de Axiología Jurídica</i>	43
2.6.3. <i>Relación entre la Antropología Filosófica y la Axiología Jurídica</i>	43
2.7. <i>La Teleología Jurídica</i>	43
2.7.1. <i>Definición de Teleología</i>	43

2.7.2. <i>Definición de Teleología Jurídica</i>	44
2.7.3. <i>Relación entre la Antropología Filosófica y la Teleología Jurídica</i>	44

CAPÍTULO TERCERO

LA VIRTUD COMO FIN DEL DERECHO DE ACUERDO A ARISTÓTELES

3.1. <i>La virtud y la felicidad del ser humano como fin del Derecho</i>	46
3.2. <i>El principio y el fin del Derecho de acuerdo al Iuspositivismo</i>	48
3.3. <i>El Bien Común y la Virtud</i>	52
3.4. <i>El bien del ser humano como principio y fin del Derecho</i>	54
3.5. <i>De la esencia de la virtud</i>	57
3.5.1. <i>La esencia del hábito</i>	57
3.5.2. <i>La virtud</i>	59
3.5.3. <i>La virtud moral</i>	60
3.5.4. <i>La virtud moral y la prudencia</i>	60
3.5.5. <i>La prudencia</i>	61
3.5.6. <i>Las virtudes intelectuales</i>	62
3.6. <i>La virtud y la política</i>	63
3.6.1. <i>Criterio Aristotélico sobre la bondad de una Constitución</i>	63
3.6.2. <i>El signo característico de una buena Constitución</i>	64
3.6.3. <i>Formas de evitar la corrupción de los gobernantes en un Estado</i>	65
3.7. <i>Definición de prudencia arquitectónica del legislador</i>	68
3.8. <i>La virtud de la Justicia</i>	69
3.8.1. <i>Definición de Justicia</i>	69
3.8.2. <i>Identificación de la Justicia con la Virtud</i>	70
3.8.3. <i>Los frutos de la Justicia</i>	71

CAPÍTULO CUARTO

LA NATURALEZA HUMANA, LA LIBERTAD Y EL DERECHO

4.1. El fundamento de la libertad del ser humano.....	77
4.1.1. Razón por la que el ser humano es libre.....	77
4.1.2. La personalidad y la libertad del ser humano.....	78
4.1.3. Adquisición de la libertad.....	79
4.2. Doctrina de Aristóteles sobre la Libertad.....	81
4.2.1. El buen uso de la Libertad en la sociedad de acuerdo a Aristóteles.....	81
4.2.2. La libertad humana y el Bien Común del Estado.....	85
4.3. La libertad y su relación con la virtud en la vida del Estado.....	86
4.3.1. La virtud como valor supremo en la vida del Estado.....	86
4.3.2. La tolerancia en los excesos de libertad.....	89
4.3.3. La tolerancia a los gobiernos injustos.....	92
4.4. La regulación positiva constitucional de la libertad en México.....	93
4.4.1. Reconocimiento de la dignidad humana.....	93
4.4.2. La consagración de la libertad humana.....	95
4.4.3. El principio de la laicidad de la educación contra el principio de libertad.....	96
4.4.4. La libertad en el ámbito familiar.....	96
4.4.5. La libertad de empleo.....	97
4.4.6. La libertad de expresión.....	99
4.4.7. El Derecho y la libertad de información.....	102
4.4.8. La libertad de prensa.....	103
4.4.9. La libertad de asociación y reunión.....	104
4.4.9.1. Condiciones para ejercer la libertad de asociación y reunión.....	106

4.4.9.2. Límites de la libertad de asociación ó reunión en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.....	107
4.4.10. El derecho de petición como expresión de la libertad civil y política.....	107
4.4.10.1. Licitud del derecho de petición.....	108
4.4.11. La libertad económica.....	109
CONCLUSIONES.....	114
BIBLIOHEMEROGRAFÍA.....	124

INTRODUCCIÓN

A través del presente trabajo de investigación me propongo justificar y sustentar el fin del Derecho en la naturaleza humana. Trato de responder al problema de investigación que surge de la siguiente pregunta: ¿Cuál es el fundamento para sostener el fin y los valores del Derecho?

Contesto categóricamente: el fundamento del fin y los valores del Derecho lo tenemos en la naturaleza humana. El conocimiento de la naturaleza humana desde una perspectiva ontológica que capta y descifra la esencia del ser humano nos proporciona una noción integral, completa y unitaria del mismo. En efecto, el conocimiento del ser humano desde una perspectiva "científica" no es capaz de proporcionarnos ni la noción, ni la definición, ni el concepto completo y unitario del mismo, ya que su objeto de conocimiento son los fenómenos (datos tangibles) y no el propio ser en cuanto qué es (ontología).

Sólo el conocimiento ontológico del ser humano (cuyo objeto es la forma ó esencia del ser humano) es capaz de fundamentar el fin y los valores del Derecho. ¿Por qué? La razón está en que conociendo la esencia humana podemos conocer su forma de obrar, ya que la forma de obrar de un ser es consecuencia de su naturaleza o esencia, y la perfección de cualquier ser es obrar conforme a su naturaleza, que en el caso del ser humano es racional, por lo que si obra racionalmente, de acuerdo a la verdad, se perfeccionará como ser humano.

El fin del Derecho es el que el ser humano sea rija por la prudencia en sus relaciones con los demás y así practique la justicia, la cual se identifica con la virtud moral pero respecto a nuestra conducta con los demás seres humanos. Lo anteriormente comentado es una forma sintética de exponer lo que a lo largo de estos cuatro capítulos, que constituyen la presente tesis, desarrollo, sostengo y razono.

Siguiendo un orden lógico en la exposición de la tesis, en el primer capítulo de la misma realizo un estudio panorámico y descriptivo de las diferentes concepciones que se han tenido sobre el ser humano a través de la historia, tratando de comprobar como el conocimiento sobre la esencia humana ha sido

harto difícil, y como por la misma razón y como consecuencia ha sido difícil para los filósofos y los juristas fundamentar el fin y los valores del Derecho.

Forzosamente la noción que se tenga sobre el ser humano influye en los principios del Derecho Positivo de cualquier Estado, ya que estos surgen a partir de lo que se piense sobre la esencia del ser humano. El error o la ignorancia de la naturaleza humana ha provocado el surgimiento de doctrinas filosófico-jurídicas (como el positivismo jurídico) incapaces de responder a la pregunta de cual es el fin del Derecho.

La tesis que sostengo la fundamento en la afirmación que realiza Aristóteles tanto en su *"Ética Nicomaquea"* como en su *"Política"* de que el legislador debe conocer la naturaleza humana para dirigir convenientemente a la comunidad de seres humanos y lograr la felicidad de dicha comunidad.

Ninguno, absolutamente ningún filósofo de la Modernidad establece con tal claridad la relación entre la naturaleza humana y el fin del Derecho, ni siquiera Kant. Por eso, el segundo capítulo de mi tesis es una profundización de la Antropología Filosófica de Aristóteles, para así fundamentar mejor y más claramente la relación existente entre el conocimiento de la naturaleza humana y el conocimiento del fin y los valores del Derecho.

El estudio antropológico-filosófico de Aristóteles nos proporciona una noción completa, íntegra y unitaria del ser humano ya que lo realiza desde una perspectiva ontológica. Este estudio nos ilustra los principios correctos para entender en el aspecto moral lo que es "el bien" (el fin que se adecua a la naturaleza del ser humano) y lo que es "el mal" (el fin que no se adecua a la naturaleza racional del ser humano).

Por supuesto que el estudio que realizo en la presente tesis es muy sintético y sólo trato de exponer lo esencial de la Antropología-Filosófica aristotélica.

A la luz del presente estudio es fácil comprender cuál es el fin del Derecho y la razón por la cual el Derecho debe tener dicho fin. El conjunto de razonamientos de los cuales llego a desprender el fin del Derecho de la naturaleza humana se encuentran –principalmente- en el Capítulo Tercero de la presente tesis. De

hecho, en ese Capítulo, trato de explicar la razón por la cual el Derecho debe promover y ordenar la virtud (la justicia es la práctica de la virtud en relación con otro ser humano) de todos los seres humanos que componen la comunidad. Al mismo tiempo explico cuales son los frutos de la práctica de la virtud en la comunidad: la Justicia, el Bien Común, la perfección y la felicidad humana.

Como explica Aristóteles, una vez conociendo cuál es el fin del ser humano se puede conocer cuál es el de la comunidad, ya que se identifican por la sencilla razón de que no por vivir en comunidad cambia el fin del ser humano.

El fin del Estado (la comunidad de seres humanos organizada jurídicamente que habitan determinado territorio) es un fin ético: el desarrollo, perfección y felicidad de los seres humanos que lo integran; y no un fin pragmático (el bienestar material o el poder de sus miembros). Aristóteles desarrolla esta tesis afirmando que la bondad de un gobierno se observa en el grado en que logra hacer de sus ciudadanos buenos ciudadanos, haciéndoles practicar las virtudes por medio de las leyes que promulga.

En el Cuarto Capítulo hago un estudio, a la luz de la Antropología-Filosófica de Aristóteles, de la esencia de la libertad. Siendo congruente con mi posición de que el fin del Derecho se fundamenta en la naturaleza humana, sostengo en este Capítulo que la libertad humana debe ser regulada conforme a la recta razón para que ésta no se vuelva contra la comunidad o contra los individuos que la integran (afectando sus derechos). En este Capítulo, también realicé una crítica a la regulación positiva de nuestra Constitución sobre las distintas libertades que consagra, para conocer si los límites que impone a las mismas son justos y se ordenan al Bien Común del Estado Mexicano. Igualmente, trato de demostrar la hipótesis de que el conocimiento antropológico-filosófico nos proporciona un criterio correcto para regular la libertad y lograr el bien común del Estado.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

El tema de la presente tesis es sobre la relación que existe entre la naturaleza humana y el fin del Derecho. Este tema lo problematicé al cuestionar lo siguiente: ¿Existe alguna relación entre la naturaleza humana y el fin del Derecho? A lo largo de la tesis trato de resolver este problema de investigación demostrando que sí existe relación entre la naturaleza humana y el fin del Derecho y explicando en qué consiste dicha relación.

Al problematizar el tema de la presente tesis surgen otros problemas de investigación que son necesarios de resolver para a su vez solucionar el problema central de esta tesis, por ejemplo, conocer cuales han sido las diferentes nociones que se han tenido sobre el ser humano a través de la historia y establecer la noción del ser humano que servirá de base a la presente tesis para la demostración de la relación entre la naturaleza humana y el fin del Derecho.

Para la solución del problema central de investigación de la presente tesis trato de resolver el problema sobre la esencia humana y sobre sus diferentes partes y elementos, también trato de dar respuesta al problema sobre el fin del ser humano y la forma en que el ser humano alcanza dicho fin.

Es indispensable para descubrir el fin del Derecho conocer en primer lugar el fin del ser humano ya que solamente así podemos investigar y resolver si el fin del Derecho debe coincidir con el fin del ser humano y descubrir la razón de esta coincidencia.

Trato también a lo largo de esta tesis de resolver los problemas sobre como el Derecho alienta, promueve y ayuda al ser humano a alcanzar su fin, y sobre como debe regular la libertad para que ésta se adecue y no contradiga el fin del mismo, esto implica descubrir los límites que el Derecho debe imponer a la libertad para que tanto el ser humano individual como la sociedad en su conjunto puedan lograr su fin.

HIPÓTESIS

El problema central de investigación de la presente tesis es el siguiente:
¿Existe alguna relación entre la naturaleza humana y el fin del Derecho?

Sostengo a lo largo de esta tesis que sí existe relación entre la naturaleza humana y el fin del Derecho, y que dicha relación consiste en que el fin del Derecho tiene su fundamento en la naturaleza humana porque en último término lo que éste pretende es **la perfección y la felicidad humana a través de la práctica de la virtud**. En efecto, el Derecho al ordenar la justicia entre los seres humanos, al mismo tiempo promueve y alienta la práctica de la virtud moral, porque el ser humano necesita ejercitar la virtud moral para ser justo y no tener algún desorden interno (por ejemplo alguna pasión que esté por encima de la razón) que le disponga a no dar a cada quien lo suyo, por lo que de esta forma, el Derecho, al promover la práctica de la virtud moral, promueve la perfección y la felicidad humanas.

Para demostrar mi hipótesis y resolver el problema central de investigación de la presente tesis me fundamento en la Antropología Filosófica de Aristóteles porque ésta nos proporciona una noción integral del ser humano y nos ayuda a comprender como se perfecciona. De hecho Aristóteles es el principal filósofo que sostiene que el estudio de la naturaleza humana es indispensable para la consecución del fin de la comunidad política, es decir, la felicidad de todos los miembros que la constituyen.

Sin embargo, antes de entrar al estudio de la Antropología Filosófica Aristotélica, estudio, en primer lugar, las nociones que se han tenido sobre el ser humano a lo largo de la historia con el fin de validarlas o descartarlas para la comprobación de la hipótesis central de la presente tesis.

Como consecuencia de la hipótesis que sostengo también afirmo la necesaria limitación de la libertad humana para conformarse y no contradecir el fin del ser humano y el fin del Derecho.

CAPÍTULO PRIMERO

DEFINICIÓN, IMPORTANCIA E HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

1.1. Definición de Antropología Filosófica. 1.2. Importancia de la Antropología Filosófica. 1.3. Historia de la Antropología Filosófica. 1.3.1. Nociones materialistas sobre el ser humano. 1.3.1.1. Demócrito de Abdera. 1.3.1.2. J.O. de la Mettrie. 1.3.1.3. Karl Marx. 1.3.2. Nociones espiritualistas sobre el ser humano. 1.3.2.1. Platón. 1.3.2.2. San Agustín. 1.3.2.3. Descartes. 1.3.2.4. Kant. 1.3.2.5. G.W.I. Hegel. 1.3.3. Nociones historicistas sobre el ser humano. 1.3.3.1. Turgot. 1.3.3.2. Guillermo Dilthey. 1.3.3.3. Henri Bergson. 1.3.4. Nociones sociologistas sobre el ser humano. 1.3.4.1. Rousseau. 1.3.4.2. Durkheim. 1.3.5. Noción cultural sobre el ser humano. 1.3.6. Nociones voluntaristas sobre el ser humano. 1.3.6.1. Francisco Brentano. 1.3.6.2. Juan Teófilo Fichte. 1.3.6.3. Maine de Brain. 1.3.6.4. Arturo Schopenhauer. 1.3.6.5. Frederick Nietzsche. 1.3.7. Nociones científicas sobre el ser humano. 1.3.7.1. David Hume. 1.3.7.2. H. Spencer. 1.3.8. Nociones antropocentristas sobre el ser humano. 1.3.8.1. El hombre considerado como microcosmos. 1.3.8.2. El hombre considerado como ser capaz de crear técnica. 1.3.8.3. Thomas Hobbes. 1.3.9. Nociones especiales sobre el ser humano. 1.3.9.1. Protágoras. 1.3.9.2. Fr. Schiller. 1.3.9.3. Luis Feuerbach. 1.3.9.4. Friedrich von Schlegel. 1.3.9.5. E. von Hartmann. 1.3.9.6. Max Scheler. 1.3.10. Nociones reduccionistas sobre el ser humano. 1.3.10.1. La tesis del *homo faber*. 1.3.10.2. El ser humano decadente. 1.3.11. Noción moralista sobre el ser humano. 1.3.12. Nociones existencialistas sobre el ser humano. 1.3.12.1. José Ortega y Gasset. 1.3.12.2. Søren A. Kierkegaard. 1.3.12.3. Martin Heidegger. 1.3.12.4. Jean Paul Sartre. 1.3.13. Nociones realistas sobre el ser humano. 1.3.13.1. Sócrates. 1.3.13.2. Aristóteles. 1.3.13.3. Santo Tomás de Aquino.

1.1. Definición de Antropología Filosófica

Es de suma importancia el estudio de la naturaleza humana para la comprensión de la finalidad del ser humano. La ciencia que se encarga de descubrir, analizar y estudiar al ser humano desde un punto de vista integral es la Antropología Filosófica.

El encontrar aquello que hace que el ser humano sea tal, lo que lo define y especifica es precisamente la misión de la Antropología Filosófica. Se infiere de esta manera que su perspectiva es de carácter ontológico, es decir, de comprensión integral del ser, de la sustancia y esencia humanas, sin limitarse por

lo tanto en el estudio de la fenomenología humana, de los datos empíricos o manifestaciones exteriores de su naturaleza material, biológica y psicológica.¹

Las ciencias positivas o empíricas (que precisamente estudian toda esta fenomenología humana) si ayudan a la Antropología Filosófica a comprender la naturaleza humana dado que nos ofrecen conocimientos sobre los principios de los elementos que conforman al ser humano, es decir nos proporcionan los principios de la materia, (física, química), de la vida (biología), de la psique (psicología), pero no son capaces de ofrecer por sí un concepto unitario e integral del ser humano.²

Esta imposibilidad de las ciencias positivas o empíricas de proporcionar un concepto real, objetivo, verdadero, único e integral del ser humano deriva de su objeto de estudio, en efecto, las ciencias empíricas sólo se encargan de estudiar fenómenos, es decir datos externos y tangibles, y no de captar la esencia, la forma, es decir, aquello que hace que el ser humano sea tal.³

Las ciencias empíricas o positivas solamente nos ayudan a entender aspectos parciales del ser humano debido a que su objeto de estudio está constituido por fenómenos y manifestaciones específicas del ser humano.⁴

¹ Cfr. Ibañez Langlois, José Miguel, *Introducción a la Antropología Filosófica*, Pamplona, EUNSA, pág. 15. De acuerdo con este autor: "La Antropología Filosófica no es una mera elaboración superior de los resultados de las ciencias experimentales en relación a lo humano; como parte de la filosofía, ella tiene su propia perspectiva formal de carácter ontológico: mira al ser del hombre, a la realidad humana. Las ciencias positivas, en cambio, están esencialmente ligadas al *fenómeno humano* y a las regularidades perceptibles en sus diversas manifestaciones particulares."

² Cfr. Bueno, Miguel, *Principios de Antropología*, págs. 35-37. Este autor sostiene: Hay ciertos conocimientos que son la toma directa de la experiencia, como la medición de elementos somáticos, la estadística social, los cesos, etc., formados por constatación de hechos y cifras, en tanto que otros se remontan a reflexiones de orden superior, como la teoría de los derechos humanos, la legislación internacional, las doctrinas políticas, etc. En cada caso hay una ciencia que investiga la correspondiente línea epistemológica. Ninguna de las ciencias puede ser omitida, pero el hecho de que sean varias comprueba que ninguna puede arrojar por sí misma la deseada concepción general del hombre.

³ Cfr. Ibañez Langlois, José Miguel, *op. cit. supra*, nota 1, pág. 13. Ibañez Langlois, comentando sobre las ciencias experimentales ó positivas afirma: "tales ciencias han prodigado múltiples conocimientos o hipótesis sobre aspectos particulares del "fenómeno humano"; si de ellas quisiéramos extraer un "concepto científico" del hombre, obtendríamos sólo un mosaico disperso de observaciones que carecen de unidad y a veces aun de convergencia; y esto en razón de la forzosa limitación que proviene de su metodología, en cuanto reducen el ser del hombre a sus manifestaciones empíricas más externas, y a menudo ocultan más que iluminan su naturaleza profunda."

⁴ Cfr. Bueno, Miguel, *op. cit. supra*, nota 2, pág. 36. Este autor agrupa a las ciencias positivas que estudian el ser humano en lo que él mismo denomina "antropología material" y que él entiende como "al conjunto de las ciencias del hombre que se ocupan de estudiar sus aspectos concretos; y se constituye, por consiguiente, a base de las ciencias de experiencia".

Como dichas ciencias explican una parte de la naturaleza humana, sus aportaciones y conclusiones son parciales y (aunque parezca perogrullo) no pueden erigirse en una explicación integral del ser humano. A pesar de la limitación de las ciencias empíricas o positivas, sus aportaciones auxilian a la Antropología Filosófica a elaborar un concepto íntegro del ser humano.⁵

La perspectiva de la Antropología Filosófica es metafísica puesto que su objeto de estudio supera y rebasa lo fenomenológico del ser humano, para profundizar en la esencia humana. Ya los propios conceptos de *esencia* y *ser* son metafísicos, también lo son los conceptos de *alma*, *inteligencia*, *forma*, *sustancia*, *materia* (como potencia), *acto*, *voluntad*, *razón*, *verdad*, *bondad*, etc.

Si la Antropología Filosófica no se maneja desde esta perspectiva le sería imposible entender al ser humano. ¿Cómo podríamos comprobar la existencia del alma, de la inteligencia, de la voluntad, de la razón, de la unidad substancial de cuerpo y alma a través de las ciencias empíricas? No es posible porque son realidades que no constituyen datos externos y tangibles, no son fenómenos sino mas bien principios del ser, del ser humano.

1.2. Importancia de la Antropología Filosófica para el Derecho.

La idea y concepto que se tenga sobre el hombre influye en la creación del Derecho Positivo, ya que el Derecho que crea el Estado no es mas que la consecuencia del tipo de sociedad que pretende, y este tipo de sociedad está fundada sobre la concepción de la naturaleza humana.⁶

Para obtener la prudencia necesaria y crear el Derecho Positivo adecuado a la sociedad es indispensable partir de principios antropológicos correctos que nos ilustren sobre la constitución y esencia del ser humano para poder dirigirlo a su

⁵ Cfr. Ibañez Langlois, José Miguel, *op. cit. supra*, nota 1, pág. 29. Este autor reconoce la ayuda de las ciencias positivas ó experimentales ya que: "Por una parte –por abajo-, y puesto que el hombre es un ser de la naturaleza o un animal, debe recibir de la filosofía de la naturaleza –de la "física" y de la "biología" filosóficas- ciertos principios de interpretación, que ningún "espiritualismo" podría hacer superfluo. Estos principios se refieren a la constitución ontológica de la materia y de la vida, de los cuerpos y de los seres vivientes, de cuya naturaleza el hombre participa."

⁶ González Morfín, Efraín, *Antropología Filosófica y Filosofía Social*, pág. 4.

perfección. En efecto, el conocimiento previo de la naturaleza humana es indispensable para el conocimiento de su finalidad.

Desde mi punto de vista es necesaria una revisión de las doctrinas que explican la esencia y fin del Derecho de acuerdo a un conocimiento antropológico correcto, ya que éste sería el fundamento o base de la formación de estas doctrinas sobre la naturaleza y el fin del Derecho. Incluso los valores tienen una base antropológica ya que su grado de estimación depende del grado de perfección que el ser humano logre por ellos.

Para legislar en forma adecuada en materia de aborto, eutanasia, educación, matrimonio, entre otros, se necesita del conocimiento de la naturaleza humana desde una perspectiva filosófica. Este conocimiento es tan importante que constituye el requisito básico y fundamental para poder establecer el tipo o clase de sociedad que el Derecho debe alcanzar. Una sociedad que perfeccione al hombre debería ser el objetivo principal de la regulación jurídica. Una sociedad que atrofie, aniquile y anule la naturaleza humana será lo que tiene que evitar y evadir el Derecho.

En nuestro tiempo tenemos sociedades que postulan el progreso material como el fin más importante de ellas, sin embargo dicho progreso material está subordinado a otro fin superior, que es la felicidad del ser humano y que se logra a través de su perfeccionamiento, por lo que el progreso material debe ser regulado por el Derecho para conseguir ese otro fin que es la felicidad humana.⁷

Es tan importante el conocimiento de la Antropología Filosófica para el Derecho que me atrevo a sostener que sin un conocimiento de la naturaleza humana ni siquiera podemos entender la justicia, ya que ¿Cómo podríamos saber qué es lo que le corresponde a cada quien si no sabemos que es lo que necesita cada uno para perfeccionar su naturaleza?

De la misma forma, el fundamento filosófico de los Derechos Humanos lo encontramos en la Antropología Filosófica ya que el conocimiento de la naturaleza

⁷ Cfr. Beuchot, Mauricio, *El neoconservadurismo postmoderno y la Antropología Filosófica de la Época Tecnológica*, pág. 295. De acuerdo a Mauricio Beuchot “se ha malentendido el avance de la humanidad por su ciencia y su tecnología, sin conciencia clara de la finalidad adecuada de las mismas. Es la sociedad, conforme a la razón, la que debe normar el crecimiento de la técnica, de modo que sea proporcional al crecimiento del humanismo.”

humana nos proporciona el conocimiento de lo que se precisa y se debe a la misma.⁸ Por el contrario, el pensamiento jurídico positivista afirma que el fundamento de los Derechos Humanos se encuentra en la voluntad del Estado, ya que éste es el único capaz de conceder y otorgar derechos.

Esta controversia debe ir más allá del fundamento de la existencia positiva de los Derechos Humanos y debe concentrarse y resolver la pregunta ¿por qué el Estado debe reconocer ciertos derechos, como el derecho a la vida, la libertad, la salud, la vivienda, la alimentación, la educación, etc. como fundamentales para el ser humano?, ¿cual es la base para que el Estado deba reconocer dichos derechos como fundamentales al ser humano? La respuesta es la naturaleza humana, el Estado debe reconocer ciertos Derechos como fundamentales al ser humano porque así lo exige la naturaleza humana y por consiguiente su dignidad.

Lo anterior representa en parte lo que afirman las posiciones iusnaturalistas, pero la intención de esta tesis es más profunda: estudiar y analizar la naturaleza humana desde una perspectiva filosófica para fundamentar la derivación de los derechos básicos del ser humano de su naturaleza.

1.3. Historia de la Antropología Filosófica.

No siempre el ser humano conoció su propia naturaleza, la explicación de la misma ha sido tan variada a través de la historia que comprende desde los que niegan su espiritualidad y solo ven su materialidad, hasta los que niegan su corporeidad o materialidad y solo ven su espiritualidad.

El concepto del ser humano debe comprender su propia unidad y debe ser integral, es decir, debe abarcar todos los aspectos de la naturaleza humana. El descubrimiento de dicha naturaleza humana no ha sido una tarea sencilla, al contrario ha sido hartó difícil, llena de obstáculos y problemas.

⁸ Cfr. González Uribe, Héctor, *Fundamentación Filosófica de los Derechos Humanos, ¿Personalismo ó transpersonalismo?* pág. 18. Este autor sostiene que: "...hay que empezar, sin duda, por recordar cuáles son los fundamentos filosóficos de los derechos humanos. Son fundamentos que radican en la naturaleza misma del hombre, ser racional y libre, y que no le vienen ni de la sociedad, ni del Estado, ni del mero reconocimiento que de ellos hacen las legislaciones positivas."

1.3.1. Nociones materialistas sobre el ser humano.

1.3.1.1. Demócrito de Abdera (460-370).

Demócrito de Abdera nos ofrece una explicación materialista de la naturaleza humana, ya que afirma que el hombre es una cosa como exactamente lo son las demás cosas que nos rodean. En este sentido, el ser humano está formado por átomos, pero no sólo su cuerpo sino también su alma, llegando a sostener que la naturaleza de los átomos del alma era ígnea, fina, ligera y resbaladiza.⁹

Desde mi punto de vista este tipo de pensamiento es consecuencia de una perspectiva que se circunscribe sólo a la realidad tangible, es decir, de una posición que es incapaz de comprender la existencia de entes que carecen de manifestaciones materiales. Por eso a Demócrito de Abdera le es imposible descubrir la diferencia entre los átomos y el alma, porque no logra entender que el principio del ser del alma es diferente al principio del ser del átomo, ya que el alma es principio de operación, unidad, conservación y organización del ser vivo, y el átomo es elemento de la constitución del cuerpo (potencia, materia) del mismo ser vivo.

1.3.1.2. J.O. de la Mettrie (1707-1750).

Este filósofo sostuvo una antropología materialista al afirmar que el hombre era una simple máquina, igual a las máquinas materiales que el ser humano inventa, ya que el ser humano sencillamente es un ser que únicamente sigue y ejecuta las leyes de la naturaleza. También afirmó que la causa de la vida es de naturaleza material, ya que de acuerdo a su pensamiento, el alma surgía del cuerpo, lo orgánico provenía de lo inorgánico.

⁹ Cfr. Larroyo, Francisco, *La Antropología Concreta*, Ed. Porrúa, México, 1963, pág. 75. Este autor sostiene que: "Desenvolviendo la doctrina de Leucipo, enseña el Abderatiano que todos los seres consisten de átomos, ello es, de partículas materiales indivisibles. La variedad de formas atómicas corresponde –y explican- la variedad de las cualidades materiales".

El pensamiento de "de la Mettrie" ha tenido consecuencias hasta nuestra época, ya que no son pocos los científicos (Carl Sagan, Arthur C. Clark, etc.,) que consideran que las computadoras y los robots podrían ser otros seres humanos si se les perfeccionara. Esto plantea un problema filosófico muy profundo, ya que si no se tiene bien fundamentada la perspectiva ontológico/metafísica para la comprensión de nuestra esencia, se podría muy fácilmente dar por válida la explicación de "de la Mettrie", puesto que desde una perspectiva tangible, positiva y experimental no habría mucha diferencia entre una máquina y el ser humano.

1.3.1.3. Karl Marx. (1818-1883)

Marx piensa que el ser humano en una sociedad capitalista no es dueño de sí mismo, está enajenado, como una mercancía más, es propiedad de los grandes capitalistas. Para él la esencia del ser humano depende del sistema económico imperante en determinada sociedad. Por ejemplo, en el sistema capitalista el ser humano se reduce a una simple mercancía, ¿Por qué? Esto tiene su razón en la valorización de las cosas de acuerdo a su utilidad y productividad, en este sistema las cosas valen según sean útiles o productivas (un hombre valdrá más si es capaz de crear más bienes materiales).

De acuerdo a esta Antropología, Marx considera que para volver a darle su posición y dignidad al ser humano en el Universo es necesario aplicar una ética revolucionaria que proponga un cambio en el orden social, en el orden económico, y que la encargada de hacer este cambio o revolución es la clase social que padece esta enajenación, es decir, el proletariado. Piensa que al triunfar esta revolución el ser humano será liberado de la enajenación e implantará una sociedad sin clases, en la cual los medios de producción serán propiedad común de todos sus miembros.

Desde mi punto de vista, el materialismo económico de Karl Marx repercute también en un materialismo ontológico (sólo existen y son reales las cosas materiales). El materialismo de Karl Marx también es práctico, ya que el criterio que utiliza para valorar las cosas es la utilidad y productividad de las mismas, es

decir, el grado que tienen de satisfacción de nuestras necesidades materiales, un criterio que se fundamenta más en el apetito sensible que en la razón. En mi criterio, Marx no nos proporciona una definición especulativa del ser humano sino más bien una definición fáctica del mismo, es decir, de lo que de hecho se le considera en un mundo corrompido cuyo único fin es la ganancia.

1.3.2. Nociones espiritualistas sobre el ser humano.

1.3.2.1. Platón. (428 ó 427-347)

Platón piensa que el ser humano es un ser compuesto de alma y cuerpo, sin embargo sostiene que el alma se encuentra aprisionada en el cuerpo y que éste no constituye su alojamiento óptimo y adecuado, porque está en un mundo imperfecto en el cual se sufre el mal en todos sus aspectos.

El alma del ser humano aspira al mundo que contiene las cosas perfectas, los arquetipos y modelos de los seres del mundo terrenal, al mundo que tiene las esencias de la realidad, las cuales son perfectas en sí. A ese mundo lo denomina: mundo de las ideas. Así, Platón considera que existe una Idea que es suprema que constituye el último fin de todas las demás y que al mismo tiempo le proporciona su valor a cada una de ellas: la Idea del Bien. Idea que se identifica con Dios y encierra en sí misma todas las perfecciones del ser en grado eminente.

El hombre, según Platón, tiene su fin en contemplar dicha Idea, y para lograrlo necesita liberarse de su cuerpo.

Desde mi punto de vista, a pesar de que Platón ya considera al cuerpo y al alma como los dos elementos que conforman al ser humano, su concepción es errónea, ya que no considera que el cuerpo y el alma forman una unidad sustancial, es decir, que forman una sola sustancia, ya que piensa que el cuerpo es un elemento extraño al alma, una prisión de la misma. Esta noción conlleva a una absolutización del espíritu y a una negación de la materia como elemento esencial de la naturaleza humana, siendo que ésta (la materia, el cuerpo)

constituye la potencia propia que puede llegar a ser "un ser humano" si la forma (el alma) lo especifica y lo determina.

1.3.2.2. San Agustín. (354-430).

Es el teólogo y filósofo que destaca la interioridad del ser humano derivada de su ser personal e individual. San Agustín es el famoso filósofo que llega a afirmar que Dios es incluso más íntimo a nosotros que nosotros a nosotros mismos. Sostuvo que para llegar a conocer a la verdad y a Dios el camino está en nuestra interiorización, en escuchar y seguir nuestro interior donde nos habla la voz de Dios y nos enseña la Verdad.

En mi opinión, la profundización que realiza San Agustín sobre la interioridad humana deriva más bien de motivos ascéticos y religiosos que del propósito de dar una explicación ontológica del ser humano.

1.3.2.3. René Descartes. (1596-1650)

Quizás la doctrina antropológica que más influyo en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo fue sin lugar a dudas la Antropología de René Descartes.

Descartes parte de la duda del conocimiento objetivo, ya que para él incluso nuestros sentidos nos pueden engañar y no son confiables, por lo que el conocimiento basado en la experiencia tampoco es confiable y puede no ser verdadero. Sin embargo, quiere encontrar un principio del cual no podamos dudar, que sea evidente y del cual podamos desprender todos los demás conocimientos.

Para encontrar dicho principio utiliza el método de la duda. Parte de dudar de toda la realidad, de dudar de la certeza o verdad del conocimiento de su exterior, incluso de su existencia. Así, partiendo de la duda de la existencia y esencia de todo lo que lo rodea, encuentra un principio del cual no puede dudar ya que es absolutamente evidente: Que piensa. La única cosa de la que no podía

dudar era que pensaba, lo único cierto, lo único verdadero, por eso concluyó de su pensar que existía.

Aquí está la clave y el centro de su Antropología: la esencia del ser humano es su pensamiento. Ni las sensaciones, ni el cuerpo, ni los sentimientos son entidades de las que podamos asegurar su existencia. Como el pensamiento es el alma del ser humano, Descartes concluye que el ser humano es su alma y que el cuerpo sólo es un depósito o recipiente accidental de la misma, que no tiene ninguna relación con el alma.

Para Descartes la unión entre cuerpo y alma no es sustancial, es decir no forman una sola sustancia, sino que es una unión accidental, que se explica como una superposición de dos sustancias completas en sí, que conservan su propio ser y su propia naturaleza específica.

Esto trae como consecuencia que Descartes concluye que al no estar unidos sustancialmente el cuerpo y el alma sino accidentalmente, no existe influencia entre éste y la otra, conclusión que a mi juicio es insostenible debido a que existen muchos datos y fenómenos tangibles y comprobables del cuerpo humano que se derivan de ciertas disposiciones anímicas y viceversa. Ante la acertada pregunta que le formulan sobre cual sería el punto de unión del alma y cuerpo humanos, responde en forma absurda que dicho punto lo constituye la glándula pineal. Sin embargo dicha respuesta contradice su tesis principal de que el alma no ocupa un espacio determinado y que el cuerpo tiene la misión de ocupar dicho espacio, entonces si el alma no ocupa un espacio ¿cómo va a estar alojada en la glándula pineal?¹⁰

Considero que el esfuerzo de Descartes por comprender la naturaleza humana es un esfuerzo serio, y el método que utiliza es respetable puesto que se propone obtener los principios indubitables, sin embargo, creo que al dudar de todas las cosas y asirse sólo de su pensamiento lo encierra en sí mismo y lo aleja

¹⁰ Cfr. Robles, Oswaldo, *Esquema de Antropología Filosófica*, págs. 33-45. Este autor explica que Descartes "hace del hombre una *res cogitans*, un espíritu cuya esencia es pensar y que está unido al cuerpo, a una "*res extensa*", por el único modo de unión posible dentro de la concepción cartesiana, como Schwegler "*por unión mecánica*". Cuerpo y alma son dos sustancias antitéticas: la esencia de la primera es la extensión, la esencia de la segunda es el pensar, y aun cuando denominamos hombre al conjunto de alma y cuerpo. el hombre verdadero es la SUBSTANCIA PENSANTE".

de la realidad. Pienso también que dudar de la existencia de las demás cosas encierra el peligro de negar su existencia y esto nos lleva necesariamente a un distanciamiento con la realidad.

1.3.2.4. Immanuel Kant (1724-1804).

Kant es el principal representante del Idealismo alemán. Para este pensador el objeto de la Antropología Filosófica es la persona, ya que ante todo para él el ser humano es un ser personal. Asimismo, afirma que para que un ser sea personal éste necesita tener conciencia de sí mismo, así como voluntad. Por estos dos elementos que conforman la persona el ser humano se rige por una ley moral.

En mi opinión, Kant se polariza y nos proporciona una definición parcial, ya que a pesar de que la personalidad del ser humano constituya lo más perfecto de su naturaleza porque deriva de su espíritu (inteligencia y voluntad), el ser humano no sólo es una entidad personal, también es una entidad corpórea y sensible.

1.3.2.5. G.W.I. Hegel (1770-1831).

Este filósofo representa el extremo y la radicalidad del espiritualismo, para él el espíritu es lo absoluto e incluso identifica la naturaleza con el espíritu, debido a esta identificación llega a afirmar que “el fin de toda verdadera ciencia consiste en que el espíritu se encuentre a sí mismo(...). (...), la razón que el espíritu debe buscar en el mundo no es más que su propia razón”¹¹, para él conocerse a sí mismo no sólo era útil para descubrir ciertos accidentes de nuestro ser sino también para conocer nuestra esencia, sostuvo que el hombre es el ser que poco a poco se reconoce progresivamente a sí mismo. En mi opinión, una vez más nos encontramos con una definición a partir de una consecuencia de la racionalidad del hombre. En efecto, es en virtud de su inteligencia como el ser humano se reconoce poco a poco a sí mismo.

1.3.3. Nociones historicistas sobre el ser humano.

1.3.3.1. Turgot (1715-1780).

Este filósofo sustenta un progresismo histórico del ser humano, al afirmar que el ser humano es un ser que progresa con el transcurrir del tiempo, es decir se transforma y cambia en forma positiva, mejorando sus técnicas, sus habilidades y los bienes materiales que consigue. Al respecto comento y opino que si el ser humano es el único animal que progresa es porque es el único ser que piensa y que utiliza la razón para mejorar los medios y las técnicas para obtener sus satisfactores.

En mi opinión, la noción de Turgot sobre el ser humano es parcial, ya que explica su esencia a través de una consecuencia de su racionalidad: el progreso.

1.3.3.2. Guillermo Dilthey. (1833-1912).

Este filósofo sostiene que el ser humano se forma y se moldea a través de la historia, de la misma manera su ser cambia y varía, motivo por el que el ser humano no tiene una naturaleza permanente. Así como la naturaleza del hombre no es permanente tampoco lo son los valores que éste posee. Estos varían al transcurrir el tiempo. No existen valores absolutos, ya que éllo supondría que la naturaleza humana es la misma en cualquier circunstancia de tiempo y lugar, lo que es falso para este filósofo.

El método que propone para conocer al ser humano es el de la reviviscencia, el cual consiste en concentrarse en la experiencia concreta y vivida de los sucesos humanos.

En mi opinión no existe fundamento alguno para afirmar que el ser humano cambia su naturaleza conforme transcurre el tiempo, ya que no éste no deja de ser corpóreo, ni deja de tener sentidos internos y externos ni de tener apetitos y

¹¹ Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo Americana. Espasa-Calpe S.A. Madrid-Barcelona. Tomo 27, pág. 913.

pasiones y mucho menos deja de tener inteligencia y voluntad por el simple paso del tiempo.

1.3.3.3. Henri Bergson. (1859-1941)

Este autor sostiene también una Antropología de corte historicista. Afirma que el ser humano es otro conforme pasa el tiempo, conforme vive sus experiencias se torna en alguien distinto, es decir se transforma y cambia. Según él, lo que constituye al ser humano es la duración real que es idéntica al tiempo vivido y que se refleja en un estado de conciencia. En la duración real se nota la relación e interacción de los tiempos del hombre, ya que el pasado influye sobre el presente y éste sobre el futuro.¹²

Opinando sobre la posición de Bergson afirmo que sí es verdad que el ser humano cambia su carácter, su forma de pensar, su estado de conciencia e incluso sus cualidades de acuerdo a las experiencias que vive, y no sólo eso sino también que el ser humano constantemente está cambiando y no permanece igual un segundo después de otro, porque es en el tiempo donde se presenta el aumento ó la disminución de los hábitos, sin embargo la tesis no puede sostenerse como una noción ontológica del hombre, ya que no se centra en explicar la forma de ser y de obrar del humano, sino más bien, en explicar un accidente (el cambio) que se presenta en el mismo.

1.3.4. Nociones sociologistas sobre el ser humano.

1.3.4.1. Juan Jacobo Rousseau. (1712-1778).

Este filósofo sostuvo que el ser humano por naturaleza es bueno. Sostuvo que en su vida originaria y antes de formar la sociedad, el ser humano vivía de acuerdo a la recta razón pero que al asociarse se corrompía y perdía su inocencia,

¹² Cfr. Robles, Oswaldo, op.cit. supra, nota 10, págs. 55-68.

por lo que concluía que la sociedad es la generadora de los malos hábitos y costumbres del ser humano.

Desde mi punto de vista Rousseau se equivoca, ya que el ser humano no es "naturalmente" bueno, sino lo es más bien por un acto de libertad. Por otra parte es verdad que en la sociedad se proporcionan los malos ejemplos y que la inocencia de un infante puede perderse por causa de un mal ejemplo de un adulto, pero así como puede influir en la corrupción la sociedad también puede influir en la virtud, ya que en la sociedad se encuentran los medios de formación para la virtud de los seres humanos (Educación, Derecho, Religión).

1.3.4.2. Emilio Durkheim. (1858-1917).

Este pensador afirma que para conocer, entender y saber lo que es el ser humano debemos analizar su dimensión social, ya que la sociedad determina la forma de ser del hombre. El ser humano es el resultado, consecuencia y efecto de la sociedad que lo rodea.

La perspectiva que este pensador ofrece de la Sociología es antropológica, ya que trata de entender la vida humana en sociedad a través del estudio de la naturaleza del hombre.

1.3.5. Noción cultural sobre el ser humano. E. Cassirer. (1874-1945).

Este filósofo sostiene que tenemos que entender al ser humano a través de sus manifestaciones, de sus creaciones, de su cultura, porque la definición de su naturaleza debe ser una definición funcional. El hombre está rodeado de símbolos que le permiten expresar conocimientos sobre los fenómenos, leyes y principios del Universo, así como sobre acontecimientos pasados, leyes que crea, creencias religiosas, costumbres y tradiciones.

De hecho estos símbolos conforman el patrimonio de su cultura, y esta constituye su atmósfera vital, su habitat. Todo lo expresa a través de símbolos con los cuales estudia, analiza y conoce el Universo y la realidad que le rodea. Por eso

es que el ser humano dialoga constantemente con los símbolos pues son los medios a través de los cuales expresa sus ideas.

Considero que esta noción cultural del ser humano es parcial ya que estudiar al ser humano sólo a partir de sus creaciones no nos lleva a comprender integralmente la esencia humana, que es objeto de estudio de la Antropología Filosófica, sino a entender aspectos concretos de la misma, como lo es su forma de comunicar sus ideas, de expresar sentimientos, de transmitir el conocimiento y de entender el Universo.

1.3.6. Nociones voluntaristas sobre el ser humano.

1.3.6.1. Francisco Brentano. (1838-1917).

Este filósofo, Francisco Brentano, asegura que la esencia del ser humano es el proponerse fines, es el tener intención, es el actuar y obrar por fines y no sólo por instinto. Esta cualidad distingue al hombre de todos los demás seres del Universo.¹³ Desde mi punto de vista, esta definición es correcta si se establece lo siguiente: la capacidad del ser humano de obrar por fines es consecuencia de su racionalidad, ya que los fines los entiende por su razón de bondad, lo cual sólo es posible por el uso de la inteligencia. A pesar de que esta definición destaca lo propio y característico de la esencia humana, como lo es su racionalidad, no considera otros aspectos que también forman parte de la naturaleza humana, como la corporeidad, la sensibilidad, etc.

1.3.6.2. Juan Teófilo Fichte. (1762-1814).

Este filósofo sostiene que el ser humano es esencialmente libertad porque el ser del hombre se explica por su hacer, de tal forma que el ser del hombre es precisamente su hacer. Al respecto, opino que la naturaleza determina la forma de obrar del ser humano, pero el obrar (ó hacer) no determina la naturaleza humana,

¹³Cfr. Larroyo, Francisco, *op.cit.*, *supra*, nota 9, pág. 124-125.

la forma de obrar es consecuencia de la forma de ser, pero no la forma de ser es consecuencia de la forma de obrar. Las que sí quedan determinadas por el hacer u obrar son las cualidades ó disposiciones para obrar: los hábitos.

1.3.6.3. Maine de Brain (1766-1824)

Este filósofo sostuvo una Antropología Filosófica voluntarista ya que concluyó que lo que define y especifica al ser humano es su voluntad. Para él el ser humano es el ser que se esfuerza por alcanzar ciertos bienes y lucha, gracias a su voluntad, y que al darse cuenta que por querer somos hombres concluye (de forma idéntica a Descartes, pero refiriéndose a la voluntad) a través de su máxima: Volo, ergo sum (Quiero, luego soy).

Pienso que Maine de Brain cae en la tentación de absolutizar la voluntad (que es una facultad propia del ser humano) y considerarla como definitoria de la naturaleza humana, sin embargo es importante afirmar que la voluntad es una facultad que deriva de la racionalidad humana, puesto que ningún ser humano puede querer lo que no conoce ó entiende, y para conocer algo el ser humano necesita de los sentidos, así que el hombre no puede ser definido sólo por su voluntad, pues ésta no es independiente de la racionalidad, sensibilidad y corporeidad humana.

1.3.6.4. Arturo Schopenhauer (1788-1860).

Este pensador sostiene que lo propio del ser humano es su voluntad, es decir es el querer; sin embargo este querer o voluntad nunca será satisfecha. El hombre es voluntad en su esencia, pero voluntad insatisfecha. Define a la voluntad o al querer como un displacer de permanente insatisfacción.¹⁴

Coincido con Arturo Schopenhauer en afirmar que el ser humano, a pesar de disfrutar muchos bienes siempre estará insatisfecho y la razón de esta insatisfacción radica en que los bienes que persigue son entidades cuya

¹⁴Cfr. *Ibidem*, págs. 115-116.

perfección es muy limitada (riquezas, fama, honores, poder, prestigio, etc.). El ser humano, para no quedar insatisfecho, debe amar lo que tiene más razón de fin, aquéllo que más lo perfecciona.

1.3.6.5. Frederick Nietzsche. (1844-1900).

Varios autores han denominado a la Antropología de Nietzsche Antropología Cisfilosófica ya que dicho filósofo no pretendía conocer metafísicamente la realidad sino más bien lograr una filosofía del más acá, de este mundo. Este filósofo sostiene que el ser humano es esencialmente libertad y posibilidad de elección ligada con la voluntad de poder; para él esta afirmación de la vida y desarrollo de las potencialidades humanas, que sólo pueden ser limitadas por creencias religiosas en la vida después de la muerte. Para Nietzsche el ser humano se caracteriza por esa voluntad de poder, de querer dominar y someter todo lo que lo rodea.

Pienso que efectivamente la filosofía de Nietzsche es una filosofía del más acá cuyo punto de partida son ciertos hechos de la conducta humana, sin embargo su explicación de que el hombre es voluntad de poder implica afirmar que una pasión define la esencia humana. Al respecto afirmo que, no porque la inmensa mayoría de los hombres se hayan dejado dominar por esta pasión eso signifique que la misma se haya incorporado a la naturaleza humana y determine la forma de obrar propia del humano.

1.3.7. Nociones científicas sobre el ser humano.

1.3.7.1. David Hume. (1711-1776).

David Hume sostiene una Antropología Psicogenética, basado en los aportes de la investigación científica experimental.

De acuerdo a esta Antropología existe una relación muy estrecha entre el cuerpo y el alma del ser humano por la cual ciertas disposiciones del cuerpo

afectan ciertas disposiciones de la psique (o alma para David Hume). Las disposiciones del cuerpo las adquiere el ser humano por la información genética transmitida por sus progenitores y dichas disposiciones establecen el temperamento de cada uno de los seres humanos.¹⁵

En mi opinión, David Hume si realiza una contribución en el entendimiento del ser humano, puesto que si está comprobado científicamente que la disposición corpórea determina el temperamento, sin embargo, el ser humano no sólo es temperamento, también es un ser libre que a través de ciertos hábitos puede vencer las tendencias de su componente temperamental (V. gr. aunque tienda un colérico a enojarse con mayor facilidad que un sanguíneo, sin embargo, por medio del hábito puede perfectamente convertirse en un manso).

1.3.7.2. H. Spencer. (1820-1903).

Este filósofo recibió influencia de la teoría de la evolución de las especies de Charles Darwin para elaborar su tesis Antropológico Filosófica. Así, sostiene un evolucionismo naturalista de la especie humana. De acuerdo con su tesis, en virtud de la evolución desaparecerá poco a poco la desigualdad de los seres humanos ya que se irán extinguiendo los más débiles y sólo sobrevivirán los mejores de la especie.

Este fenómeno biológico traerá consecuencias políticas, ya que al ser los hombres cada vez más iguales se establecerá poco a poco la democracia, en forma natural, como la forma de gobierno de las sociedades creadas por el ser humano.

Sobre la posición de H. Spencer opino que la evolución no se presenta respecto de la naturaleza humana sino respecto del cuerpo humano, como un fenómeno para adaptarlo al medio ambiente, aunque la evolución se puede presentar para mejorar ciertas cualidades debido a que el alma humana puede encontrar al cuerpo mejor dispuesto para ejecutar operaciones (reflejos, memoria,

¹⁵Cfr. *Ibidem*, págs. 105-106.

habilidades para aprender, etc.). La forma de ser y de obrar del humano (racional) no cambia a pesar de la evolución.

1.3.8. Nociones antropocentristas sobre el ser humano.

1.3.8.1. El hombre considerado como microcosmos.

En el Renacimiento surgió la doctrina que entendió y explicó al ser humano como un pequeño universo, formado por multitud de elementos, partes y aspectos.¹⁶ En mi opinión, esta doctrina se originó gracias al desarrollo de las ciencias experimentales, las cuales al proporcionar conocimientos sobre muchos aspectos del ser humano, permitieron que se le concibiera como un todo ordenado y organizado, es decir, como un cosmos.

1.3.8.2. El hombre considerado como el ser capaz de crear técnica.

Esta Doctrina Antropológica Renacentista considera que el hombre se define y especifica por la "inteligente aplicación del saber conquistado", es decir por desarrollar la técnica para el dominio de la naturaleza. Esta Doctrina define literalmente de esta forma al ser humano: "El hombre es un ser que domina a la naturaleza a través de la técnica".¹⁷

Sostengo que, si bien es cierto que la creación de la técnica deriva de la facultad intelectual del ser humano y que por tanto es obra propia del ser humano, ya que ésta (la creación de la técnica) encierra el entendimiento de principios y causas, no debe definirse al ser humano tomando en cuenta sólo este aspecto, puesto que la inteligencia del hombre no sólo es práctica ó creativa, sino también especulativa, es decir, no se reduce al ámbito técnico sino que también se abre al ámbito teórico.

¹⁶Cfr. *Ibidem*, pág. 91. El autor explica que esta doctrina antropológica afirma que "cada individuo contiene en sí el cosmos. (...). El hombre espejea el universo mediante sus conjeturas".

¹⁷Cfr. *Ibidem*, pág. 92. El autor afirma que esta tesis antropológica sostiene que: "Gracias al conocimiento de la naturaleza el hombre puede ejercer un creciente dominio sobre ella. Esta aptitud es la *prerrogativa* del hombre."

1. 3.8.3. Thomas Hobbes (1588-1670)

Su obra más famosa fue el *Leviathán*. Este pensador sostiene que la naturaleza del ser humano es egoísta. Para Thomas Hobbes el egoísmo es el principio que explica la vida volitiva del ser humano, por eso afirma que el estado original o natural del ser humano es el de estar en lucha continua entre sí para lograr satisfacer sus intereses propios. Sin embargo, como el ser humano no puede vivir eternamente en conflicto con sus congéneres, realiza un pacto, un acuerdo para asociarse con los demás seres humanos, por el cual renuncia a su egoísmo para lograr una sociedad en la cual todos sus miembros puedan vivir en armonía y paz, cediendo cada quien su poder o soberanía propia a una entidad superior a la cual se someten para lograr una finalidad común.

Para mí, esta no es una explicación de la naturaleza humana, de lo que hace que el ser humano sea lo que es, sino más bien es una profundización sobre las consecuencias de una tendencia e inclinación de la voluntad del hombre (el egoísmo). Por otra parte, no comparto la tesis de Thomas Hobbes sobre que el origen de la sociedad lo tenemos en un pacto, sino más bien me adhiero a la posición sociológica que sostiene que la sociedad se origina por la necesidad y complementareidad humana, el pacto lo tenemos después, una vez que las sociedades se han desarrollado moral, intelectual, cultural y materialmente.

1.3.9. Nociones especiales sobre el ser humano.

1. 3.9.1. Protágoras. (480-410)

Protágoras, el primer y principal representante de los sofistas afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son”. Este tipo de explicación de la naturaleza humana trae como consecuencia que la concepción de la misma varía de persona a

persona de acuerdo a lo que ellos mismos consideren, ya que la verdad depende de la subjetividad humana.

En pocas palabras, Protágoras no ofrece una explicación objetiva de la naturaleza humana.¹⁸

En mi opinión, el error de principio (punto de partida) de Protágoras consiste en sostener que nuestra inteligencia puede decidir a su arbitrio las esencias de los seres que nos rodean, lo cual encierra una contradicción, ya que si las cosas son ¿Cómo podemos otorgarles nuevamente el ser? Esto no es posible, ya que la labor de la inteligencia es simplemente abstraer las esencias de los seres y no crear las esencias de los mismos. Si así fuera el objeto de estudio de la antropología filosófica no sería el ser humano, sino lo que cada filósofo pensara fuera el ser humano, sin necesidad de adecuar y confrontar el pensamiento de cada filósofo a la realidad para comprobarlo.

1.3.9.2. Fr. Schiller (1759-1805).

Este filósofo afirma que el hombre es tal si “se torna en él, la naturaleza sensible en tan noble sensación que ya no es preciso elevarlo más”. Para mí, esta es una definición vaga y confusa, muy difícil de entender, ya que en primer lugar se tendría que explicar en qué consiste una noble sensación y en segundo lugar qué se entiende por elevación.

1.3.9.3. Luis Feuerbach. (1804-1872)

Afirma que cada hombre es un ser único, cada hombre es lo propiamente real, porque cada uno tiene su personalidad autosoberana que crea su mundo en su representación y su voluntad, esto es lo verdaderamente concreto que debe estudiar la Antropología. Al respecto pienso que la personalidad, el mundo y el pensamiento de cada ser humano no es objeto de estudio de la Antropología

¹⁸Cfr. *Ibidem*, pág. 76. Para este autor la tesis de Protágoras es “más radical de lo que aparece a primera vista. Incluso el criterio de verdad en cada hombre varía, según el tiempo y lugar en que se halla. Cuanto parecía verdadero ayer, puede ser falso hoy. Base de esta teoría es la cambiante situación psicológica del hombre.”

Filosófica sino de la Psicología, la cual estudia la conciencia humana de acuerdo a sus experiencias.

1.3.9.4. Friedrich von Schlegel. (1772-1829).

Existe una corriente neokantiana que sostiene una Antropología muy peculiar, ya que afirma que el ser humano es sentimiento, que lo propio y característico del ser humano es el sentimiento, cualidad que no se encuentra en los demás seres y por la cual es capaz de crear obras de arte, percibir y amar la belleza, extasiarse y enamorarse.

Desde mi punto de vista sostengo que, si bien es cierto que sólo es propio del ser humano el enamorarse, el crear obras de arte y el extasiarse con la belleza, también lo es que estos actos derivan más de la naturaleza racional del hombre que de sus sentimientos, pues de lo contrario también los animales serían capaces de realizar estos actos, ya que ellos también tienen sentimientos (ira, temor, tristeza, alegría).

1.3.9.5. E. von Hartmman (1842-1906).

Este pensador explica que lo que constituye ontológicamente al hombre es "una fuerza que trasciende del darse cuenta" y que a pesar de que el hombre no se de cuenta de ella, por virtud de esa fuerza se mantiene su esencia humana. Opino que esta es una definición vaga que no explica ni nos da entender nada nuevo ó relevante, ya que no nos explica en qué consiste esta fuerza y como obra para darnos la naturaleza humana.

1.3.9.6. Nicolás Hartmann. (1882-1950).

Este filósofo empieza por negar la existencia de Dios, pero no se queda ahí, sino asegura que el ser humano para ser responsable, para que su libertad y su vida tengan sentido debe evitar sostenerse en la existencia de Dios.

Para esta doctrina lo propiamente humano es el espíritu que constituye el principio que hace que el hombre sea hombre. Este principio trasciende a toda vida orgánica y encierra en sí mismo un principio divino.

El espíritu humano envuelve e implica un principio divino porque en cierta forma posee las características, propiedades o atributos de la divinidad. Dichos atributos son la facultad de previsión, de predeterminación (de la actividad de acuerdo a cierto fines), la libertad y el poder conocer los valores.

En mi opinión, Nicolás Hartmann no plantea un problema antropológico (definir la naturaleza humana) sino metafísico (comprobar la existencia de Dios), como este asunto metafísico no es objeto de estudio de la presente tesis no lo intentaré resolver en la misma, sin embargo, respecto a las características que este filósofo atribuye al ser humano comentaré, que si el hombre tiene facultad de previsión, de predeterminación, de conocer los valores y de ser libre es debido a su naturaleza racional, a su inteligencia y voluntad, atributos que por cierto varios filósofos respetables aseguran el hombre participa de Dios.

1.3.10. Nociones reduccionistas sobre el ser humano.

1.3.10.1. La tesis del *homo faber*.

Esta tesis antropológica sostiene que no existe diferencia esencial entre el ser humano y el animal, ya que el ser humano no tiene razón, e igual que los demás animales el espíritu humano se explica por sus instintos y sensaciones. Como podemos observar, esta teoría antropológica es reductiva, ya que explica la naturaleza humana remitiéndose a una parte de la misma, como lo son los instintos y la sensibilidad.

Según esta teoría, la inteligencia, la voluntad, los valores y el amor son simplemente epifenómenos, reflejos conscientes de "ciertos agentes que también actúan en el mundo animal infrahumano".

Los pensamientos no son más que la forma en que se comunican y se expresan los impulsos instintivos.¹⁹

En mi opinión, esta Antropología surge por querer utilizar el método científico para explicar integralmente la naturaleza humana, esto lo sostengo debido a que los que sustentan esta antropología han comprobado científicamente que el ser humano al igual que los demás animales tiene instintos, y debido a que a la inteligencia la consideran un fenómeno del instinto, que tiene su origen en la animalidad del ser humano.

1.3.10.2. El ser humano decadente.

Esta doctrina antropológica afirma que dentro de la esencia del ser humano se encuentra la decadencia. En su origen y su naturaleza el hombre es un ser decadente, un ser que tiende a su descomposición y destrucción porque lleva en su propio ser la enfermedad que deriva de su espíritu: "la megalomanía".

Esta tesis antropológica afirma que el ser humano es simplemente un simio fiero "un mono infantil con perturbaciones en la secreción interna".²⁰

Una vez más nos encontramos con una definición con espíritu cientificista que absolutiza un cierto aspecto del ser humano y le proporciona el carácter de definitorio de su naturaleza.

1.3.11. Noción moralista sobre el ser humano

En este siglo resurgió la doctrina de Kant que recalcó el papel de la moralidad para la comprensión, formación y creación de la cultura humana. Los pensadores neokantianos consideran que a través de la ética conocemos al ser humano ya que nos hace comprender su dimensión total, que es la solidaridad para la consecución de fines válidos.

Puede parecer que esta noción se identifica con la afirmación aristotélica de que el conocimiento de la naturaleza humana nos permite saber si un acto

¹⁹Cfr. *Ibidem*, págs. 133-134. El principal representante de esta tesis antropológica es M. Scheler.

humano es bueno o malo moralmente hablando, sin embargo es necesario precisar que los neokantianos no entienden la Ética de la misma forma que Aristóteles, ya que la entienden como imposición de deberes (deontológica) y no como el uso de la razón en materia práctica que entiende la bondad de un acto por adecuarse a un fin que perfecciona al ser humano.

1.3.12. Nociones existencialistas sobre el ser humano.

1.3.12.1. José Ortega y Gasset. (1883-1955).

Este filósofo sostiene que no podemos considerar al ser humano en términos absolutos sino que tenemos que entenderlo y comprenderlo desde su circunstancia, asegura que la identidad del ser humano se crea desde su circunstancia y esto lo hace a través de su famosísima máxima: "Yo soy yo y mi circunstancia."

Dado que inevitablemente el ser humano siempre estará bajo una circunstancia, ésta le proporciona una perspectiva desde la cual observa, conoce y entiende al mundo. Esta perspectiva le ofrece una explicación, una razón de la realidad que lo rodea, y como su circunstancia cambia, es dinámica, de igual forma la perspectiva y su razón del mundo se transforma.

En mi opinión, la circunstancia del ser humano nos explica mucho sobre su personalidad, su forma de pensar, su explicación de la realidad, su visión del mundo, sus costumbres, su cultura, su religión, etc., todas cuestiones accidentales al ser humano, sin embargo, no le es posible explicar la sustancia humana, lo que realmente es objeto de la Antropología Filosófica.

1.3.12.2. Sören A. Kierkegaard. (1813-1855).

Filósofo existencial alemán quien postula que el ser humano se realiza como tal cuando se enfrenta al absoluto, el hombre es lo que es por su capacidad

²⁰Cfr. *Ibidem*, págs. 135-136. El principal representante de esta tesis antropológica es Teodoro Lessing.

para preguntarse sobre el absoluto. Desde mi punto de vista Kierkegaard destaca una de las consecuencias más importantes de la racionalidad del ser humano. En efecto, el enfrentamiento al ser y al no ser absolutos deriva de la capacidad del ser humano de entender su existencia y también lo que implicaría el no ser o existir. Sin embargo su explicación no es integral ya que la hace tomando en cuenta sólo una capacidad del obrar del ser humano: el preguntarse por el absoluto.

1.3.12.3. Martin Heidegger. (1889-1976).

Para Heidegger el hombre es el ser que tiene conciencia de su existencia temporal, de la muerte, y por tanto del no ser, es decir, de la nada. Esta conciencia de que algún día no será, de que algún día volverá a la nada le hace sentir angustia, y le hace sentir la convicción de que el único sentido de la vida es su disfrute mientras es, mientras existe. El hombre es el ser que tiene angustia por ser consciente de que algún día no será y esta realidad le vuelve pragmático y utilitarista.

Como podemos observar, esta Antropología no puede fundamentar la virtud, pues ¿Que caso tendría la virtud si la vida se acaba cuando uno muere? Si el alma se acaba con el cuerpo ¿para qué tenemos que ser virtuosos?

Por tal motivo, esta doctrina únicamente le proporciona un sustento sólido al pragmatismo y al utilitarismo, ya que es la manera como el ser humano ahoga su angustia ante la realidad de la muerte.

1.3.12.4. Jean Paul Sartre. (1905-1980)

Para este pensador el ser humano es el ser que vive para sí, es el ser que subordina todo a la consecución de sus fines ya que, aun en forma egoísta se vale incluso de los demás para ello. Por esa razón el ser humano tiene ansia y deseos de poder, de dominio ya que quiere subordinar todo a sí mismo.²¹

²¹Cfr. *Ibidem*, págs. 141-142.

Pienso que Jean Paul Sartre absolutiza una tendencia corrupta del ser humano y le da el carácter de definitorio de su naturaleza, no todos los seres humanos han vivido y viven para sí, debido a su libertad el ser humano puede renunciar a sus fines y sacrificarse por otras personas.

1.3.13. Nociones realistas sobre el ser humano.

1. 3.13.1. Sócrates. (469-399)

Sócrates afirma que lo que define y especifica a la naturaleza humana es su capacidad de entender y saber, capacidad que lo distingue de cualquier otro ser del universo, y por la cual llega a denominar a la especie humana: homo sapiens.

En mi opinión Sócrates realiza un gran avance en la comprensión de la esencia humana, ya que la define a partir de operaciones propias que realiza, sin embargo su concepción es parcial, ya que se concentra sólo en una operación propia del ser humano: pensar, y no sólo el pensar es propio del ser humano sino también el querer. Si no tomamos en cuenta esta otra operación propia del ser humano no podremos comprender la libertad humana, ya que ésta se compone esencialmente de estas dos operaciones (pensamiento y voluntad).

1. 3.13.2. Aristóteles. (384-322).

Debido a que esta tesis se basa en la Antropología Filosófica de Aristóteles, esta misma será tratada en el Capítulo siguiente con mucho mayor detalle. Aristóteles, junto a Santo Tomás de Aquino, es el filósofo que define con mayor claridad la relación entre la Antropología Filosófica y la Axiología y Teleología Jurídicas. El conocimiento de dicha relación es precisamente la hipótesis a comprobar de la presente tesis.

1. 3.13.3. Santo Tomás de Aquino. (1225-1274).

Debido a la importancia de sus aportaciones a la Antropología Filosófica de Santo Tomás de Aquino, su estudio será hecho en el Capítulo siguiente, ya que perfecciona la Antropología de Aristóteles.

En síntesis, las reflexiones finales del primer capítulo son las siguientes:

1. La Antropología Filosófica es la ciencia que estudia y analiza desde una perspectiva ontológica/metafísica la esencia y naturaleza humanas.
2. La explicación de la naturaleza humana ha sido muy variada a través de la historia, y las posturas que la explican comprenden desde el materialismo (v.gr. J.O. de la Mettrie) hasta el espiritualismo (v.gr. Descartes). Desde mi punto de vista muy pocos filósofos han conocido con claridad y corrección la esencia humana, la mayoría de las tesis han sido reductivas, parciales y fragmentarias, ya que consideran determinado aspecto del ser humano como la esencia completa del mismo.
3. El error de las nociones materialistas sobre el ser humano consiste en negar la existencia de cualquier otra realidad fuera de la materia. Para los filósofos que sustentan estas tesis materialistas de la naturaleza humana los conceptos de alma, inteligencia y voluntad son meras imaginaciones y opiniones que no se fundamentan en lo único verdaderamente real y existente: la materia.
4. Por otra parte, el error de las nociones espiritualistas sobre el ser humano consiste en negar que el cuerpo humano constituye elemento esencial de la naturaleza humana, las consideraciones abarcan desde que éste es una prisión del alma hasta que es un recipiente de la misma, e incluso alguno (Descartes) llega a afirmar que el cuerpo no tiene relación alguna con el alma, salvo que constituye simplemente su alojamiento.
5. El error de las nociones historicistas sobre el ser humano consiste en sólo tomar en cuenta un aspecto para definir al ser humano (la temporalidad) y en pensar que sólo es el tiempo lo que forma al hombre considerando incluso que a

través del mismo la naturaleza del ser humano cambia. Es importante acotar que el ser humano sí cambia a través del tiempo, sin embargo el cambio no llega a ser tal que transforme su forma de ser y de obrar, simplemente cambia en cuanto a las disposiciones en la materia (salud, reflejos, etc.) como en las disposiciones en la forma (virtudes y vicios).

6. El error de las nociones sociologistas sobre el ser humano consiste en absolutizar a la sociedad en la formación del mismo de tal forma que incluso llega a determinar su forma de ser. Si bien la sociedad ayuda al ser humano en su perfeccionamiento como tal, a través de la educación, el Derecho, la Religión, etc., su influencia no llega a ser tal que transforme la naturaleza humana.

7. Las nociones voluntaristas sobre el ser humano se equivocan en considerar que al ser humano sólo lo define su voluntad (apetito intelectual), sin considerar a la inteligencia, a la corporeidad, a la sensibilidad, etc., como aspectos que integran y también definen a la naturaleza humana.

8. El error de las nociones renacentistas del ser humano y que denomino antropocentristas, por considerar al hombre el centro del Universo, estriba en que son parciales y su perspectiva no es la adecuada, ya que a pesar de que las ciencias positivas nos den a conocer que el hombre es un ser ordenado y organizado, es decir un microcosmos, esto no es suficiente para otorgar una definición integral del ser humano, por otra parte, tampoco es suficiente explicar que el hombre es el ser que desarrolla la técnica, porque a pesar de que sustente que la razón es la causa del desarrollo tecnológico, científico, cultural, económico, etc., define al hombre a partir de una de sus consecuencias y no en sí mismo.

9. Las nociones científicas sobre el ser humano se basan exclusivamente en las aportaciones del conocimiento experimental, positivo, fenomenológico para definirlo, sin embargo, como ya lo mencioné previamente en este mismo capítulo, la perspectiva de la Antropología Filosófica no puede ser positiva ó experimental, ya que el objeto de esta no son los datos tangibles existentes sobre el ser humano, sino la comprensión de aquello que hace que sea lo que es y no otra cosa (esencia).

10. Desde mi posición, la noción cultural del ser humano que estudié en este primer capítulo es parcial, ya que si bien es cierto que los símbolos que crea el ser humano nos permiten entender como opera su racionalidad, estudiar al ser humano sólo a partir de esta perspectiva, es decir, a partir de ser simbólico, no nos lleva a comprender integralmente la esencia humana.

11. Las nociones sobre el ser humano que pretenden no ver la diferencia ontológica (del ser) entre el ser humano y los demás animales, es decir, las nociones reduccionistas, son consecuencia del espíritu positivista, es decir, del espíritu que no admite la existencia de realidades intangibles (metafísicas), como la inteligencia y la voluntad y que constituyen la diferencia cualitativa ente el ser humano y los demás animales. Estas nociones se explican porque los filósofos que las formulan no observan mucha diferencia en las leyes que regulan el cuerpo del hombre y del animal, en sus características anatómicas y fisiológicas.

12. En apariencia la noción moralista, neokantiana del ser humano sería correcta, sin embargo es necesario precisar que los neokantianos entienden la Etica como imposición de deberes (deontológica) y no como consecuencia de la racionalidad del hombre, la cual permite al ser humano conocer la razón de fin ó bondad de los seres y de sus propios actos.

13. Las nociones existencialistas sobre el ser humano no están ordenadas para definir la esencia del ser humano sino para profundizar en la existencia del mismo y en todo lo que ésta lleva consigo (angustia, enfrentamiento al absoluto, deseo de ordenar todo para sí, etc.).

14. Las nociones realistas sobre el ser humano, es decir, las nociones de aquéllos que consideraron a la realidad como medida de todas las cosas (Sócrates, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino) son en mi criterio las verdaderas. La razón es que los principios (materia y forma, potencia y acto) y la perspectiva (ontológica) que utilizaron son los adecuados para entender al ser del hombre.

CAPÍTULO SEGUNDO.

LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE ARISTÓTELES Y SU ESTUDIO DE LOS FINES Y VALORES DEL DERECHO.

2.1. Noción de ser humano de acuerdo con Aristóteles. 2.2. Los elementos que conforman la naturaleza humana de acuerdo con Aristóteles. 2.2.1. Alma Vegetal. 2.2.2. Alma Animal. 2.2.3. Alma Racional. 2.2.3.1. Teoría de la inteligencia. 2.2.3.2. Teoría del conocimiento de Aristóteles. 2.2.3.3. Teoría de la voluntad. 2.2.3.4. Teoría de la inmortalidad del alma racional. 2.3. El fin del ser humano de acuerdo con Aristóteles. 2.4. El fin del Derecho de acuerdo con Aristóteles. 2.5. Conformación del Derecho de acuerdo a la Naturaleza Humana según Aristóteles. 2.6. La Axiología Jurídica. 2.6.1. Definición de Axiología. 2.6.2. Definición de Axiología Jurídica. 2.6.3. Relación entre la Antropología Filosófica y la Axiología Jurídica. 2.7. La Teleología Jurídica. 2.7.1. Definición de Teleología. 2.7.2. Definición de Teleología Jurídica. 2.7.3. Relación entre la Antropología Filosófica y la Teleología Jurídica.

2.1. Noción de ser humano de acuerdo con Aristóteles.

Para Aristóteles el ser humano es una sustancia compuesta –como todas las demás sustancias del Universo- tanto de materia como de forma.²² La materia –metafísicamente- es la potencia, lo que puede llegar a ser algo si la forma lo determina y especifica. La forma de un ser es aquello que hace que un ser sea lo que es, es decir la esencia que constituye al ser de determinada especie.²³

El cuerpo del ser humano es la materia de la sustancia humana, ya que éste no es el ser humano sin el alma. El cuerpo humano es la potencia de ser humano, esto significa que es la capacidad y posibilidad de ser humano si recibe la forma, el alma ó esencia humana.

El alma es la forma de la sustancia humana porque sin ella el cuerpo humano no podría llegar a ser un ser humano. Si al cuerpo humano se le suprime, separa, priva o quita el alma, ya no hay ser humano.²⁴

²² Cfr. Aristóteles, *Los Tres Tratados de la Ética, I. Moral a Nicómaco, II. La Gran Moral, III. Moral a Eudemo, El Tratado del Alma*, Buenos Aires, Argentina, Editorial El Ateneo, 1950, pag. 740.

²³ Cfr. *Ibidem*, pág. 743.

²⁴ Cfr. *Idem*.

El alma está unida al cuerpo y forma una sola sustancia con él: el ser humano, por eso Aristóteles afirma que la unión entre el cuerpo y alma humana es sustancial.

2.2. Los elementos que conforman la naturaleza humana de acuerdo a Aristóteles.

La tesis de Aristóteles es que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma en el cual el cuerpo desempeña la función de materia y el alma de forma del ser humano.

2.2.1. Alma Vegetal.

Es la parte del alma humana que dota al cuerpo de las facultades más elementales y esenciales para la vida, como la respiración y la nutrición que a su vez constituyen los principios para el crecimiento y conservación del cuerpo humano.²⁵

El alma vegetal es la parte del alma humana que proporciona una vida elemental y sencilla, como la que tienen los vegetales, ya que simplemente le permite al cuerpo realizar funciones vitales, como son la respiración y la nutrición.

2.2.2. Alma Animal

Existe otra parte del alma humana que faculta al cuerpo de sensibilidad, proporcionándole así un tipo de vida superior al que le da el alma vegetal: la vida animal.²⁶ La sensibilidad es una facultad por la cual el ser vivo experimenta movimientos y alteraciones por objetos externos. A este experimentar movimientos y alteraciones por objetos externos Aristóteles le denomina recibir las formas sensibles de los cuerpos.

²⁵ Cfr. Araya Vega, Eval, *Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, Costa Rica, Tomo XXXV, Núm 86, 1997, págs. 253-261.

²⁶ Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 22, pág. 768.

Aristóteles afirma que el “principio que siente en el alma (la sensibilidad) es en potencia los objetos mismos”²⁷ y en otro pasaje afirma que “la sensación es la cosa sensible”²⁸, con lo cual asevera que con la sensibilidad el ser vivo conoce cuando recibe las formas de las cosas sensibles. También la sensibilidad proporciona el conocimiento de la bondad o maldad del ser externo al ser vivo, de acuerdo al placer o dolor que le proporcione dicho objeto externo.

Para Aristóteles, los sentidos del tacto y del gusto son los sentidos necesarios para la vida del animal, pues de estos depende su conservación, alimentación, desarrollo y reproducción.

Los demás sentidos (la vista, el oído y el olfato) de alguna manera son derivaciones del sentido del tacto, ya que se excitan por estímulos o manifestaciones de objetos exteriores. Estos sentidos no son indispensables para la conservación, alimentación, desarrollo y reproducción del ser vivo sino mas bien útiles, porque ayudan a apreciar y a juzgar mejor el placer o dolor que pueda proporcionar determinado objeto.²⁹

El animal no sólo tiene sentidos externos sino también internos: los cuales son: memoria, imaginación y sentido común.

La función del sentido común de acuerdo a Aristóteles es posibilitarnos reconocer las diferencias entre las diversas sensaciones que padecemos y también entre los diversos objetos que sentimos.³⁰ Este reconocer las diferencias entre las diversas sensaciones significa que el sentido común nos faculta para advertirnos que sentimos un determinado objeto, asociando las sensaciones de la vista, el oído o cualquier otro sentido externo.

²⁷ Cfr. *Ibidem*, pág. 869.

²⁸ Cfr. *Idem*.

²⁹ Cfr. *Ibidem*, págs. 886-887. Aristóteles sostiene esta posición en los siguientes términos: “..., es preciso que el cuerpo del animal tenga el sentido del tacto para que el animal pueda conservarse. En efecto, todos los demás sentidos, el olor, la vista, el oído, sienten por intermedios diferentes de ellos; pero cuando el ser toca, si no tiene sensibilidad, no podrá evitar ciertas cosas, ni tomar otras; y en tales condiciones es imposible que el animal pueda conservarse. He aquí también por qué el gusto es una especie de tacto; es el sentido de la nutrición, y el alimento es cierta cosa que puede ser tocada. Por lo contrario, el sonido, el color, el olor no alimentan, y no causan en el animal ni crecimiento ni decrecimiento. Pero es necesario que el gusto sea una especie de tacto, porque es el sentido de lo que puede tocarse y puede alimentar. Estos son, pues, los sentidos necesarios al animal; siendo evidente que no puede haber animal sin tacto. Los demás sentidos son tan sólo útiles al animal;...”

³⁰ Cfr. *Ibidem*, pág. 822.

La imaginación es la facultad de representar interiormente objetos que pueden estar presentes o no para los sentidos externos del sujeto. Esto significa que la imaginación es una facultad del animal que funciona independientemente e incluso a pesar de los sentidos externos. Por eso Aristóteles afirma que las representaciones de la imaginación son falsas en su mayor parte debido a que el ser humano muchas veces la utiliza desfasándola de sus sensaciones.

En el proceso de conocimiento, la imaginación desempeña una función muy importante ya que la inteligencia no puede abstraer las formas de los seres externos sin tener presente las imágenes de los mismos. Aristóteles afirma que el ser humano piensa las cosas utilizando las imágenes de las mismas. El ser humano representa interiormente la imagen del objeto que percibió a través de sus sentidos para poder abstraer su esencia.

2.2.3. Alma racional.

2.2.3.1. Teoría de la inteligencia.

Para Aristóteles existen en la inteligencia dos partes que corresponden a la materia y a la forma de la misma. A la materia de la inteligencia la denomina inteligencia pasiva y a la forma de la misma la nombra inteligencia activa.³¹ La inteligencia pasiva es la inteligencia en potencia, que puede llegar a ser en acto el ser exterior debido a que la forma o esencia de dicho ser la puede abstraer la inteligencia,³² esto significa que una vez que la inteligencia pasa de la potencia al acto al abstraer la forma ó esencia de un ser, es como si la misma tuviera a dicho ser dentro de sí o se convirtiera en el mismo, porque la esencia del ser en cuestión se encontraría en la inteligencia. La forma de la inteligencia es la inteligencia activa o la inteligencia en acto, ya que la inteligencia propiamente existe o es en cuanto abstrae o intelige las formas de los seres.

Aristóteles compara la inteligencia activa a la luz, ya que al actuar la luz, "convierte los colores, que no existen mas que en potencia, en colores en

³¹ Cfr. *Ibidem*, págs.. 854-856.

realidad".³³ Así, la inteligencia activa al convertir en acto la inteligencia pasiva, como la luz convierte lo que era mera posibilidad en realidad, por medio del entendimiento de las formas. La forma del ser se encuentra tanto en el mismo ser como en la inteligencia del que lo piensa.³⁴

2.2.3.2. Teoría del conocimiento de Aristóteles.

De acuerdo a Aristóteles el ser humano no puede conocer y ni siquiera puede tener una idea en su mente si primero no percibe a los objetos a través de los sentidos. Esto se debe a que la inteligencia humana no puede captar las formas de los seres si antes no ha percibido a los mismos por los sentidos.

Como ya quedó establecido con anterioridad, la inteligencia humana piensa los seres en las imágenes de los mismos, y dichas imágenes se forman a partir de las percepciones (sensaciones) de los sentidos externos.

Por ejemplo: ¿Cómo podrá el ser humano entender el concepto de dureza si no tiene una imagen de la misma? En este caso es evidente que no es necesario que el ser humano sienta algo duro para que su inteligencia capte la esencia de la dureza o para que se forme una idea o concepto de la misma, basta con que se forme la imagen de la dureza para que su inteligencia pueda abstraer la esencia de la misma.

Aparte de la sensibilidad y de la imaginación, para conocer el ser humano utiliza también ciertos principios de la razón especulativa que capta inmediatamente y que son evidentes, como por ejemplo el principio de no contradicción y el cual significa que una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto.³⁵

³² Cfr. *Ibidem*, pág. 862.

³³ *Ibidem*, pág. 855.

³⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 847.

³⁵ Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, *Suma Teológica, Tratado de los Hábitos y las Virtudes, Tratado de los Vicios y de los Pecados, Tomo V*, Madrid, La Editorial Católica, 1954, pág. 211.

2.2.3.3. Teoría de la voluntad.

Aristóteles consideró a la voluntad como el apetito racional, en primer lugar porque es una facultad que deriva de la naturaleza racional del ser humano y en segundo lugar porque causa el movimiento del ser humano hacia aquellos actos u objetos que quiere por su razón de bondad (esto en relación con su esencia de apetito).

La voluntad nos proporciona la facultad de querer un ser que tenga razón de fin porque perfeccione al ser humano. De ahí se deriva que sea un apetito racional ya que es consecuencia de la razón práctica que conoce la bondad de los seres y de los actos de acuerdo a su fin.³⁶ La cosa o acto que quiere la voluntad es el principio y el fin de la inteligencia práctica. Cuanto más razón de fin tenga un ser tanto más constituye el principio de la voluntad.

Afirmar que una cosa tiene razón de fin para el hombre significa que su posesión o goce perfecciona la naturaleza humana. Por eso la moralidad de los actos humanos se fundamenta en el fin de los mismos. La voluntad es recta si los seres y actos que quiere están de acuerdo con los fines propios del ser humano.

2.2.3.4. Teoría de la inmortalidad del alma racional.

A pesar de que Aristóteles considera que el ser humano es una unión sustancial de cuerpo y alma, afirma también que el alma racional es una sustancia subsistente en sí con independencia del cuerpo, aunque no constituye una sustancia completa.³⁷

Esta afirmación constituye el fundamento de su teoría de la inmortalidad del alma. En efecto, si el alma humana es subsistente en sí misma, entonces no perece con el cuerpo humano. La forma como Aristóteles demuestra que el alma no perece, se corrompe o desaparece con el cuerpo es a través de la

³⁶ Cfr. *Ibidem*, pág. 68

³⁷ Cfr. Fallas López, Luis, *La corrupción ontológica del hombre en Santo Tomás de Aquino*, Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica, año XXXV, núm. 86, 1997, pág. 239.

demostración de la inderivabilidad de la inteligencia y la voluntad del cuerpo humano.

La inteligencia y la voluntad son facultades cuya existencia no es consecuencia del cuerpo humano.

Pero existen ciertas facultades del alma que dependen del cuerpo, es decir, que sólo pueden existir si el alma está unida al cuerpo, por ejemplo: la facultad de nutrición, de sentir, de apetecer.

Sin embargo, las facultades superiores del ser humano no necesitan del cuerpo para poder subsistir ya que no derivan de la corporeidad o materialidad humana. ¿Acaso la inteligencia (la facultad de abstraer las formas de los seres) es obra o surge de las neuronas del cerebro? La respuesta es no.

La inteligencia no surge del cerebro, no es el cerebro el que piensa, sino el alma que se sirve de la integralidad y funcionalidad del mismo para poder pensar.

Aristóteles también demuestra la inmaterialidad y espiritualidad del alma humana a través del poder de reflexión de la inteligencia y voluntad.

El hecho de que el hombre pueda saber lo que sabe o pueda querer, demuestra que tiene un alma espiritual independiente de la materia, puesto que a la materia y al cuerpo les es imposible reflexionar sobre sí, le es imposible ejercer sobre sí un dominio o autocontrol para determinarse libremente.³⁸

En cambio el alma humana sí puede reflexionar sobre sí, puede ejercer un autodomínio porque es un espíritu dueño de sí mismo por virtud de su inteligencia y voluntad.

Aristóteles define a la muerte como la separación del cuerpo y del alma. Por causa de esta separación el cuerpo se corrompe y se descompone en las partes y elementos que lo componen.³⁹ Como el alma es simple no se descompone en partes y elementos, es decir no se corrompe.⁴⁰

³⁸ Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 22, pág. 847. Aristóteles argumenta: "He aquí por qué es también racional creer que la inteligencia no se mezcla con el cuerpo; porque tomaría entonces una cualidad; se haría fría o caliente, o bien tendría algún órgano como lo tiene la sensibilidad. Pero no tiene nada semejante, y ha habido razón para decir que el alma no es más que el lugar de las formas; (...) Esto consiste en que la sensibilidad no puede ponerse en ejercicio sin el cuerpo, mientras que la inteligencia está separada de él."

³⁹ Cfr. Fallas López, Luis, *op. cit. supra*, nota 37, págs. 240-241. Este autor señala: Bajo estas consideraciones la muerte acontece gracias a un deterioro corporal en el que el alma no puede hacer mayor cosa. El impulso vital que origina el compuesto sigue presente, pero el cuerpo ya no responde del mismo

Aristóteles aseguró que a pesar de que el alma humana es una sustancia que puede subsistir sin el cuerpo humano, no es una sustancia completa. Esto se debe a que el alma está esencialmente ordenada para dar vida al cuerpo humano y no para existir en sí misma, lo que significa que necesita del cuerpo para que la inteligencia y voluntad operen. Aunque la inteligencia y la voluntad subsisten independientemente del cuerpo, necesitan de este para poder ejercer sus actos propios.⁴¹

La inteligencia piensa las cosas en las imágenes de los objetos externos que se forman en el alma humana por virtud de la sensibilidad que dota el alma al cuerpo humano. La inteligencia humana no puede abstraer las formas de los seres ni conocer su esencia si no es a través de la sensibilidad y posteriormente la imaginación. En consecuencia si la inteligencia no puede conocer los seres sin la ayuda del cuerpo que le permite acceder a ellos a través de la sensibilidad y la imaginación, tampoco podrá quererlos.

2.3. El fin del ser humano de acuerdo con Aristóteles.

Una vez que ya analizamos en términos generales la naturaleza humana según Aristóteles, explicaré en forma sintética cual es el fin que el filósofo asegura tiene el ser humano de acuerdo a su naturaleza. Como quedó explicado en el inciso anterior, el ser humano es unión sustancial de cuerpo y alma. Es un ser dotado de sensibilidad, tiene apetitos y por tanto pasiones y, finalmente posee inteligencia y voluntad.

De acuerdo a esta Antropología aristotélica el ser humano alcanza su fin si se deja gobernar por su razón y no por sus pasiones, ya que la razón entiende el

modo; paso a paso habrá de degenerar hasta el punto ignoto en que cesa la vida y el alma se retira. La cesación radical de la vida acontece por esa separación que exige la negativa corporal al hábito de vida anímico: el compuesto cesa, un cadáver y una sustancia incorrupta surgen de la división.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pág. 241. El autor explica: ... “el hombre tomista comporta un alma y un cuerpo perfectamente coordinados, tanto que el compuesto es más perfecto que sus partes; pero su alma es simple, es espiritual y, por ende, incorruptible e inmortal”.

⁴¹ Cfr. Aristóteles, *op.cit., supra*, nota 22, pág. 754. Para explicar esta realidad, Aristóteles afirma en esta página: la realidad perfecta, la entelequia de cada cosa, sólo se produce naturalmente en aquello que existe en potencia, y en la materia que es propia para recibirla. Por consiguiente, es claro que no hay realidad perfecta, entelequia y razón, sino para aquello que tiene la potencia de hacerse o llegar a ser de tal o cual manera.

grado de bondad de cada uno de los seres que conoce, de acuerdo a si la posesión de los mismos perfecciona nuestra naturaleza.⁴²

Además, lo anterior está de acuerdo con su Metafísica, ya que si el fin de cualquier ser es su perfección y esa perfección implica también perfección en el obrar, que en el caso del ser humano es racional, su perfección consistirá precisamente en someter su conducta a la recta razón y obrar de acuerdo a lo que la razón le dicta como correcto o bueno, sin estar ofuscado ni perturbado por los movimientos de los apetitos sensibles (pasiones).

Los apetitos sensibles deben gobernarse por la razón para que sus movimientos (pasiones) no desvien al ser humano del bien que la razón entiende como fin último. Así de esta manera podemos concluir que la felicidad del ser humano no se conseguirá sino a través de la actividad dirigida por la razón.

Así, con fundamento en su Antropología Filosófica Aristóteles afirma que el fin último del ser humano es la felicidad, y que esta no se encuentra ni en los bienes materiales, ni en los honores, ni placeres, sino en la actividad humana dirigida rectamente por la razón.⁴³ Los bienes materiales, los honores, los placeres y la fama son bienes sensibles a los cuales el apetito se siente inclinado para gozar de ellos, sin embargo la razón no les da "razón de fin último".

2.4. El fin del Derecho de acuerdo con Aristóteles.

De acuerdo con Aristóteles, el fin último del ser humano no cambia si vive en sociedad o si vive sólo. El fin de la sociedad es lograr la felicidad de todos los

⁴² Cfr. Aquino, Sto. Tomás, *Tratado de la Ley, Tratado de la Justicia, Opúsculo sobre el gobierno de los Principes*, México, Ed. Porrúa, 1985, pág. 3. En este asunto, comentando la doctrina de Aristóteles, Santo Tomás expresa: "... la regla y medida de los actos humanos es la razón, que es el primer principio de los actos humanos (...). Pues es propio de la razón ordenar a un fin, y esto, según el filósofo en su Ética, libro 7, cap. 8, es el primer principio de los actos." Y estudiando directamente la fuente citada encontramos que: "tratándose de la acción, el principio que hace obrar es el objeto final a que se aspira (...). No es el razonamiento el que en este último caso nos enseña los principios. (...); sino que la virtud, sea que la naturaleza nos la haya dado, sea que la hayamos adquirido mediante el hábito, es la que nos enseña a juzgar bien del principio de nuestros actos." Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 22, pág. 280.

⁴³ Cfr. Aristóteles, *Política*, México, UNAM, 1963, pág. 201. Aristóteles se expresa: "la vida feliz, ya consista para los hombres en el placer o en la virtud o en una y otra cosa, es más bien privilegio de aquellos dotados en grado sobresaliente de carácter e inteligencia, aunque estén moderadamente provistos de bienes exteriores, y no de aquellos que tienen de los otros bienes más de lo necesario, pero son deficientes en los primeros."

miembros que la componen, es decir, se identifica con el fin de cada uno de sus miembros: la felicidad.⁴⁴

Para lograr la felicidad en sociedad los seres humanos necesitan sujetar su conducta a una razón que los regule convenientemente para la obtención del fin último.

En la sociedad el ser humano debe someter su conducta a la razón que pretenda tanto el bien de él como el bien común de la sociedad a la que pertenece. Y esa razón es el Derecho. El Derecho deriva de la inteligencia práctica del ser humano, ya que no es más que la misma razón que ordena en vista de un fin que en este caso es el bien de todos los miembros de la sociedad, es decir, el bien común de la sociedad.

Es por eso que para llegar a descubrir el fin del Derecho es necesario estudiar con anterioridad la naturaleza humana, de lo contrario es imposible descubrir ese fin.

2.5. Conformidad del Derecho con la Naturaleza Humana, de acuerdo con Aristóteles.

Aristóteles sostiene que el primer y más importante conocimiento que el legislador debe poseer para poder promulgar leyes que efectivamente logren el bien común y la felicidad de la sociedad, es el de la naturaleza humana.⁴⁵

Más que conocimientos técnicos de Economía e incluso de Derecho (como la Técnica Legislativa, Teoría del Derecho, etc.), el legislador debe conocer la naturaleza humana para poder dirigirla a su fin, que es el de la actividad de acuerdo a la razón.

⁴⁴ Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, op.cit. supra, nota 42, pág. 280. Santo Tomás expresa: "Pero como el hombre vive según la virtud para conseguir otro fin, que es la felicidad eterna, es necesario que tal fin sea también el de la sociedad, como lo es de cada individuo. Luego el último fin de la sociedad no es vivir juntos conforme a la virtud, sino viviendo juntos conforme a la virtud lograr la felicidad definitiva."

⁴⁵ Cfr. Aristóteles, op. cit. supra, nota 22, pág. 84. Aristóteles se expresa en los siguientes términos: La virtud parece ser, antes que nada, el objeto de los trabajos del verdadero político, puesto que lo que éste quiere hacer es hacer a los ciudadanos virtuosos y obedientes a las leyes. (...) Una consecuencia evidente de esto es, que el hombre de Estado, el político debe conocer, hasta cierto punto las cosas del alma; a la manera que el médico que, por ejemplo, tiene que curar los ojos, debe conocer igualmente la organización del cuerpo entero. El

El fin del legislador es posibilitar que todos los miembros de la sociedad puedan alcanzar su fin último a través de las leyes que expide, y como el ser humano alcanza la felicidad a través de la virtud, que es el hábito de conducirse racionalmente, las leyes que promulgue el legislador deben fomentar, alentar y posibilitar la práctica de la virtud.⁴⁶

En nuestra época, los gobiernos de los Estados no deben solamente buscar el bienestar material de las sociedades que dirigen, pues ello no constituye la forma como el ser humano logra su felicidad, sino que al contrario genera que el ser humano se conduzca por una pasión (la pasión de la avaricia) y no por la recta razón.

Si el fin del legislador es que la sociedad tenga abundancia de bienes materiales, no debe extrañarle que esta pretensión tenga efectos negativos en comportamientos antisociales y destructivos para la sociedad como narcotráfico, trata de blancas, alcoholismo, pornografía, consumismo, fraudes, competencia desleal, etc., que son vicios que se originan por el afán de ganancia.

Por otra parte, si los sistemas políticos y jurídicos no están de acuerdo con la naturaleza humana, como en el caso del comunismo, se desmoronan y tarde o temprano, no pueden mantenerse porque aun inconscientemente el ser humano no los soporta por no adecuarse a su naturaleza y a su fin.

Existen principios del comunismo que no se adecuan a la naturaleza del ser humano, por ejemplo: el principio de la propiedad en común, el principio de no autoridad, el principio de la igualdad absoluta de los seres humanos, etc.

1. El principio de la propiedad en común. La propiedad en común es generadora de conflictos debido a que por naturaleza el ser humano trata de disponer las cosas para sí, con independencia de los demás, para asegurarse y proveerse de una vida más segura. El ser humano por naturaleza trata de conservar, mejorar e incluso incrementar lo que

hombre de Estado debe tanto más imponerse en este estudio, cuanto la política es una ciencia más elevada y mucho más útil que la medicina.

⁴⁶ Cfr. Aristóteles, *op.cit. supra*, nota 43, pág. 202. Aristóteles piensa así: De momento basta con dejar establecido que la vida mejor, así la particular del individuo como la vida pública en las ciudades, es la vida virtuosa, pero con una virtud dotada de suficientes recursos para participar en las acciones virtuosas.

es suyo, y al contrario lo que es común se descuida ya que en realidad no le pertenece a nadie.

2. El principio de no autoridad. La institución del gobierno es natural a los seres humanos, ya que éstos siempre necesitan de alguien que los guíe con la razón hacia el fin común de su sociedad.
3. El principio de igualdad absoluta de los seres humanos. Los seres humanos son iguales en dignidad y en sus derechos humanos, es decir, en los derechos fundamentales que derivan de su naturaleza humana, sin embargo, los seres humanos no son iguales absolutamente, ya que no todos los seres humanos tienen las mismas capacidades, las mismas facultades y las mismas cualidades. La diversidad de capacidades, facultades y cualidades es la que fundamenta la diversidad de empleos, los cuales contribuyen en forma diferente al Bien Común de la sociedad, y si contribuyen en forma diferente al Bien Común su trato debe ser diferente, tal y como lo menciona la siguiente máxima de la justicia: trata igual a los iguales y desigual a los desiguales.

2.6. La Axiología Jurídica.

2.6.1. Definición de Axiología.

La Axiología es la rama filosófica que se encarga de estudiar la esencia, principios y causas de los valores así como sus diversas clases y su jerarquización, en una palabra trata de definir al valor, establecer sus tipos y jerarquizarlos.

También constituye objeto propio de estudio de esta rama filosófica la razón de la jerarquización de los valores, es decir, la razón del diferente grado de estimación que debe tenerse a los valores.

2.6.2. Definición de Axiología Jurídica.

La Axiología Jurídica es la rama de la Filosofía del Derecho que se encarga de estudiar los valores que el Derecho debe perseguir con su positivación y aplicación, así como la jerarquización de esos mismos valores. Constituye su objeto de estudio los bienes (ya que los valores son bienes) que el Derecho debe pretender.

2.6.3. Relación entre la Antropología Filosófica y la Axiología Jurídica.

Desde un criterio aristotélico la razón de la relación entre la Antropología Filosófica y la Axiología Jurídica es la siguiente: los valores que el Derecho debe pretender se jerarquizan de acuerdo al grado de perfección que permiten al ser humano. Cuánto mas contribuya un valor a la perfección del ser humano mas debe ser pretendido por el Derecho. La Antropología Filosófica fundamenta y nos proporciona el criterio correcto para entender los valores del Derecho y su jerarquización.

2.7. La Teleología Jurídica.

2.7.1. Definición de Teleología.

La Teleología es el estudio y la teoría de los fines entendidos como causas tanto en el ámbito especulativo como en el práctico, en este sentido se puede afirmar que la Teleología estudia tanto las causas finales de los seres como de los actos humanos.

2.7.2. Definición de Teleología Jurídica.

La Teleología Jurídica es el estudio y la teoría de los fines del Derecho considerados como causas de su creación, esta rama de la Filosofía del Derecho estudia la razón del fin del Derecho, es decir, trata de fundamentar el motivo por el cual el Derecho es creado.

2.7.3. Relación entre la Antropología Filosófica y la Teleología Jurídica.

La razón de la relación entre la Antropología Filosófica y la Teleología Jurídica está en que los fines del Derecho considerados como causas de su creación tienen un fundamento antropológico: la perfección, la felicidad y la virtud humanas. Si el Derecho pretende el orden, la seguridad, la salud, la paz, la riqueza, la justicia, la educación, etc., de los seres humanos que conforman la comunidad política, lo hace en la medida que estos bienes permiten la perfección de los mismos, es decir, la Teleología del Derecho se fundamenta en la Naturaleza Humana.

Resumiendo lo tratado en este capítulo, terminaré con las siguientes reflexiones:

1. De acuerdo con el estudio antropológico-filosófico de Aristóteles, el ser humano es una unión sustancial de cuerpo y alma, es decir, una unión en la que el cuerpo y el alma forman una sola sustancia: el ser humano.

Como toda sustancia que es formada por materia y forma, también el ser humano tiene su materia (el cuerpo humano) y su propia forma (que es el alma) que lo convierten en la sustancia humana.

2. El alma humana solamente puede unirse al cuerpo humano para formar el ser humano, ya que el cuerpo humano es la única potencia de ser humano, es decir es la única entelequia que puede recibir la forma humana.

3. El alma humana se divide para su estudio en tres partes: alma vegetativa, alma animal y alma racional, de acuerdo a las facultades que proporciona al ser humano.

El alma vegetativa realiza las funciones vitales como la respiración, la nutrición y proporciona el crecimiento corpóreo del ser humano.

El alma animal dota al cuerpo de sensibilidad y como consecuencia de esta sensibilidad también lo dota de apetito que no es más que el deseo de obtener bienes sensibles o de huir del dolor. El movimiento es consecuencia del apetito que inclina al ser humano hacia los bienes sensibles y motiva al necesario desplazamiento para su obtención.

Otra facultad que deriva del alma animal del ser humano es la imaginación, que consiste en la representación interior de las sensaciones reales o ficticias de objetos reales o ficticios.

Las facultades superiores del alma del ser humano son la inteligencia y la voluntad. La inteligencia se define como la forma de las formas, es decir, como la facultad de abstracción de las formas o esencias de los seres. La voluntad es el apetito intelectual, es decir, es la facultad que mueve al ser humano hacia un fin que la inteligencia conoce junto con su razón de bien.

4. De acuerdo a Aristóteles el fin de todo ser es su perfección, este principio es igualmente válido para el ser humano. El ser humano se perfecciona a través de buenos hábitos o virtudes, que no son otra cosa que las disposiciones para obrar conforme a la naturaleza racional.

5. El Derecho es producto de la inteligencia práctica del ser humano, es decir de aquella parte de la inteligencia por la que el ser humano ordena, planea y se propone fines. El fin del Derecho es crear las condiciones necesarias para el desarrollo y perfección humana y al mismo tiempo mandar practicar las virtudes necesarias para las relaciones sociales. De esta forma, se puede afirmar que la felicidad del ser humano es el fin del Derecho, ya que el crear las condiciones necesarias para el desarrollo humano y el mandar practicar las virtudes necesarias para las relaciones sociales contribuye y se orienta a la felicidad humana.

CAPÍTULO TERCERO

LA VIRTUD COMO FIN DEL DERECHO DE ACUERDO CON ARISTÓTELES.

3.1. La virtud y la felicidad del ser humano como fin del Derecho. 3.2. El principio y el fin del Derecho de acuerdo al Iuspositivismo. 3.3. El Bien Común y la Virtud. 3.4. El bien del ser humano como principio y fin del Derecho. 3.5. De la esencia de la virtud. 3.5.1. La esencia del hábito. 3.5.2. La virtud. 3.5.3. La virtud moral. 3.5.4. La virtud moral y la prudencia. 3.5.5. La Prudencia. 3.5.6. Las virtudes intelectuales. 3.6. La virtud y la política. 3.6.1. Criterio Aristotélico sobre la bondad de una Constitución. 3.6.2. El signo característico de una buena Constitución. 3.6.3. Formas de evitar la corrupción de los gobernantes en un Estado. 3.7. Definición de prudencia arquitectónica del legislador. 3.8. La virtud de la Justicia. 3.8.1. Definición de Justicia. 3.8.2. Identificación de la Justicia con la Virtud. 3.8.3. Los frutos de la Justicia.

3.1. La virtud y la felicidad del ser humano como fin del Derecho.

Para Aristóteles el fin último del Derecho es la felicidad de los seres humanos que integran el Estado a través del ejercicio de la virtud. Este filósofo considera que la felicidad es al mismo tanto el principio como el fin de la actividad del ser humano. De hecho, él mismo piensa que los fines intermedios de la actividad humana como las riquezas, el poder, la fama, los honores, la salud, las comodidades, etc., se pretenden y se ordenan en vista del único fin que se persigue por sí mismo: la felicidad.

En este punto Aristóteles es muy claro: la felicidad es consecuencia de la actividad del alma.⁴⁷ Esta afirmación constituye el principio correcto para entender esencialmente a la felicidad.

Parecería, por tanto, repetitivo afirmar que la felicidad no depende de circunstancias exteriores, sin embargo, es importante recalcar el principio correcto del cual deriva la felicidad. Las circunstancias exteriores antes mencionadas pueden constituir complemento y auxilio de la felicidad en la medida que contribuyan que el ser humano practique la virtud.

⁴⁷ Cfr. Aristóteles, *op.cit. supra*, nota 22, pág. 70

Si la situación no permite el ejercicio de la virtud tampoco permitirán que el ser humano sea feliz. Los bienes ó fines del ser humano antes mencionados, deben ordenarse a que el ser humano practique la virtud, si no no serán buenos.

Aristóteles no entra en discusiones absurdas y ociosas para afirmar que el Derecho tiene un fin. No es su intención escribir un tratado para demostrar "científicamente" este principio que para él es claro y evidente. Así afirma categóricamente que el legislador tiene como misión habituar a los ciudadanos a la virtud, para que así ellos se perfeccionen como seres humanos y sean felices, así como también el Estado ó la comunidad perfecta pueda alcanzar su fin: el Bien Común y la Justicia.⁴⁸

Si el Gobierno no habitúa a los ciudadanos a la virtud a través de las leyes, es un mal Gobierno, porque precisamente éste es su fin y su misión: enseñar a todos sus súbditos la práctica de todas las virtudes.

El Gobierno al enseñar al ser humano la práctica de las virtudes a través de las leyes que promulgue y publique, al mismo tiempo le enseña la práctica de la justicia, ya que esta virtud encierra la práctica de todas las demás virtudes, porque la justicia comprende y abarca la práctica de todas las demás en la relación que tiene el ser humano con los otros seres humanos.

En una palabra, afirmar que alguien es virtuoso es lo mismo que asegurar que es una persona justa con los demás. No se puede dar lo uno sin lo otro.

En principio y en primer lugar, los actos humanos, propiamente dichos, es decir los hechos con plena advertencia (inteligencia) y pleno consentimiento (voluntad) siempre tendrán una calificación ética, siempre se evaluará su bondad o maldad dependiendo de su conformidad con el fin de la naturaleza humana.⁴⁹

La fundamentación de la bondad o maldad de un acto humano depende de su conformidad con la naturaleza racional del mismo, tal como lo sostiene el filósofo Carlos Beorlegui: "fundamentar la ética está íntimamente unido a la tarea de asentar una correcta y bien determinada antropología".⁵⁰

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, pág. 92.

⁴⁹ Cfr. Beorlegui, Carlos, *Bases Antropológicas de una Ética Comunicativa*, Estudios de Deusto, Revista de la Universidad de Deusto, Bilbao, Segunda Epoca, Volumen 37/1, Fasc. 82, enero-junio de 1989, pág. 52.

⁵⁰ *Ibidem*, pág. 51.

En otro de sus escritos, Carlos Beorlegui, sostiene en el mismo sentido que: "Es una afirmación antropológica fundamental considerar que la condición ética pertenece a la naturaleza del hombre (...) La afirmación quiere decir que toda acción humana se mueve en el ámbito de la moralidad."⁵¹

3.2. El principio y el fin del Derecho de acuerdo al Iuspositivismo.

El positivismo no fundamenta la existencia, el origen, la razón y el fin del Derecho en la naturaleza humana sino en la convencionalidad humana, en la libertad y la voluntad del Estado.⁵²

El positivismo estudia al Derecho desde un punto de vista formal y por eso lo considera simplemente como un conjunto de normas que regulan la conducta externa de las personas, las cuales solamente pueden ser creadas por procesos establecidos,⁵³ y cuyas características formales son la bilateralidad, la heteronomía y la coercibilidad.

Si los Estados modernos no legislan adecuadamente para que tanto gobernantes como gobernados sean virtuosos y si no han logrado el bien común y la justicia es porque no toman en cuenta y no se fundamentan en la naturaleza racional del ser humano para la creación del Derecho; al contrario, sólo se fundamentan en la voluntad del Estado para la creación de normas jurídicas.

La voluntad del Estado no puede establecer a su arbitrio lo que es justo y lo que no, ya que lo justo se fundamenta en lo que se debe a una persona para que pueda perfeccionarse como ser humano.

El Estado iuspositivista no legisla para que sus súbditos alcancen la virtud, ni para enseñarles la práctica de las virtudes a través de las leyes que promulga,

⁵¹ *Ibidem*, pág. 52.

⁵² Cfr. Le fur, Delos, Radbruch, Carlyle, *Los fines del Derecho, Bien Común, Justicia, Seguridad*, México, UNAM, 1967, pág. 32

⁵³ Cfr. Galindo Garfías, Ignacio, *Derecho Civil*, México, Editorial Porrúa, Décima edición, 1990, pág. 33. El Positivismo utiliza un criterio formal para definir al Derecho, y desarrollando este criterio, este autor expresa: "Desde este punto de vista, el Derecho es el conjunto de normas de conducta que han sido puestas en vigor por el Estado, siguiendo un proceso legalmente establecido para crear reglas de conducta generales, abstractas y obligatorias."

mucho menos para habituarlos a la práctica de la virtud de la justicia, sino para que los súbditos gocen de las más amplias libertades.

Para el Iuspositivismo el fin del Derecho es la libertad en sí, el goce de una libertad plena frente al Estado.⁵⁴ Para un iuspositivista la libertad debe ser lo menos regulada posible, ya que ésta constituye el valor supremo del Estado, que éste la protegerá por sobre todas las cosas de cualquier limitación que sufra por parte del legislador.

Olvidan los iuspositivistas que la libertad no es un fin en sí misma, sino un medio para que el ser humano elija el bien para sí y para los demás, y un medio para que el ser humano pueda perfeccionarse. La libertad debe ser regulada de tal manera que por medio de ella el ser humano alcance la perfección y no su degradación. El Derecho no debe proteger ni amparar la degradación humana, en nombre de la libertad, porque ésta es un instrumento y no un fin en sí.⁵⁵

Por lo tanto, es importante subrayar que el bien y la felicidad de la sociedad sólo se alcanzará a través del ejercicio de la virtud. Por lo que no queda al arbitrio ni criterio del gobernante lo que contribuye al bien del individuo y del Estado, no es una cuestión subjetiva que dependa de lo que se opine.

La libertad es un don, una cualidad y una capacidad que deriva de la espiritualidad del ser humano (concretamente de las facultades superiores del alma humana: inteligencia y voluntad) y de su condición de persona que le otorga señorío y dominio sobre sí mismo.⁵⁶

El señorío y dominio sobre sí mismo significa que el hombre es dueño de su conducta porque puede comprender el alcance de sus actos y puede también quererlos, sino fuera por esta capacidad de comprender y de querer, el ser humano no podría libremente hacer actos que calificáramos como buenos moralmente.

⁵⁴ Cfr. Guastini, Riccardo, *Sobre el concepto de Constitución, Cuestiones Constitucionales, Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, num 1, Julio-Diciembre 1999, pág. 163.

⁵⁵ Cfr. Von Nell-Breuning, Oswald. *Liberalismo*, (trad., de Salvador Echavarría), México, Ed. Jus, 1962, pág. 22.

⁵⁶ Cfr. Hervada, Javier, *Introducción crítica al Derecho Natural*, México, Ed. Mi-nos, Editora de Revistas, 1988, pág. 64.

El iuspositivismo es consecuencia del cientificismo que inundó a todo el mundo occidental el siglo pasado. El pensamiento cientificista sostiene que no existe más conocimiento que el de las ciencias que utilizan un determinado método que les permite llegar a conclusiones demostrables y comprobables.

Para el cientificismo habrá verdadero conocimiento si éste se puede comprobar o demostrar tangible y sensiblemente, si no puede ocurrir esto, la explicación que se tenga sobre una realidad no podrá ser más que una opinión, ilusión, imaginación, etc.

Como consecuencia del cientificismo la concepción del ser humano cambió y se redujo a la de un ser material, ya que no se podía comprobar científicamente la existencia del alma, de la inteligencia, de la voluntad, porque no son datos tangibles (fenómenos) y por tanto sujetos a comprobación.

Carlos Beorlegui asevera que existen "diversas teorías antropológicas, que desde posturas positivistas y cientificistas, pretenden construir modelos antropológicos reduccionistas, difuminando la distancia ontológica y ética entre el ser humano y el resto de los entes".⁵⁷

"El proceso reduccionista, que tiene como objetivo disolver lo humano en lo no humano, comienza con un reduccionismo epistemológico (sólo vale el criterio de verdad y de saber de las ciencias naturales: el modelo empírico) continúa con un reduccionismo ontológico (no hay más realidad que la que pueda ser captada por el método empírico; sólo, pues, lo material es real), para concluir en un reduccionismo antropológico: entre el hombre y los animales no hay más diferencia que la procedente de elementos cuantitativos, pero no podemos afirmar sobre él ninguna superioridad de tipo ontológico o ético, por cuanto con tal reduccionismo epistemológico no se puede defender la consistencia de la persona humana."⁵⁸

Sin embargo, como lo mencioné en el Capítulo anterior, estos son conceptos metafísicos que las ciencias positivas no pueden elaborar, porque no están dentro de su objeto de estudio, no son fenómenos, es decir datos que se puedan ver, oír, oler, gustar o tocar.

⁵⁷ Beorlegui, Carlos, *op. cit. supra*, nota 49, pág. 55

⁵⁸ *Idem.*

Es lógico que el iuspositivismo -que es consecuencia del cientificismo aplicado al Derecho- no contemple una finalidad propia y específica para el Derecho, ya que si el ser humano no es más que un simple ente material que no se distingue cualitativamente de los demás seres, entonces no tiene un fin propio, su fin se equiparará al de los demás seres vivos (nacer, crecer, comer, beber, reproducirse y morir).

Entonces, si el Derecho está creado para seres que no tienen un fin, entonces él tampoco tendrá un fin para ellos, si acaso será una forma de controlar a la sociedad, un instrumento de poder, una técnica para eficientar los resultados materiales de la unión social, pero nunca la razón que guía a la sociedad hacia su fin último.⁵⁹

Es muy importante que el legislador sepa para qué debe legislar, ya que si comprende claramente el fin por el cual legisla podrá crear las leyes adecuadas para alcanzar dicho fin, por el contrario, si es positivista y pragmático y por lo mismo considera que el Derecho no tiene un fin con respecto a la naturaleza humana, entonces no podrá justificar adecuadamente la razón de sus preceptos.

J.T. Delos expresa que: "Nada más alejado de toda preocupación finalista y teleológica que el positivismo jurídico o el voluntarismo..."⁶⁰. Como el positivismo jurídico no tiene un fin con respecto al ser humano, éste queda con la más amplia libertad, y el ejercicio de esta libertad sin el gobierno de la razón causa comportamientos o conductas que frustran el perfeccionamiento humano.

Así piensa J. T. Delos al opinar sobre los derechos que concede el positivismo jurídico sin estar fundamentados en una correcta antropología y un criterio correcto sobre el fin del ser humano:

"El positivismo jurídico no puede contemplar que el orden jurídico positivo se haya subordinado a ciertos fines, y que estos fines están determinados de tal manera que dan al derecho positivo su orientación y le imponen su contenido, tendría que renunciar a su liberalismo y a su concepción de la autonomía de la voluntad.

⁵⁹ Cfr. Pacheco Escobedo, Alberto, *La virtud de la Justicia y la Ciencia del Derecho*, *Ars Iuris, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana*, núm. 5, 1991, pág. 135.

⁶⁰ Cfr. Le fur, et. al., *op. cit. supra*, nota 52, México, UNAM, 1967, pág. 31

Los derechos subjetivos que el Derecho Positivo tiene la misión de proteger, son esencialmente libertades. El Derecho se detiene ante ellas como ante su fin, pero este fin no es una meta, es un punto de detención, un dintel más allá del cual comienzan las libertades que son soberanas, que se determinan por sí mismas y que tienen en sí mismas su propia ley.⁶¹

El positivismo justifica al liberalismo, ya que sostiene que el supremo valor que el Estado debe proteger es la libertad, pero sin considerarla el medio para el perfeccionamiento humano.

3.3. El Bien Común y la Virtud.

El legislador no sólo debe fomentar la práctica de las virtudes a través de las leyes que promulga, sino también fomentar las condiciones que faciliten y alienten dicha práctica. Los filósofos del Derecho iusnaturalistas denominan al conjunto de condiciones que permiten a los ciudadanos el ejercicio de la virtud: bien común.

Podría afirmar, sin temor a equivocarme, que muchos gobiernos del mundo consideran su fin el bienestar material de los pueblos que gobiernan pensando erróneamente que dicho bienestar constituye el bien común de dichos Estados.

Sin embargo, el bien común de un Estado no se identifica con el bienestar material de sus miembros. Abarca y comprende los siguientes aspectos:

Primero. La correcta ordenación de los bienes materiales a la práctica de las virtudes.

Segundo. Los correctos ordenamientos jurídicos que fomenten la práctica de las virtudes.

Tercero. La Constitución de un gobierno que fomente y aliente la práctica de las virtudes tanto en gobernantes como en gobernados.

Cuarto. Todas aquellas condiciones económicas, culturales, sociales, tecnológicas e incluso geográficas, biológicas y ecológicas que faciliten y aliente la práctica de las virtudes humanas.

⁶¹ *Ibidem*, pág. 32

Es importante recalcar la relación recíproca entre la virtud y el bien común. No sólo el bien común hace posible el ejercicio de la virtud sino también la virtud de los ciudadanos hace posible la existencia del bien común.

La virtud hace posible la existencia de las condiciones culturales (v. gr. educación recta, recto uso de los medios de comunicación, etc.), sociales (v. gr. familia unida, seguridad pública, etc.), económicas (v. gr. finanzas públicas sanas, no endeudamiento gubernamental, etc.), tecnológicas (v. gr. el no uso de aparatos enajenantes o que destruyan la capacidad de pensar del ser humano) geográficas (v. gr. la planeación de las ciudades, las distancias cortas a los lugares de trabajo, etc.), biológicas, ecológicas, etc. que a su vez hagan más fácil la práctica de la misma virtud.

Existe una relación directamente proporcional entre la virtud y el bien común que implica que entre más virtuosos sean los ciudadanos más posibilidades existen de lograr el bien común en la comunidad y, a su vez, entre más condiciones que permitan la práctica de la virtud en la comunidad (bien común) habrá más seres humanos virtuosos.⁶² La razón es la siguiente: la existencia de mejores condiciones para el desarrollo humano (bien común) permitirá con mayor facilidad el ejercicio de la virtud, y el mayor ejercicio de la virtud permite a su vez que en la sociedad se puedan conseguir mejores condiciones para el desarrollo humano, como la justicia y la paz.

El Filósofo del Derecho J.T. Delos sostiene que:

"Será suficiente decir brevemente, que, para nosotros, lo que se refiere al bien común se aprecia en función del hombre, de la persona humana, espiritual y libre. El bien común es el conjunto organizado de las condiciones gracias a las cuales la persona humana puede cumplir su destino natural y espiritual."⁶³

Esta afirmación tiene un serio sustento antropológico ya que para entender porque el bien común se aprecia en función del hombre es necesario conocer integralmente la naturaleza humana y su forma de perfeccionarse.

⁶² Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, op.cit. supra, nota 42, págs. 33-42.

⁶³ Le fur, et. al., op.cit. supra, nota 52, pág. 45

Para profundizar su afirmación, este filósofo sostiene más adelante que:

"El Bien Común relativo al hombre se realiza en él, le llega a ser inmanente, y manifiesta así su subordinación a la persona humana."⁶⁴

Si el gobernante considera el Bien Supremo del Estado la virtud de los miembros que lo componen, subordinará los bienes materiales a la adquisición de la virtud y los ordenará al máximo bien de los individuos: la felicidad.

"El fin del Derecho, consiste en garantizar que por la justicia, el orden y la seguridad, se creen las condiciones que permitan a los miembros del grupo realizar su bien, el bien de todos, el bien común, realización que implica el sostenimiento de una justa medida entre la tradición y progreso."⁶⁵

Louis Le Fur afirma que la sociedad existe para el beneficio de la persona y, además que: "hablando propiamente, no hay más que un fin en sí: Dios; pero si se quiere encontrar uno sobre la tierra, es al hombre a quien hay que buscar, al hombre para quien la sociedad es un simple medio, desde luego necesario,..."⁶⁶

3.4. El bien del ser humano como principio y fin del Derecho.

Delos considera que forzosamente todo sistema jurídico tiene una idea directriz, un principio que lo inspira y que será precisamente el ordenar las cosas de tal forma que se pueda obtener determinado fin. La idea "directriz" implica la noción de una meta, objetivo, fin, porque no se entiende si no tiene un punto al cual se "dirige".

Curiosamente, Delos coincide con Aristóteles al afirmar que la idea directriz de un sistema jurídico se identifica con el fin de dicho sistema jurídico.⁶⁷ Aristóteles aseguró lo mismo pero con conceptos más claros, precisos y correctos. En lugar de utilizar "la idea directriz", Aristóteles empleó el término de "principio" para

⁶⁴ *Idem*

⁶⁵ *Ibidem*, pág. 16

⁶⁶ *Ibidem*, pág. 26

⁶⁷ *Cfr. Ibidem*, pág. 40.

expresar el punto de partida de cualquier clase de conocimiento del ser humano, ya sea especulativo o práctico.

De acuerdo con Aristóteles, en la inteligencia práctica el principio y el fin se identifican, y el Derecho deriva de la inteligencia práctica del ser humano ya que lo crea para conseguir determinado fin a través del mismo, por lo que el principio, "su punto de partida", es el fin que se quiere conseguir a través de él.⁶⁸

Si a un iuspositivista le preguntáramos ¿ Por qué el Derecho debe prohibir el robo, el asesinato, el abuso de poder, etc.? o ¿Por qué debe proteger valores fundamentales como la vida, la libertad y la integridad física?, no podría darnos una respuesta suficiente y racionalmente fundamentada porque estas prohibiciones, de acuerdo a él, serían el resultado ó la consecuencia de la voluntad ó la libertad del Estado.

En mi opinión, el Positivismo no fundamenta racionalmente el por qué y para qué se crea el Derecho, ya que para hacerlo tendría que admitir que el Derecho debe perseguir un fin.

Así, es lógico que el Positivismo concluya que el fundamento del Derecho es la libertad y la voluntad del Estado, ya que parte de la idea de la carencia de fin del ser humano.

Para entender por qué el Derecho debe fundamentarse en la naturaleza humana debemos formular correctamente la pregunta que nos llevará a resolver este problema de investigación. En mi criterio dicha pregunta debería ser ¿Por qué el Derecho Positivo debe prohibir ciertas conductas? y no ¿Por qué las prohíbe?

Y es que muchos al responder esta pregunta caen en la trampa de dar una respuesta técnica. ¡Claro! El Derecho prohíbe determinada conducta porque así lo decidió la voluntad del Estado siguiendo un procedimiento previamente convenido para dar validez a dicha decisión.

Esta es una respuesta técnica pero no filosófica. Es lo mismo que responder: porque así lo quiso el Estado. ¿Qué racionalidad tendrá la simple voluntad, aunque fuera de la mayoría, de las personas que conforman el Estado?

⁶⁸ Cfr. Aristóteles, op. cit. supra, nota 22, pág. 236.

El conocimiento antropológico-filosófico nos proporciona el conocimiento ontológico del ser humano. Como lo indiqué en el Primer Capítulo, la Antropología Filosófica es el conocimiento del ser humano.

Existen dos principios metafísicos de Aristóteles sobre el *ser* que se pueden aplicar perfectamente al *ser* del humano.

A) El primero de ellos es el siguiente: De la forma de ser se sigue la forma de obrar. En el caso del humano, si es un ser racional su forma de obrar es racional.

Si el ser humano fuera sólo un animal obraría como tal, es decir movido por apetitos, pasiones e instintos, pero sin emplear la razón; sin embargo, el ser humano es también un ser racional, que aunque en su naturaleza existen también pasiones, apetitos e instintos, estos están subordinados al uso de la razón. El ser humano al actuar siempre está sujeto a lo que la razón le dicta, aunque esa razón no sea recta por estar ofuscada por alguna pasión.

B) El segundo principio es el siguiente: el fin de un ser es su perfección.⁶⁹

Sobre este segundo principio metafísico de Aristóteles sobre el ser es necesario culminar la idea completa del mismo afirmando que la perfección de un ser consiste en pasar del ser en potencia al ser en acto.

En el caso del ser humano, su perfección consistirá en que obre como ser humano, es decir, que obre racionalmente, ya que cuanto más dispuesto esté a obrar racionalmente más humano será.

El conocimiento de la naturaleza humana nos posibilita el conocimiento de su fin, el cual nos proporcionará: "el hilo que une racionalmente tres elementos indispensables a lo moral: el hombre tal como es, el hombre tal como debe ser y las normas que sirven de puente entre ambos."⁷⁰

⁶⁹ Cfr. Aristóteles, *op. cit., supra*, nota 22, págs. 69-70. Santo Tomás de Aquino comenta esta doctrina de Aristóteles: "La perfección de cada ser se considera principalmente por orden a su fin. Pero el fin de la potencia es el acto. Por consiguiente, se dice que una potencia es perfecta en cuanto está determinada a su acto." Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, *op. cit. supra*, nota 35, pág. 159.

⁷⁰ Cortina Orts, Adela, *Ética de la modernidad crítica*, *Revista Estudios de Deusto*. Revista de la Universidad de Deusto. Segunda Epoca, Volumen 37/1, 1989, fascículo 82, enero-julio, Bilbao, pág. 77. Continuando con este razonamiento, la autora expresa en esta misma página: "Y por otra parte, entender a los hombres

La sociedad está al servicio de todos y cada uno de los seres humanos que la conforman, existe para facilitar al ser humano su camino a la perfección, puesto que ninguno podría lograrlo sólo. Sin embargo, la sociedad necesita un guía dentro de la misma que se preocupe y cuide de buscar la felicidad común (bien común) de todos los miembros que la conforman. Ese guía debe utilizar la razón para ordenar lo necesario en la consecución del fin común de la sociedad y esa razón que utiliza el gobernante para dirigir a la sociedad es el Derecho.

El Derecho está al servicio del ser humano por lo que el fin del mismo se identifica con el fin del ser humano.

Con el advenimiento del pensamiento kantiano, la Ética y el Derecho se redujeron a deberes que no tienen un fundamento teleológico y racional, y que no tienen un fin preciso y claro en relación al ser humano y por consiguiente tampoco lo tienen respecto al Estado.

La ética de Kant, a diferencia de la de Aristóteles, es de normas, deontológica (de deberes), formalista pero no finalista, que surge como consecuencia del pensamiento ilustrado el cual "incapaz de reconocer el fin del hombre, y... de encontrar un fundamento racional que fundamente los deberes..."⁷¹

3.5. De la esencia de la virtud.

3.5.1. La esencia de hábito.

Para entender el concepto de virtud primero tenemos que comprender el concepto de hábito, ya que la virtud se define como hábito bueno.⁷² Es preciso remarcar, en primer lugar, que el hábito, en términos generales, es principio de

funcionalmente permite fundamentar una moral de las virtudes, como hábitos que debe desarrollar el individuo en pro de la subsistencia de la comunidad".

⁷¹ Cfr. *Ibidem*, pág. 77.

⁷² Cfr. Minakata Chambón, Isabel, *Noción de Prudencia en el Libro V de la Ética a Nicómaco*, Tesina para obtener el Título de Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, México, D.F. 1997, pág. 18

acción,⁷³ pero ¿Qué significa que el hábito sea principio de acción? Significa que dispone al ser para la operación, es decir, que lo alienta, inclina o mueve a obrar.

La potencia, sin embargo, también constituye principio de acción. La diferencia entre potencia y hábito consiste en que la potencia es principio de acción en cuanto constituye la capacidad o posibilidad de operación, y el hábito es principio de acción en cuanto dispone, mueve y ordena a la operación.⁷⁴

En este sentido, a pesar de ser principio de acción, el hábito siempre será un principio posterior a la potencia, ya que ésta es su sujeto y porque no puede ser ó existir sin la existencia previa de la potencia.⁷⁵

La operación es el fin de todo ser, ya que un ser es en acto en tanto que obra, y el ser en acto es el fin de todo ser.

El hábito, como cualidad que se posee, es un acto, sin embargo respecto a la operación en sí no es más que simple potencia. Es por eso que Aristóteles consideró que el hábito es acto primero del alma, y el acto al que ordena es acto segundo de la misma.⁷⁶

Santo Tomás de Aquino explica que el hábito, como disposición a la operación, existe en aquellos seres que pueden obrar de diversos modos, pero que se disponen a obrar de un modo específico por medio de el hábito.⁷⁷

⁷³ Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, op. cit. supra, nota 35, pág. 36. Al respecto Santo Tomás afirma lo siguiente en dicha página: La tendencia a la acción es algo que puede convenir al hábito, bien en cuanto tal, bien por razón del sujeto en que se encuentra. Si nos fijamos en la naturaleza del hábito, vemos efectivamente que exige de algún modo cierto orden a la acción, por que le es esencial implicar alguna relación conveniente o no, a la naturaleza de la cosa. Pero esta naturaleza, que es el fin de la generación, se ordena ulteriormente a otro fin, que es, o la operación, o el resultado de la operación logrado merced a ella. Por tanto, el hábito no solamente implica orden a la misma naturaleza del ser, sino también –y consiguientemente– a la operación, en cuanto que es el fin de la naturaleza o un medio conducente al fin.

⁷⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 60. Santo Tomás de Aquino afirma: El hábito, en cuanto dispone para la naturaleza, precede a la potencia; y la potencia siempre se ordena a la operación, que es posterior, pues la naturaleza es principio de operación. Pero el hábito, cuyo sujeto es la potencia, no dice orden a la naturaleza, sino a la operación. Por consiguiente es posterior a la potencia.

⁷⁵ Cfr. Minakata, Isabel, op. cit., supra, nota 72, pág. 16. A este respecto sostiene la tesista lo siguiente basada en la doctrina aristotélica: Entre la facultad (potencia) y el hábito, se da un proceso de retroalimentación que necesariamente pasa por la operación (acto), ya que sólo por el ejercicio se configura la facultad según determinados hábitos.

⁷⁶ Cfr. *Idem*, La tesista sostiene desarrollando el pensamiento aristotélico: “Como se ha dicho antes, los hábitos no tienen un comportamiento estático, no paralizan a la facultad, por el contrario, en el mismo acto en que se recoge la perfección o cualificación perfecta de la facultad, el hábito se constituye en principio interno de operación cuyo efecto continuará sucesivamente conservándose en la facultad, dando lugar de este modo a la autoperfección.”

⁷⁷ Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, op. cit., supra, nota 35, pág. 59.

El alma del ser humano, que es la forma del “ser” del ser humano se ordena a la operación, por eso el hábito es una cualidad que se forma en el alma del ser humano porque también ordena o dispone a la operación a través de la repetición de actos.

Por medio de la virtud, que es un hábito bueno, el alma humana se ordena a la operación por un principio activo: la razón. En el caso del hombre virtuoso “la razón es el primer principio de todos los actos humanos, y todos los demás principios del obrar humano obedecen en cierto modo a la razón, pero no igualmente”⁷⁸

Para que propiamente se pueda afirmar que se formó una virtud en el alma es indispensable que el principio activo (la razón) domine plena y completamente la operación de la misma,⁷⁹ y para que el principio activo, la razón, llegue a dominar completamente la operación del alma necesita forzosamente la repetición de actos.⁸⁰

3.5.2. La virtud.

La virtud humana implica perfección en el obrar del ser humano, dicha perfección en el obrar deriva de la forma humana, ya que ésta está ordenada a la operación, y más específicamente de las facultades superiores y propias de la forma humana: inteligencia y voluntad. La perfección del obrar del ser humano radica en ordenarse propiamente a su fin.⁸¹ La forma humana, que es en potencia

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 235. Más adelante Santo Tomás afirma: “la parte apetitiva obedece a la razón no totalmente, sino con cierta resistencia; así dice el Filósofo que la “la razón rige a la facultad apetitiva con imperio político”, es decir, con el que se gobierna a hombres libres que tienen cierto derecho a insubordinarse.” *Ibidem*, pág. 236.

⁷⁹ Cfr. *Ibidem*, pág. 90. Santo Tomás considera que: “la razón, actuando como principio activo, no puede en un solo acto lograr un dominio pleno sobre la facultad apetitiva, pues ésta dice relación a muchos objetos y es determinable de diversos modos:(...). Es manifiesto, por lo tanto, que un solo acto de la razón es insuficiente para obtener que la potencia apetitiva tienda a su objeto de un modo connatural y en todas las circunstancias, que es lo propio del hábito de la virtud.”

⁸⁰ Cfr. Minakata, Isabel, *op. cit., supra*, nota 72, págs. 10-17. Esta tesis sostiene que el hábito es resultado de la praxis. “La praxis es el movimiento en el que se da un fin. Es una actualización de algo que está en potencia, pero que está ya en el viviente; de ahí que se le considere como acto de lo perfecto.” *Ibidem*, págs. 10-11.

⁸¹ Cfr. Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes intelectuales*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1957, pág. 209. Para explicar lo anterior, este autor cita un párrafo de la *Ética Eudemia*:

racional, tiene su fin en el acto de obrar racionalmente. En este caso, podemos afirmar categóricamente que la forma o alma humana es perfecta si está ordenada a obrar racionalmente, ya que éste es el fin de la misma.

¿Cómo podemos saber si un hábito es una virtud? A través de observar si el mismo dispone al ser humano a obrar racionalmente, si la razón es el principio activo del mismo hábito.⁸²

3.5.3. La virtud moral.

La palabra moral tiene su origen en el vocablo o término “*mos*”, el cual en general tiene dos significados:

a) En primer lugar significa la inclinación natural o cuasinatural a realizar alguna cosa.

b) En segundo lugar significa costumbre.

Sin embargo, este segundo significado puede ser semejante al primero, ya que la costumbre “produce una inclinación semejante a la inclinación natural.”

La virtud moral es la que inclina tanto al apetito sensible (concupiscible e irascible) como a la voluntad al bien que está conforme con la razón,⁸³ es decir, dispone a los apetitos, tanto sensible como intelectual (voluntad), a acomodarse a la razón facilitando que el ser humano obre de acuerdo a su naturaleza.

3.5.4. La virtud moral y la prudencia.

Para que el ser humano adquiera virtudes morales es indispensable que ejercite la virtud de la prudencia.

“Dios es el fin con referencia al cual dicta sus mandatos la prudencia”. E.E., VII, 15, 1249b 14. Continuando con lo anterior este autor afirma: En consideración a este fin, la prudencia procede a su obra propia que es la elección de los medios: “bienes corporales, riquezas, amigos y todo lo demás”.

⁸² Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, *op. cit. supra*, nota 35, pág. 159. Santo Tomás así lo expresa: El nombre de virtud denota una cierta perfección de la potencia. Ahora bien, la perfección de cada ser se considera principalmente por orden a su fin. Pero el fin de la potencia es el acto. Por consiguiente, se dice que una potencia es perfecta en cuanto está determinada a su acto.

⁸³ Cfr. *Ibidem*, pág. 261.

La razón está en que la virtud moral es un hábito adquirido por la elección de la prudencia, es decir, es un hábito que solo se adquiere si nuestra conducta se somete a lo que la prudencia decide.

La disposición de obrar conforme a la razón es propio de la virtud moral y es adquirida por una elección libre y prudente del ser humano.

Para que la razón pueda elegir correctamente los medios que permitirán al ser humano alcanzar su fin necesita precisamente perfeccionarse a través de un hábito para que esté en aptitud de juzgar, aconsejar e indicar dichos medios idóneos que permitan al ser humano alcanzar su felicidad.

Esta virtud que perfecciona a la razón para el bien obrar es la prudencia ya que inclina y mueve a la razón a juzgar, aconsejar, indicar e incluso imperar rectamente la elección de los medios conducentes al fin del ser humano.⁸⁴

3.5.5. La prudencia.

La prudencia es la virtud más necesaria para la vida humana, ya que el ser humano siempre tiene que obrar conforme a una elección recta que esté conforme a la razón, sin dejar que el impulso de la pasión determine su forma de obrar.

Para que el ser humano realice una elección recta necesita:

Primero: Que su apetito esté dispuesto al fin debido.

Segundo: Que los medios que elija en realidad estén ordenados a dicho fin.

Los actos propios de la prudencia son deliberar y elegir, por eso el ser humano necesita de un hábito que perfeccione esta operación racional (deliberación y selección) y así pueda hacer una elección recta.

Por eso Santo Tomás expresa que la prudencia dispone, debidamente en orden a la elección de los medios que permitirán al ser humano alcanzar su fin.

La virtud de la prudencia nos hace capaces de aconsejar adecuadamente a otros seres humanos para que estos alcancen la felicidad, también nos hace

⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 223. El Aquinate sostiene que son tres actos de la razón los que se ocupan de las acciones humanas: el primero es aconsejar; el segundo, juzgar, y el tercero, imperar; (...) por eso a la virtud de buen gobierno, que es la prudencia, como a virtud principal se unen, a modo de virtudes secundarias, la ebulia, que nos capacita para aconsejar bien, y la synesis y gnome, que son partes de la prudencia en relación con el juicio,...

capaces de juzgar correctamente la bondad de un acto humano, pero sobre todo nos hace capaces de gobernar e imperar rectamente tanto a nuestra conducta como a la comunidad política.

Existe una relación recíproca entre la virtud moral y la prudencia, ya que la virtud moral no puede existir sin la prudencia, ***pero tampoco ésta puede existir sin la virtud moral***, y la razón es la siguiente: la virtud dispone al ser humano a juzgar en forma recta el fin de su vida y de su obrar.

Es decir, la virtud moral dispone al ser humano a la prudencia, (a juzgar rectamente el fin de la propia virtud) y es que en este aspecto se cumple completamente el siguiente principio de Aristóteles: “Como es cada uno, tal le parece el fin”. v. gr. (El avaro considera como fin de su vida las riquezas, y el orgulloso considera como el fin de su vida el poder, el dominio, etc.)

3.5.6. Las virtudes intelectuales.

Las virtudes intelectuales son aquellas que residen por esencia en la parte racional del ser humano.

En el capítulo anterior en el cual analizamos la naturaleza humana de acuerdo a Aristóteles, dividimos a la inteligencia en cuanto a su estudio en dos partes de acuerdo a su materia u objeto: inteligencia especulativa e inteligencia práctica.

El objeto de la inteligencia especulativa es la contemplación y consideración de la verdad. Para esta operación, la contemplación y consideración de la verdad, la primera necesita de hábitos que la perfeccionen, dichos hábitos se conocen como virtudes intelectuales especulativas.⁸⁵ Dichas virtudes son tres: el entendimiento, la ciencia y la sabiduría.

El entendimiento es el hábito de los primeros principios porque percibe inmediatamente lo que tiene evidencia por sí mismo.⁸⁶

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, pág. 211. Santo Tomás así lo expresa: La virtud intelectual especulativa es la que perfecciona al entendimiento especulativo para considerar la verdad, pues que tal es su buena operación.

⁸⁶ Cfr. *Idem*. Santo Tomás afirma lo siguiente: Lo que tiene evidencia por sí mismo es como un principio, y la inteligencia lo percibe inmediatamente; por eso el hábito que en la consideración de este verdad perfecciona al entendimiento se llama “entendimiento”, que es el hábito de los primeros principios.

La ciencia es la virtud que perfecciona el entendimiento en orden a las verdades que son últimas o tienen razón de término en determinado género de verdades cognoscibles.

La sabiduría es la virtud intelectual más perfecta porque considera las causas supremas y los primeros principios de todo el conocimiento humano.⁸⁷

En la inteligencia práctica residen dos virtudes: el arte y la prudencia. El arte es una virtud de la inteligencia práctica cuya esencia consiste en la recta razón en la producción de obras. Cualquier persona puede tener esta virtud intelectual, independientemente de que posea o no la virtud moral.

El fin que busca o pretende la virtud intelectual del arte es independiente del fin de la virtud moral, consiste simplemente en la utilización de la razón en la producción de obras.

3.6. La virtud y la política.

3.6.1. Criterio Aristotélico sobre la bondad de una Constitución.

El criterio que utiliza Aristóteles para clasificar como buena o mala determinada Constitución es de acuerdo a su capacidad de dirigir al Estado correspondiente a la práctica de la virtud.⁸⁸

Esta práctica de la virtud debe ser general y completa, debe abarcar tanto a gobernantes como a gobernados. La Constitución debe establecer mecanismos para que los gobernantes no se corrompan y para asegurar que se decida lo mejor para el Estado.

Para este efecto, la calificación de la bondad o maldad de una Constitución dependerá de que sus medidas y preceptos deriven de la virtud de la prudencia y permitan que impere la recta razón que conduzca a la obtención del fin común de la comunidad política.

Como ejemplo de una buena Constitución tenemos el siguiente:

⁸⁷ Cfr. *Idem*, pág. 212.

⁸⁸ Cfr. Aristóteles, *op.cit. supra*, nota 43, págs. 81-82

La Constitución que establece que para ocupar los cargos públicos debe tomarse como criterio de selección la virtud y los méritos de los candidatos, fomentando y promoviendo así que los mejores elementos de la comunidad los ocupen. Otro ejemplo de una buena Constitución está en aquella cuyo principio supremo es la educación, entendiendo por ésta la formación de virtudes en las personas.

3.6.2. El signo característico de una buena Constitución.

Ya establecimos el criterio sobre la bondad de una Constitución en términos generales, sin embargo, falta todavía en lo que respecta a la organización del poder establecer el criterio que nos ayudará a descubrir cuál es la forma de gobierno conveniente para cada sociedad.

Son varios los aspectos que el legislador debe tomar en cuenta una vez que quiere constituir la forma de gobierno de un Estado:

A) En primer lugar debe asegurar que todos los ciudadanos de un Estado puedan participar en política sin importar si son excepcionales en cuanto a su influencia, clase social, rentas, instrucción e incluso virtud.

B) A pesar de que el legislador debe asegurar la participación de todos los ciudadanos en la política, debe sin embargo tomar en cuenta la calidad y la cantidad de las personas que conforman la ciudadanía para poder establecer la forma de gobierno más conveniente de un Estado.

Aristóteles piensa que el Estado tendrá una forma de gobierno naturalmente aristocrática cuando **la calidad** de las personas excepcionales sea mas decisiva para el gobierno que **la cantidad**.

Por el contrario, si la calidad de las personas excepcionales no contribuye tanto al gobierno de la comunidad como la cantidad de las personas comunes entonces la forma de gobierno natural, propia y más conveniente para dicho Estado será la democracia.

Aristóteles considera que son personas notables en un Estado las personas virtuosas, los ricos ~~y~~ los influyentes (como los militares).

La calidad y la cantidad de los ciudadanos son los dos factores que siempre debe tomar en cuenta el legislador para diseñar ó crear la Constitución de un Estado. De acuerdo a la variación y combinación de estos factores así variará el tipo de Constitución Política más óptima ó conveniente para cada Estado.

C) Debe incluso tomar en cuenta las características morales y culturales del pueblo para proporcionarle su mejor forma de gobierno.

Por ejemplo, Aristóteles afirma que si en un Estado abundan las personas virtuosas y sabias su mejor forma de gobierno será la República, ya que esta forma de gobierno permitiría que esas personas participaran en la política en forma mas equitativa, pues no sería justo que a esta clase de personas se les excluyera del gobierno ya que la diferencia entre gobernantes y gobernados no existiría (en cuanto a la capacidad, prudencia, virtud y educación) por lo que no se justificaría la permanencia en el poder de ciertos gobernantes.

Por el contrario, si en un Estado fuera tal la diferencia entre gobernantes y gobernados como la que existe entre el alma y cuerpo y la que existe entre un señor y un esclavo, entonces su forma natural de gobierno sería la monarquía o la aristocracia dependiendo del número de personas virtuosas que hubiere en el mismo.⁸⁹

Es importantísimo destacar que de acuerdo con Aristóteles, cualquier Constitución de un Estado, ya sea ésta democrática, oligárquica o monárquica, debe hacer imperar la recta razón, la Ley, el Derecho para que sea legítima. Por el contrario, si esta Constitución (Democrática, Aristocrática o Monárquica) no hace imperar la ley, la recta razón, sino el criterio de la mayoría, de los oligarcas o del monarca, no son legítimas y se corrompen respectivamente en Demagogia, Oligarquía y Tiranía.

3.6.3. Formas de evitar la corrupción de los gobernantes en un Estado.

Para evitar la corrupción de las personas que detentan el poder en un Estado es indispensable establecer como autoridad suprema al pueblo en general

⁸⁹ Cfr. *Ibidem*, págs. 127-128.

constituido en Asamblea. En esa Asamblea deben estar representados proporcionalmente todas las clases sociales (tanto las notables como las no notables) para que en conjunto deliberen y decidan sobre las cuestiones del Estado.⁹⁰

Dicha Asamblea también debe tener la facultad más importante dentro del Estado: la de remover al Titular del Poder Ejecutivo del Estado si este no cumple su misión. Esta facultad de la Asamblea constituiría el medio, propio e idóneo para evitar la tiranía de un gobernante.

Otra de las formas importantes de Aristóteles para evitar la corrupción de los gobernantes es que el criterio de elegibilidad de los mismos debe ser el de la virtud (tanto intelectual como moral).⁹¹

Para Aristóteles es muy importante que los cargos públicos sean ocupados por personas adecuadas, porque si son ocupados por aquéllos que por razones intelectuales, morales y económicas no son idóneos, la política fácilmente se corrompe.

Aristóteles entiende la falta de idoneidad económica para gobernar a la pobreza material del gobernante, ya que él sostiene que esta circunstancia provocará que se corrompa muy fácilmente el gobernante porque lo hará muy vulnerable a la búsqueda de riquezas por sí mismas.

Aristóteles considera que lo que proporciona mas estabilidad a la Constitución de un Estado e impide la corrupción de la política es la existencia de la clase media.⁹²

⁹⁰ Cfr. *Ibidem*, pág. 85. Al respecto sostiene el filósofo estagirita lo siguiente: Mas por otro lado es peligroso también no admitirlos ni darles parte en el poder (a los ciudadanos comunes y no notables), porque la ciudad donde son muchos los pobres y privados de honores estará por fuerza llena de enemigos. No queda pues sino que participen en la función deliberativa y en la judicial. Y por esto Solón y otros legisladores asignaron al pueblo la función de elegir a los magistrados y tomarles cuentas, mas sin permitirles gobernar individualmente. Cuando están reunidos, en efecto, tienen todos suficiente discernimiento, y mezclados con los mejores son de provecho a la ciudad – al modo que el alimento impuro mezclado con el puro hace el conjunto más nutritivo que el solo alimento puro en pequeña cantidad-, pero cada uno de por sí es de juicio inmaturo.

⁹¹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *op. cit. supra*, nota 42, pág. 378. El Doctor Angélico escribe: “Y la razón que da Aristóteles es que cuando suben al principado algunos de la canalla, no hacen de ordinario sino dañar la política...”

⁹² Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 43, pág.125. Aristóteles afirma en esta página lo siguiente: Que el régimen intermedio es el mejor, es así evidente. Es el único, en efecto, libre de facciones, ya que donde la

La Constitución de un Estado se debilita si existen en el mismo muchos pobres y muy pobres, pues existe el peligro de revoluciones y conspiraciones debido a la miseria y a los resentimientos que ésta genera. En este caso el gobierno no sería estable.

También, la Constitución de un Estado se debilita si en el mismo existen hombres mucho muy ricos y poderosos, ya que éstos no se someten fácilmente al imperio de la recta razón, pues su orgullo y prepotencia los mueve a despreciar a la autoridad, a conspirar y derrumbarla para mantener sus intereses.

Lo ideal para un Estado es que la clase media abunde para que su fuerza y sus intereses pesen más que la de los ricos y además sean los árbitros entre los pobres y los ricos.

Para Aristóteles esta medianía que el legislador y el gobernante deben proporcionar, permitirá a los ciudadanos el practicar la virtud. Incluso, llega a sugerir que el gobernante debe surgir de esta clase social.

Para conveniencia del Estado deben ser pocos los ricos y, no deben ser demasiado para que no constituyan un peligro para la seguridad y estabilidad del Estado.

Aunque parezca paradójico, Aristóteles considera que la democracia es otra forma de evitar la corrupción de los que ejercen el poder, sin embargo, él no entiende a la democracia como el voto universal, secreto y directo de los ciudadanos para elegir a sus gobernantes, sino como la participación de todos los sectores sociales en la política de la forma más conveniente, razonable y correcta.⁹³

Ante todo, lo propio y característico de la democracia, es la deliberación, conforme a la recta razón, de todos los sectores de la comunidad sobre las

clase media es numerosa, es ínfima la probabilidad de que se produzcan facciones y disensiones entre los ciudadanos.

⁹³ Cfr. *Ibidem*, pág. 131. Aristóteles afirma: Es propio de las democracias el que todos los ciudadanos decidan sobre todo, y esta especie de igualdad es la que el pueblo procura. Hay, con todo, varios modos de esta participación universal,....

cuestiones del Estado, es decir, el buen uso de la libertad de toda la comunidad política.⁹⁴

3.7. Definición de prudencia arquitectónica del legislador.

Aristóteles menciona mucho tanto, en la Política como en la Ética Nicomaquea, que la prudencia del legislador al crear las leyes debe ser arquitectónica. Esto significa que el orden jurídico de un Estado construirá el bien común ordenando los diferentes aspectos de la vida humana adecuadamente para que se dispongan al beneficio de todos los integrantes del Estado y así constituyan bien común. Para ello, las leyes deben ser coherentes y armónicas.

Debe perseguir que en todos los aspectos jurídicos (laboral, civil, mercantil, fiscal, constitucional, administrativo, etc.) se practique la justicia, la recta razón y la virtud. Debe evitar las contradicciones entre los ordenamientos jurídicos, ya sean estos de la misma o distinta categoría, pero no solamente contradicciones de forma sino sobre todo de fondo.

Si existe un solo ordenamiento jurídico que no esté dirigido a la justicia, a la virtud; uno solo, éste a la larga ocasionará que no se construya adecuadamente el bien común del Estado.

El ser humano es una unidad y si no se le rige rectamente en un aspecto repercutirá en general en todo su comportamiento. Si el orden jurídico de un Estado permite, alienta, promueve o defiende conductas contrarias a la recta razón ¿Cómo espera el legislador que los jóvenes no tengan vicios mayores? O si permite la difusión y propagación de la violencia en los medios de comunicación ¿Cómo podrá lograr la tan anhelada seguridad pública?

⁹⁴ Cfr. Linares Quintana, S.V. *Tratado de la Ciencia del Derecho Constitucional*, Buenos Aires, págs. 276-277. Al respecto este autor señala que: En el gobierno constitucional no puede existir la libertad absoluta y sin traba alguna, sino tan sólo la libertad relativa, es decir, sujeta a limitaciones que permitan la convivencia de los individuos y cumplimiento de los fines del Estado; es la única manera posible de asegurar a todos los habitantes el goce efectivo de la libertad.

3.8. La virtud de la Justicia.

3.8.1. Definición de Justicia.

La justicia es una virtud moral, es decir un hábito que inclina o mueve a nuestro apetito racional (voluntad) al bien. Por medio de este hábito, la voluntad se inclina o se mueve a dar a cada quien lo que le corresponde, lo que se le debe.⁹⁵

El ser la justicia un hábito implica la disposición permanente de la voluntad de dar a cada quien lo que le corresponde, disposición que se adquiere por la repetición consciente y deliberada de actos de dar a cada quien lo que le corresponde.

De acuerdo a numerosos académicos, juristas, filósofos del Derecho el objeto de la Justicia es el derecho⁹⁶, pero ¿Qué es este derecho ?

En última instancia este derecho al cual es titular la persona y que es objeto de la justicia no es más que un bien necesario de la persona para que pueda obtener su perfección como ser humano “ya que a cada uno se le debe lo que pertenece a su propio bien..., o sea todo aquello que el hombre necesita para alcanzar sus fines esenciales”.⁹⁷

En efecto, al ser humano se le debe lo que se precisa para su perfección, es decir tiene derecho a aquello que le permitirá y alentará a conducirse virtuosamente y no a lo que le degradará.

Llegamos al momento de preguntarnos si el ser humano tiene derecho a corromperse bajo el pretexto del ejercicio de su libertad. ¿En verdad el ser humano tiene derecho a ser pandillero, drogadicto, irresponsable, flojo, inútil, ocioso y justificarse por el uso de su libertad? ¿Cómo conciliar la libertad con la virtud ?

De acuerdo a Santo Tomás de Aquino el ser humano no tiene derecho a degradarse por ser titular del derecho a la libertad, sin embargo a pesar de no tener ese derecho el ser humano puede elegir el degradarse, elección que el

⁹⁵ Cfr. Castán Tobefías, José, *La Justicia*, Madrid, Ed. Reus, 1968, pág. 61

⁹⁶ Cfr. Hervada, Javier, *op. cit. supra*, nota 56, págs. 43-46

⁹⁷ Pacheco Escobedo, Alberto, *op. cit. supra*, nota 59, pág. 135.

Estado puede tolerar, sobre todo si se realiza en el ámbito de la intimidad, si por prohibir esta elección se generara males mayores.

Por ejemplo, el Estado norteamericano se ha visto obligado a tolerar la propiedad de armas de sus ciudadanos, aunque exista quienes las utilicen para fines no lícitos, ya que si el gobierno norteamericano decide unilateralmente prohibir dicha propiedad, sin el consenso de sus ciudadanos, paradójicamente generaría muchos más problemas sociales, tales como disturbios, manifestaciones, mercado negro, ventas subrepticias, corrupción y, como consecuencia de todo esto, más violencia.

Sin embargo, si el uso de de la libertad implica el escándalo, la corrupción de menores, la extensión del mal ejemplo y la comisión de conductas delictivas, el Estado debe prohibir ese uso indebido de la libertad, porque de no hacerlo, se extenderá como tuberculosis y acabará con el Estado.

De acuerdo con la justicia, si el Estado le debe al ser humano la creación de condiciones que le permitan perfeccionarse como tal, el individuo le debe al Estado el buen uso de su libertad, ya que éste uso permitirá la ampliación, difusión y extensión del bien común. La medida de la libertad es el bien común del Estado.

Esto significa que si el ejercicio de la libertad impide la creación de condiciones que alienten y permitan la práctica de la virtud en la comunidad, entonces dicha libertad esta debe limitarse y regularse en la medida que permita la creación de dichas condiciones.

3.8.2. Identificación de la Justicia con la Virtud.

Aristóteles consideró que la justicia se identificaba con la propia y misma virtud⁹⁸. Para él afirmar que alguien era justo era lo mismo que afirmar que era virtuoso o que poseía todas las virtudes morales, que son las que propiamente hacen al ser humano bueno en sentido absoluto.

⁹⁸ Cfr. Castán Tobeñas, José, *op. cit. supra*, nota 95, pág. 43. Al tocar la doctrina de Aristóteles, este autor expresa lo siguiente: Al igual que su maestro Platón, inserta Aristóteles la justicia en una teoría general de la virtud, considerándola, primordialmente, como virtud total o perfecta, que comprende y abraza todas las virtudes.

Esto lo podemos comprobar con el hecho de que en la antigüedad (y todavía en la actualidad), diversas religiones nombraban al hombre bueno, "justo" y no virtuoso. La justicia se identifica con la propia y misma virtud porque para practicarla se necesita que todos los apetitos, sentimientos y pasiones del ser humano se sometan a la razón y esto presupone la práctica de todas las demás virtudes morales, incluso de la prudencia, ya que al necesitar la rectitud del apetito para su práctica presupone también a la virtud moral.

Es decir, que para poder ser justo se necesita ser templado, fuerte y prudente, o sea, practicar las tres virtudes cardinales, de las cuales se derivan las demás virtudes morales e incluso, virtudes intelectuales más importantes y fundamentales en la vida humana (porque presuponen la rectitud del apetito) como la prudencia y la sabiduría.

La disposición de dar a cada quien lo que le corresponde implica al mismo tiempo la disposición de ser templado, fuerte y prudente para poder dar a los demás lo que se les debe y no cometer así una injusticia. Se requiere la disposición recta de la voluntad, que proporciona la práctica de la virtud moral para estar dispuesto a dar a los demás lo suyo.

Si a un ser humano lo dominan sus pasiones (avaricia, lujuria, orgullo, etc.) no podrá estar dispuesto a la práctica de la justicia, porque preferirá la satisfacción de ese movimiento de su apetito sensible, a la conducta que la razón le señala como justa.

3.8.3 Los frutos de la Justicia.

¿Cuáles son las consecuencias de que en un Estado se practique todas las formas de justicia, a saber, la justicia conmutativa, distributiva y legal? Varios filósofos y juristas coinciden en que si se practica la justicia en un Estado florecerá en el mismo la paz, el orden, la armonía y el bien común. Es difícil que un Estado en el cual se practica la justicia existan revoluciones, sediciones y conspiraciones contra el gobierno o para cambiar el régimen político.

Al contrario, si alguien quisiera combatir un orden justo se encontraría con que los propios ciudadanos del Estado serían sus defensores y soldados, ya que los beneficia en todos los aspectos.

¿De qué depende principalmente la existencia de la justicia en un Estado? De acuerdo a Aristóteles depende de la elaboración o creación de correctas leyes que se conformen y adecuen a la naturaleza humana, por ejemplo, de una Constitución cuyos principios sean justos tanto en su parte dogmática como en la orgánica y no sean simple consecuencia de una ideología.

Ideología y razón, he aquí la constante lucha dialéctica de nuestro días, el hacer imperar un sistema económico, social y político por pura ideología o el hacer imperarlo por acomodarse a la naturaleza humana.

Si los gobernantes de los Estados son justos, esto redundará en beneficio de ellos mismos ya que gozarán como premio de su conducta recta de estabilidad y firmeza en el poder.

Santo Tomás de Aquino considera que si los gobernantes no están tras la riquezas, el poder por el poder, la fama o la gloria y, en cambio, se esfuerzan por ser justos, paradójicamente gozarán más y mejor de estos bienes que si los buscaran o persiguieran en sí mismos.

Y es que al gobernante justo se le debe el goce de estos bienes y no al injusto, esto por varias razones:

- 1) La estabilidad y firmeza en el poder.

El gobernante justo goza de estabilidad y firmeza en el poder, al contrario del tirano cuyo reino siempre se verá acechado por el peligro de desaparecer, esto se explica por el vínculo de amistad que se crea entre él y sus gobernados.⁹⁹

Este vínculo de amistad surge porque los gobernados se sienten y saben amados por el gobernante, quien se esfuerza por el bien de sus propios

⁹⁹ Cfr. Santo Tomás de Aquino, *op.cit. supra*, nota 42, pág. 273. El Aquinate afirma que con los buenos reyes "como buscan el provecho de todos dedicadamente y los súbditos sienten que por el cuidado del rey consiguen muchos bienes, fácilmente son amados, ya que ellos mismos muestran amor por los demás."

ciudadanos, los cuales saben que gracias al esfuerzo del gobernante ellos obtienen muchos bienes.

Por el contrario, el gobernante injusto no tiene ningún vínculo de amistad con sus gobernados, ya que estos al sentirse despreciados, dañados o perjudicados por dicho gobernante no lo aman y no quieren que continúe en su cargo, más bien buscan terminar con su poder. El tirano pretende sostenerse en el poder a través del terror para así desalentar, desanimar y desmotivar a quienes se opongan a su dominio. Su fundamento es el miedo.¹⁰⁰

2) Bienes Materiales.

El gobernante justo goza de más bienes materiales que el gobernante injusto o tirano a pesar de que éste desvía el fin de su gobierno a su propio provecho.

En efecto, el tirano se esfuerza por robar a sus súbditos y por mantenerlos en un estado de permanente miseria para evitar que se rebelen y se defiendan.¹⁰¹ Sin embargo, y a pesar de esto el tirano no puede gozar de los bienes materiales que tanto ansía, debido principalmente a que reparte la riqueza que roba entre sus lacayos, para que estos lo defiendan de rebeliones, sediciones, conspiraciones, intrigas y revoluciones contra su imperio.

Compartiendo la opinión de Aristóteles, es preferible ser pobre en un país de ricos que rico en un país de pobres.

No es nada seguro el poseer muchas riquezas si las personas que nos rodean viven en la miseria, situación en la que siempre rondará el peligro de las intrigas, de la conspiración que nunca dejará en paz al tirano y que le hará malgastar su dinero en su protección y en el mantenimiento de su imperio, viéndose, siempre en esta forma, necesitado y por lo tanto pobre.¹⁰²

¹⁰⁰ Cfr. *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, Tr. Duque de la Victoria, México, Ed. Epoca, pág. 72.

¹⁰¹ Cfr. *Ibidem*, pág. 54

¹⁰² Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, *op. cit. supra*, nota 42, pág. 275

3) Fama, Honor y Gloria.

La fama, el honor y la gloria se tributan al gobernante justo y no al injusto.

La fama, que es un don que hace a las personas idóneas para la amistad es propia del gobernante justo, ya que éste crea un vínculo de amistad entre sus gobernados y él, porque gracias a él los gobernados pueden obtener muchos bienes; en cambio, el tirano ya en vida es despreciado y odiado por sus gobernados por los males que trae a su pueblo y, una vez muerto, en el mejor de los casos se le olvida, pero, si no es así, su recuerdo es despreciado.¹⁰³

El gobernante justo encuentra el honor y la gloria sin pretenderlos ya que estos bienes se les tributa por su virtud al gobernar y no por ocupar simplemente un cargo público.

Resumiendo tenemos que:

1. Para Aristóteles el Derecho no es una ciencia especulativa, es decir, una ciencia que se encargue de estudiar ciertos seres del Universo y descubrir su esencia o aspectos determinados de su esencia, sino es más bien un orden que impone la razón práctica del ser humano para la consecución de ciertos fines en la sociedad.

2. Ese orden de la sociedad (Derecho) que impone la razón práctica del ser humano tiene como fin último –de acuerdo a Aristóteles- la felicidad del ser humano a través de la práctica de la virtud.

3. La felicidad del ser humano tiene una íntima relación con su naturaleza, ya que el ser humano obtiene dicha felicidad si se dispone a obrar racionalmente, es decir si se dispone a obrar conforme a su naturaleza.

4. Por todo lo anterior, Aristóteles fundamenta en la naturaleza humana la relación entre el Derecho y la virtud.

5. Para Aristóteles los valores del Derecho siempre se estimarán por el grado de perfeccionamiento que proporcionen a la naturaleza humana. El Derecho estimará que una cosa es tanto más valiosa cuanto más contribuya a que el ser humano practique la virtud.

Por eso la escala de valores de los gobiernos actuales no es adecuada, ya que su valor máximo es el bienestar material y no la educación y formación virtuosa de su pueblo.

El valor supremo del gobierno de un Estado no debe ser el crecimiento del Producto Interno Bruto o la repartición más equitativa de la riqueza, sino sobre todo educar y formar a sus ciudadanos para que se desarrollen como seres humanos, es decir racionalmente, ya que la riqueza está constituida simplemente por medios, instrumentos o herramientas que si se disponen correctamente ayudarán y alentarán que el ser humano se perfeccione.

6. Ya que el propósito de esta tesis es demostrar la relación entre la Antropología Filosófica (el estudio de la naturaleza humana) y la Axiología y Teleología Jurídicas (el estudio de los fines y valores del Derecho), partiré del principio de que para poder entender lo que es la virtud necesitamos estudiar previamente la naturaleza humana.

7. En el estudio de la virtud se emplean términos y conceptos propios de la Antropología Filosófica (e incluso de la Metafísica), tales como acto y potencia, materia y forma, cuerpo y alma, inteligencia y voluntad, apetito irascible y concupiscible, razón, etc.

Esta es la razón por la que Aristóteles afirma que el legislador debe esforzarse en primer lugar en conocer a la naturaleza humana ya que su misión es la formación virtuosa a través de las leyes de los seres humanos que componen la comunidad política.

8. A lo largo de este Capítulo se pudo estudiar la estrecha relación entre la organización del poder en un Estado y la práctica de la virtud en el mismo, para mantener su estabilidad y así evitar su corrupción.

Si partimos del principio de que la mejor Constitución de un Estado es la que mejor impide la corrupción de gobernantes y gobernados, comprenderemos cuan importante es para el legislador forzar tanto a gobernantes como a gobernados a que practiquen la virtud y a que se sometan a la recta razón.

9. La corrupción en el gobierno es originada por:

¹⁰³ Cfr. *Idem*. El Doctor Angélico se expresa así: ... los tiranos se olvidan de inmediato, y si fueron muy

a) La elección de personas no adecuadas para ocupar un cargo público sin poseer los méritos y la capacidad para desempeñarlo. Algunas de las causas por las que las personas no son idóneas para desempeñar un cargo público son las siguientes:

- i) Porque son muy pobres (la miseria es corruptora).
- ii) Porque son muy ricos (el orgullo y la soberbia los vuelve necios e insensatos).
- iii) Porque no tienen experiencia. (Esta es fundamental en política).
- iv) Por ser elegidos por criterios erróneos (v. gr. por ser ricos, por ser influyentes, por ser mujeres o por ser varones, pero no por ser virtuosos tanto moral como intelectualmente).

b) Porque la política se convierte en asunto de unos pocos que no toman en cuenta ni alientan la participación de todos los sectores sociales en las decisiones que afectan la vida de toda la comunidad política.

c) Porque la forma de elegir no garantice, valga la redundancia, una “buena” elección de la persona que ocupará el cargo público, por existir vicios en dicha elección, por ejemplo que en el caso de la democracia por voto universal, libre y secreto exista la ignorancia crasa del pueblo elector, su compra o su manipulación.

10. A lo largo de este Capítulo se trató la razón por la cual el concepto de justicia y su objeto, que es lo justo, lo suyo o el derecho, necesitan una base antropológica para poder entenderlos completamente.

Principalmente porque lo que se le debe al ser humano (que es lo justo, lo suyo o el derecho) son los bienes que le permitirán alcanzar su fin y su perfección (su felicidad) y practicar la virtud.

No es posible entender completamente en que consiste el objeto de la justicia, es decir, lo justo, si no entendemos la forma de ser y de obrar del ser humano, es decir, su naturaleza, ya que lo justo, es en último término un bien necesario al ser humano que lo ayudará a perfeccionarse y que precisamente se debe al ser humano por ser “ser humano”.

cruces, su memoria permanece, pero para su desprecio.

CAPÍTULO CUARTO

LA NATURALEZA HUMANA, LA LIBERTAD Y EL DERECHO.

4.1. El fundamento de la libertad del ser humano. 4.1.1. Razón por la que el ser humano es libre. 4.1.2. La personalidad y la libertad del ser humano. 4.1.3. Adquisición de la libertad. 4.2. Doctrina de Aristóteles sobre la libertad. 4.2.1. El buen uso de la libertad en la sociedad de acuerdo con Aristóteles. 4.2.2. La libertad humana y el bien común del Estado. 4.3. La libertad y su relación con la virtud en la vida del Estado. 4.3.1. La virtud como valor supremo en la vida del Estado. 4.3.2. La tolerancia en los excesos de libertad. 4.3.3. La tolerancia a los gobiernos injustos. 4.4. La regulación positiva constitucional de la libertad en México. 4.4.1. Reconocimiento de la dignidad humana. 4.4.2. La consagración de la libertad humana. 4.4.3. El principio de la laicidad de la educación contra el principio de libertad. 4.4.4. La libertad en el ámbito. 4.4.5. La libertad de empleo. 4.4.6. La libertad de expresión. 4.4.7. El derecho y la libertad de información. 4.4.8. La libertad de prensa. 4.4.9. La libertad de asociación y reunión. 4.4.9.1. Condiciones para ejercer la libertad de asociación y reunión. 4.4.9.2. Límites de la libertad de asociación o reunión en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. 4.4.10. El derecho de petición como expresión de la libertad civil y política. 4.4.10.1. Licitud del derecho de petición. 4.4.11. La libertad económica.

4.1. El fundamento de la libertad del ser humano.

4.1.1. Razón por la que el ser humano es libre.

No sólo Aristóteles sostuvo que el ser humano es un ser libre sino también varios filósofos antiguos, modernos y contemporáneos lo han afirmado. Sin embargo, también han existido antropólogos, filósofos, psicólogos, etc., que niegan la libertad del ser humano y que sostienen que su conducta está determinada, ya sea por sus instintos, o por sus sentimientos, o por sus pasiones, o por su condición económica, social o intelectual.¹⁰⁴

Nuestro estudio de la libertad en el presente capítulo lo fundamentamos en la Antropología Filosófica de Aristóteles y en las aportaciones que a la misma realizó Santo Tomás de Aquino.

De acuerdo con dicha Antropología Filosófica, si podemos concluir que el ser humano es libre, y podemos desprender que el ser humano es dueño y señor de sus actos. En efecto, en virtud de las facultades superiores del alma humana

¹⁰⁴ Cfr. Larroyo, Francisco, *op.cit. supra*, nota 9, págs. 73-144.

(inteligencia y voluntad) el ser humano puede autodeterminar su conducta, el mismo decide su destino como fruto de una elección inteligente (advertida, comprendida) y voluntaria (consentida, querida). La libertad del ser humano se actualiza con la correspondiente actualización de la inteligencia y de la voluntad.

La libertad humana pasa de la potencia al acto en cuanto éstas dos potencias del alma humana se ejercitan . Si alguna de estas dos potencias no puede realizar sus actos propios (v.gr. la inteligencia no pueda entender, conocer o comprender los actos que realice; o la voluntad no los quiera pero se vea forzada a realizarlos) entonces no hay libertad.

Por otra parte, la libertad es una cualidad intrínseca a la personalidad del ser humano, ya que éste como sujeto individual dotado de inteligencia y voluntad, como un "yo" consciente dueño de sí mismo, posee una cualidad que los demás seres de la tierra no poseen: la libertad.¹⁰⁵

4.1.2 La personalidad y la libertad del ser humano.

Sólo las personas son seres libres, es decir sólo los seres con inteligencia y voluntad pueden ser dueños y señores de sus actos, ya que sólo ellos pueden ser conscientes y consentir los actos que realizan.

Implícitamente el Derecho Positivo al reconocer el carácter de persona a un ser humano, le reconoce la capacidad de realizar actos libres que le son imputables y por los cuales tiene que responder. La Teoría del Delito (Derecho Penal) no podría entenderse sin reconocer la libertad del ser humano, de otra forma no se podría fundamentar la imputabilidad y la culpabilidad humana. El fundamento de la sanción jurídica, de las promesas, convenios, contratos, etc., opera en la libertad.

Debido a una ficción de la propia ley positiva, a ciertas agrupaciones y asociaciones de seres humanos se les considera como si fueren sujetos individuales con su propia inteligencia y voluntad, es decir, se les dota de

¹⁰⁵ Cfr. Ramos, Samuel, *Hacia un Nuevo Humanismo*, Programa de una Antropología Filosófica, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1940, págs. 111-139.

personalidad y por tanto de su propia imputabilidad y responsabilidad, por eso el nombre técnico que les proporciona el Derecho es de personas morales.

Implícitamente se considera que dichas asociaciones tienen su propia capacidad de obligarse, con independencia de las personas físicas que la integran, por tanto se considera que poseen su propia libertad.

4.1.3. Adquisición de la libertad.

Existen dos formas de definir a la libertad:

La primera se refiere a la capacidad de elección del ser humano, es decir a la facultad del ser humano de decidir, dominar y gobernar su conducta. Esta libertad comprende tanto la posibilidad de que el ser humano realice una elección conforme a su fin natural o bien una elección que no esté conforme a ese fin. Si de esta forma entendemos a la libertad, entonces podemos afirmar que todos los seres humanos con capacidad de entender y querer la poseen.

La segunda considera a la libertad como la capacidad del ser humano de obrar racionalmente, la capacidad de conformar sus actos conforme a la recta razón, la capacidad de obrar bien (conforme a su fin).¹⁰⁶

Paradójicamente, aunque el ser humano realiza un acto libre cuando obra mal, y es fruto de su elección el obrar de esa forma, pierde poco a poco su libertad si se habitúa a obrar de esa forma. La razón es que el vicio produce que la voluntad pierda poco a poco dominio sobre las pasiones, los sentimientos y los apetitos sensibles, que con el tiempo no sólo condicionarán la conducta humana sino incluso en algunos casos la determinarán.

Si el ser humano elige un fin que es repugnante a la recta razón y que no es adecuado para su perfección, para su naturaleza; dicho fin se convertirá en una cadena que impedirá a su inteligencia conocer la verdad y a su voluntad querer el Bien Supremo, es decir realizar los actos por los cuales el ser humano hace plena su libertad, ya que no tendrá capacidad de conocer el Bien Supremo puesto que el

¹⁰⁶ N. S. Jesucristo afirmó esto al predicar a los judíos lo siguiente: "Si ustedes se mantienen firmes en lo que les digo, son de veras mis discípulos; y conocerán la Verdad, y la Verdad les dará la libertad", San Juan 8, versículos 31 y 32.

desorden interno provocado por el hábito causa que el ser humano considere su fin aquél bien que ha elegido como supremo, ya sea el placer, las riquezas, los honores o el poder, y por tanto este desorden también le impedirá amar el Bien Supremo.

El hecho de que el ser humano considere el placer (v.gr. en el caso del drogadicto o el alcohólico) como su fin y elija voluntariamente conformar su conducta para alcanzarlo, dicha elección implica la disminución de su inteligencia y voluntad, ya que no podrán, respectivamente, comprender y amar el Bien Supremo.

Esto sucede y se verifica de la siguiente forma:

Si el ser humano se deja dominar por su apetito sensible y subordina su razón a los dictados de éste, la razón ya no funciona porque se encuentra sujeta a los dictados del apetito y le es más difícil descubrir los fines y los bienes más valiosos en materia práctica. Es decir, el ser humano poco a poco deja de ser racional y por tanto verdaderamente libre. ¿Qué racional será el drogadicto que subordina todos sus actos a la sensación de la droga?

Entonces, si estos seres humanos no son capaces de hacer uso de su razón y no son capaces de hacer una elección racional no podrán ser libres.

Su conducta se verá en muchos casos no sólo condicionada sino hasta incluso determinada por factores externos. Y lo que crea esta determinación de la conducta es precisamente la sujeción de la inteligencia y la voluntad al apetito sensible. Por el contrario, la virtud (que es la disposición del ser humano de obrar conforme a la recta razón) inclina al ser humano a realizar actos cada vez más libres, ya que la virtud permite al ser humano no tener condicionantes en su conducta, como el miedo, el placer, la ira, etc.

El dominio de sus pasiones y sentimientos le permite al ser humano ser dueño de sus propios actos, ya que entonces su voluntad se moverá hacia los fines más apropiados que la razón comprende.

Los bienes sensibles hacia los cuales se inclinan los apetitos no los concibe la razón práctica del ser humano como los más apropiados al mismo.

Resumamos todo lo anterior en un silogismo:

Primera premisa: El ser humano es realmente libre si ejercita plena y completamente su inteligencia y voluntad.

Segunda premisa: El sometimiento de la inteligencia y voluntad a los dictados de las pasiones impiden su ejercicio pleno y completo.

Tercera premisa: Este desorden interno impide el ejercicio de la plena y auténtica libertad.

El objeto de la libertad es lograr que los apetitos (tanto concupiscible como irascible), las pasiones, los sentimientos y las potencias inferiores (como la memoria e imaginación), sean dominados por la razón, porque de lo contrario la libertad desaparecería y, así, no podríamos encontrar diferencia alguna entre el ser humano y los demás animales.

En efecto, la libertad no tiene como propósito, objetivo o fin que el ser humano se reduzca a nivel de las bestias o que se comporte como un ser irracional, ya que si así fuera no tendría razón de ser que el ser humano poseyera dicha facultad, puesto que para comportarse como los animales no es absolutamente necesario tener libertad.

Para ser hombre si se necesita de la libertad, para perfeccionarse y para alcanzar su fin natural necesita de la libertad, ya que la libertad no sería útil al ser humano si éste al final se comporta como un animal.

4.2. Doctrina de Aristóteles sobre la libertad.

4.2.1. El buen uso de la libertad en la sociedad de acuerdo con Aristóteles.

La doctrina de Aristóteles sobre la libertad está íntimamente relacionada con sus teorías de la virtud, del vicio y de la felicidad. Sus tres *Éticas* constituyen un estudio serio y profundo de los actos libres del ser humano y sus consecuencias. ¿Acaso no son los hábitos, ya sean buenos o malos, consecuencias de la libertad humana?¹⁰⁷

¹⁰⁷ Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 22, pág. 131.

Aristóteles entiende con bastante claridad la libertad humana porque entiende la naturaleza humana.

No se puede fundamentar, ni entender ni defender la libertad humana sin una correcta Antropología Filosófica, es decir sin una correcta comprensión de la naturaleza humana.

El estudio de Aristóteles sobre la naturaleza humana, sobre la virtud, el vicio, el bien y la felicidad tiene como fin entender mejor la ciencia política, ya que ésta constituye la ciencia práctica más sublime y más excelsa, porque su fin abarca y comprende el fin de cada uno de los seres humanos.

De acuerdo con Aristóteles, el fin de la política es la felicidad de todos los miembros que forman parte de una comunidad política, por lo que la política debe encargarse de ordenar todos los demás fines de las ciencias prácticas a la consecución de la virtud y de la felicidad humanas.¹⁰⁸

Por eso, la experiencia y la sabiduría del político deben ser excepcionales ya que debe ordenar la medicina, la arquitectura, la ingeniería, la milicia, la tecnología, etc., para que permitan la perfección humana y sean medios o condiciones para la práctica de la virtud. Un político, en la actualidad, por ejemplo debería preocuparse de regular la informática, la computación, el internet para que sean medios para el desarrollo, educación y perfeccionamiento humano y no medios que se vuelven contra el ser humano embileciéndolo.

Al respecto, vale la pena formular la siguiente pregunta: ¿Se han educado mejor, se han perfeccionado las nuevas generaciones que han nacido en la era tecnológica? A veces parece que no, ya que muchas veces se ha corrompido más a la juventud porque se utiliza la tecnología en contra suya, embileciéndolos y enajenándolos y privándoles de su facultad de pensar, de la facultad que los distingue como seres humanos. Por eso el conocimiento de la naturaleza humana nos proporciona el criterio para ordenar la tecnología al servicio de la humanidad a través del Derecho.

Pero volviendo al problema de investigación que tratamos de resolver en este capítulo ¿Qué relación tiene con la libertad el fin de la política y de las demás

¹⁰⁸ Cfr. *Ibidem*, págs. 56-57

ciencias prácticas? Si tiene y mucha, ya que el fin de la política impone necesariamente una regulación al ejercicio de la libertad.

Existen filósofos y juristas que sostienen que el ser humano al unirse en sociedad pierde parte de su libertad ya que tiene que someterse a un conjunto de reglas que son ajenas a su propia voluntad. Sin embargo, en este Capítulo trataré de demostrar lo contrario: el ser humano al crear la comunidad política aumenta y desarrolla su libertad, la razón es la siguiente: el buen uso de la libertad se identifica con el ejercicio de la virtud, y precisamente el fin de la política es el buen uso de la libertad, es decir, el fin consiste en aumentar y desarrollar la libertad, ya que los ordenamientos que promulga el legislador tienen como fin que el ser humano se habitúe a obrar racionalmente, lo cual proporciona al ser humano un mayor dominio sobre su ser y por tanto una mayor libertad.

En efecto, la virtud moral (que es el fin del Derecho, de acuerdo a Aristóteles) consiste precisamente en esa disposición del ser humano a someterse a la recta razón en su obrar, y esa disposición le otorga un dominio sobre su cuerpo, sus sentimientos y sus pasiones. Con esa disposición la única potencia del alma que se convierte en señora de las decisiones y actos humanos es la voluntad.¹⁰⁹

Podríamos afirmar incluso que el proceso de la adquisición de la virtud es el proceso de la adquisición de la verdadera libertad. El buen uso de la libertad humana proporciona la felicidad humana, puesto que este buen uso de la libertad se identifica con la virtud.

¿Qué sucede si no se hace un buen uso de la libertad en la comunidad política? Surge la demagogia, la arbitrariedad, la injusticia y la tiranía.

Aristóteles afirma que la característica principal de la democracia es la libertad, pero siempre sostiene a su vez que la democracia será verdaderamente tal si se guía y conduce por la recta razón, por la ley.¹¹⁰ Si esta libertad de la comunidad ya no es gobernada por la ley, por la recta razón, sino por el capricho de la propia comunidad, entonces se presenta y surge la demagogia que no es otra cosa mas que la corrupción de la democracia.

¹⁰⁹ Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 22, págs. 94-97.

En esta forma corrupta de gobierno quien tiene el control de las decisiones políticas, por curioso que parezca, no es la comunidad política sino el que la adula, la engaña y le hace creer que es dueña del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, es decir, el demagogo, quien con el tiempo se convierte en tirano.¹¹¹ Esto fue lo que pasó en Europa Oriental y Rusia, lugares en los que se llegó al máximo grado de demagogia que haya conocido el género humano, la mas adulatora que jamás haya existido, tanto que hasta grandes intelectuales fueron seducidos por esta falacia que condujo a millones de seres humanos al sufrimiento de la peor de las tiranías que hasta la fecha haya conocido la humanidad: el Comunismo.

En efecto, los pueblos comunistas, tras la cortina de hierro, sufrían de privación de libertades civiles y políticas, todos los medios de comunicación eran propiedad del Estado, por lo que no existía posibilidad de oponerse y criticar el régimen porque dichos medios estaban perfectamente controlados y vigilados, los ciudadanos no tenían independencia económica ya que los medios de producción eran propiedad del Estado, hecho que facilitaba enormemente a los políticos comunistas someter con la política del hambre y de la necesidad a los ciudadanos, y todos los ciudadanos, especialmente los estudiantes, estaban vigilados y controlados por medio de agentes y espías que contrarrestaban cualquier posibilidad de rebelión al régimen.

El demagogo alienta y promueve el mal uso de la libertad de la comunidad ya que convence al pueblo de que todo lo que decida, por el hecho de decidirlo por mayoría, es bueno, es lícito y debe ser permitido.

El demagogo hace caer al pueblo que gobierna en el error más antiguo de la humanidad: El ser humano es árbitro supremo del Bien y del Mal, de lo Justo y lo Injusto, el ser humano puede fijar a su gusto y conveniencia lo que es justo y lo que es injusto. La demagogia puede convertirse en la peor de las tiranías, ya que su arbitrariedad no tiene límites debido a que se justifica para, por y en nombre del pueblo.

El arte del demagogo consiste en manejar a los que se oponen al mal uso de esa libertad del pueblo como represores y autoritarios, y así ganan simpatía y

¹¹⁰ Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 43, págs. 114-115.

adeptos a su causa.¹¹² El demagogo quiere libertad para causar injusticias, quiere y pretende impunidad en sus actos y protección jurídica al mal uso de su libertad.

4.2.2. La libertad humana y el Bien Común del Estado.

Para entender la relación intrínseca que existe entre la libertad y el bien común del Estado es necesario tener una definición correcta de lo que es el bien común.

El bien común es el conjunto de condiciones materiales y espirituales que permiten y alientan en el ser humano la práctica de la virtud.

El que exista este tipo de condiciones en la sociedad significa que existe una disposición de los bienes culturales y materiales que permitirán y alentarán el pleno desarrollo humano.

¿Qué es lo que ordena y dispone las cuestiones de la comunidad para la promoción de la práctica de la virtud en la misma? El Derecho.

Santo Tomás de Aquino define a la Ley como (cuyo significado *latu sensu* se equipara al de Derecho): " Cierta ordenación al bien común promulgada por aquél que tiene a su cargo una comunidad ".¹¹³ La educación, la riqueza, el medio ambiente, la planeación de las ciudades, la tecnología, los medios de comunicación, etc., constituirán bien común si están correctamente regulados por la ley. Los anteriores aspectos por sí solos no son bien común, necesitan de la ordenación al fin (la práctica de la virtud) que proporciona la ley, solamente así se convierten en condiciones que permiten el desarrollo humano, ya que estas condiciones se pueden utilizar para destruir al ser humano si no son reguladas por la ley.

La libertad es otra condición necesaria para el desarrollo humano ya que el ser humano sólo madura y se perfecciona en, por y a través de la libertad.

Sin embargo, para que exista libertad en el Estado, ésta debe estar ordenada al bien común del mismo, solamente así se conservará y preservará la

¹¹¹ Cfr. Romanescu, Traian, *La Gran Conspiración Judía*, México, Ed. JUS, 1961, pág. 49

¹¹² Cfr. Altamirano Dimas, Gonzalo, *Violencia en puerta*, *El Universal*, México, 21 de Octubre 1999, pág. A-31.

apreciada libertad de los seres humanos. Esto significa que la libertad tiene como límite en la comunidad el bien común de la misma.

Para entender lo anterior pondremos un ejemplo: La libertad de expresión es lícita mientras no impida a los miembros de la comunidad política el tener las condiciones para su desarrollo, para su perfeccionamiento y para su felicidad, pero si lo impide, entonces se debe prohibir su ejercicio porque se corre el grave riesgo de afectar los derechos de los demás. Así, por ejemplo, se debe limitar la libertad de expresión de los fundamentalistas y los terroristas, ya que hacen uso de la misma afectando derechos de terceros e incitando a la gente a actuar en contra de la justicia, de la ley y de la razón.

El arte del agitador consiste en aprovecharse del odio y resentimiento que provoca una situación de miseria para incitar a la masa a la comisión de los peores desórdenes e injusticias en nombre de la libertad de expresión.

No se puede defender el bien común del Estado y al mismo tiempo defender el ejercicio de una libertad ilimitada. Generalmente los que defienden ciertos excesos en la libertad no consideran al bien común como la finalidad del Estado, ya que si entendieran lo que comprende éste (el bien común) no harían apología de un liberalismo radical.¹¹⁴

4.3. La libertad y su relación con la virtud en la vida del Estado.

4.3.1. La virtud como valor supremo en la vida del Estado.

En mi opinión, no podemos vivir en una sociedad sin límites en el uso de la libertad, es decir, en una sociedad en la que no exista regulación alguna al ejercicio de la libertad.

Varios autores coinciden en señalar que la libertad tiene como límite el respeto de los derechos de los demás ciudadanos y de la sociedad en su conjunto.

¹¹³ Aquino, Sto. Tomás de, *op. cit. supra*, nota 42, pág. 7

¹¹⁴ Cfr. Von Nell-Breuning, Oswald, *op. cit. supra*, nota 55, pág. 42.

Si el ejercicio de la libertad afecta o priva los derechos de los demás ciudadanos entonces su uso se vuelve ilícito.

Este principio nos facilita enormemente el conocimiento del límite que la libertad debe tener en la vida del Estado. ¿Cuál es la libertad que el Estado debe proteger constitucionalmente? Aquella que no implique un perjuicio para los demás ciudadanos.

Como lo establecimos y descubrimos en el Capítulo anterior, el objeto de la justicia es el dar a cada quien lo que le corresponde, es decir, el dar a cada quien lo suyo, lo justo, su derecho, entendiéndose por éste último como un bien que le corresponde a la persona para alcanzar su fin como ser humano. Los bienes que le corresponden al ser humano son aquéllos que precisamente perfeccionan su naturaleza racional. Esto significa que si el ejercicio de la libertad de algún o algunos individuos priva o afecta algún bien o bienes (como la paz, el orden, la manutención económica, educación, alojamiento, etc.) que le son necesarios a los demás miembros de la comunidad para la práctica de la virtud, entonces su ejercicio es injusto y por tanto debe prohibirse. Nadie tiene derecho a privar a los demás seres humanos de los bienes materiales y espirituales (educación, familia, religión, etc.) que le son indispensables para el desarrollo de su ser.

Desde una posición aristotélica, el valor supremo que el Estado debe proteger, promover y alentar en el Estado es la virtud.

La libertad que el Estado debe proteger, promover y alentar es la que se ordena a la virtud. Por el contrario la que debe desalentar es la que causa que el ser humano subordine la recta razón a la pasión.

El bien común y la justicia no tienen como fin la libertad en sí misma, sino el desarrollo humano, es decir al perfeccionamiento humano que sólo se logra por el ejercicio de la virtud.

Desde mi punto de vista este ha sido el más grande error del Derecho Constitucional moderno y contemporáneo: el considerar la libertad como el valor supremo de los Estados.¹¹⁵

¹¹⁵ Cfr. Linares Quintana, S.V. *op. cit. supra*, nota 94, págs. 208-209.

Un gran número de filósofos, juristas, politólogos, constitucionalistas y humanistas modernos coinciden en señalar a la libertad como el valor supremo que debe proteger y salvaguardar el Estado.¹¹⁶

Sólo se preservará la libertad civil y política en el Estado si el legislador promueve y alienta la práctica de la virtud a través del Derecho.

La opresión es la privación injusta de la libertad, por lo que no existe opresión si se priva de la libertad a aquellos que atentan contra los derechos de los demás ciudadanos, a aquellos que atentan contra el orden, la paz, la seguridad o algún otro bien que el Estado necesita para proveer las condiciones necesarias para el desarrollo humano.

No podrá conservarse la libertad en un Estado si su sistema jurídico no es capaz de evitar la corrupción tanto en el gobierno como en la sociedad.

Uno de los signos de la corrupción de un gobierno es el impedimento al ejercicio de las libertades de los ciudadanos, especialmente el impedimento a las libertades políticas, para privarles de la posibilidad de rebelarse contra el régimen.¹¹⁷ Eso fue lo que sucedió al instaurarse los regímenes comunistas en Europa Oriental, Rusia, China, Corea, etc. Si se priva de la libertad de expresión, de prensa, de reunión, de asociación y de elección del gobernante a los ciudadanos de un Estado, se habrá quitado todo control y límite al poder de su gobierno.

Existen intelectuales que afirman que las Constituciones modernas han liberado a los Estados del yugo de las tiranías y de la opresión a través de la consagración constitucional de la libertad, especialmente la que hace referencia a

¹¹⁶ Cfr. *Idem*. A modo de ejemplo se señala el pensamiento de tres intelectuales.

¹¹⁷ Para comprobar lo anterior, nos remitimos a los hechos recientes acontecidos tanto en Hong Kong como en Macao, derivado de su tránsito como colonias de Inglaterra y Portugal respectivamente a territorios de China Comunista. A continuación cito la siguiente noticia proporcionada por el Periódico *El Financiero* del 23 de Junio de 1997 en la página 54: HONG KONG, 22 de Junio.- El futuro jefe del ejecutivo de Hong Kong, Tung Chee Hwa, aclaró el domingo que las nuevas leyes que restringen las manifestaciones entrarían en vigor desde el mismo momento en que el territorio pase a manos de China, el 1 de julio.....

Martin Lee y otros activistas por la democracia han dicho que denunciarían desde los balcones de la cámara a la nueva legislatura nombrada por Beijing, en el momento en que los legisladores sean juramentados para aprobar nuevas leyes, varias de las cuales restringirán las libertades...

La nueva legislación que restringe las libertades civiles, incluida la de manifestarse, será ratificada por la asamblea legislativa provisional nombrada por China a las tres horas del 1 de julio, aunque las leyes que se aprueben tendrán carácter retroactivo a partir del momento de la devolución. (Agencias).

las libertades políticas, como la libertad de expresión, la libertad de prensa, la libertad de reunión y asociación, el derecho de petición y la democracia.¹¹⁸

Sin embargo, no es suficiente para evitar el yugo de la tiranía y la opresión el proteger y garantizar la libertad, especialmente la política; hace falta una adecuada regulación de la misma para evitar que cualquier forma de gobierno se corrompa y degenera en tiranía. Como lo mencioné anteriormente, para su propia preservación la libertad debe ser regulada sabia y prudentemente.

Los tiranos curiosamente han llegado al poder a través de un ejercicio ilegal e injusto de su libertad, ya que impusieron su fuerza por encima del orden jurídico que los regulaba.

De ahí que el orden jurídico de una nación no se ordena a través de la libertad por sí misma, sino a la perfección humana a través de la libertad.

4.3.2. La tolerancia en los excesos de libertad.

Es importante investigar y conocer el límite de tolerancia a los excesos de la libertad dentro de un Estado, porque en algunos casos, al Estado no le queda más que tolerar ciertas conductas y actitudes de sus gobernados y en otros casos le es indispensable prohibir ciertos comportamientos.

Es necesario aclarar que la tolerancia no significa el reconocimiento de la licitud de una conducta, sino más bien el reconocimiento de la provocación de un mal mayor con su represión.¹¹⁹

En efecto, muchas veces el gobierno se ve obligado para evitar conflictos, peleas, desórdenes y agitaciones permitir ciertas conductas que están en contra del Derecho.

Debemos recordar que el ser humano se va formando a través de buenos hábitos, y para obedecer la ley se necesita de cierta disposición o hábito, pero en

¹¹⁸ Cfr. Ayala, Francisco, *Historia de la Libertad*, Buenos Aires, Ed. Atlántida, 1951, págs. 74-82. Dicho autor señala que en el Estado Constitucional la "libertad es aquí el valor supremo y por eso trata de garantizarse, en el acto mismo de la constitución del Estado, frente a posibles transgresiones del poder público".

¹¹⁹ Cfr. Aquino, Sto. Tomás de, *op. cit. supra*, nota 42, pág. 371.

caso de que los ciudadanos no la tengan es indispensable que el Estado utilice la coacción para hacer que sus ciudadanos obedezcan la ley.¹²⁰

Siempre habrá resistencia a obedecer la ley si los ciudadanos no han sido formados con buenos hábitos, por lo que en este caso el gobierno de un Estado debe ser tolerante a la resistencia a cumplir la ley y debe darle tiempo a la ciudadanía a que se habitúe a cumplirla.

Sin embargo, la tolerancia no significa pasividad, sino más bien permitir una conducta mientras se encuentra en proceso de corrección. Por medio de la tolerancia se espera pacientemente el cambio de actitud de las personas, sin embargo, la tolerancia tiene su límite: el bien común. Si permitir una conducta lesiona el bien común gravemente y conforme transcurre el tiempo profundiza su lesión, entonces se debe recurrir a la coacción, la fuerza para hacer cumplir la ley.¹²¹

Principalmente se presenta el deber de ser tolerante en materia ideológica, religiosa y cultural debido a que vivimos en sociedades tan diversas y cosmopolitas, nada más propicio e idóneo para las mismas que la tolerancia.

Si no existe la tolerancia racial, cultural, religiosa e ideológica dentro del Estado, se presenta la división interna en él, y entonces es muy fácil que surja la guerra civil (V.gr. Kosovo).

Una sociedad dividida, en pugna y guerra consigo misma, ya no sirve a su fin: el bien común.

Si bien es importante que exista dentro de los Estados una tolerancia religiosa, cultural, ideológica, racial y en materia de costumbres, no debe permitir el Derecho, so pretexto de dicha tolerancia la comisión de delitos e ilícitos. En este caso el objeto propio de la tolerancia son las cuestiones internas del ser humano que no afectan ni dañan a terceros, pero no la injusticia cometida contra toda la comunidad o alguna persona o personas, mucho menos cuando esta se comete por la fuerza.

Existen organizaciones sociales dentro de los Estados que acusan de intolerantes a quienes no aprueban sus actos injustos (v.gr. el CGH), sin embargo

¹²⁰ Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 22, pág. 92

frente a estos actos no debe existir tolerancia, ya que ésta les serviría de escudo y protección al agresor para proseguir con su injusticia y perjudicar cada vez más a la comunidad puesto que privan de sus derechos a las demás personas que integran la comunidad política.

¿Debe existir tolerancia para las ideologías más radicales, revolucionarias, violentas y destructivas? En mi opinión, en las actuales circunstancias que viven las sociedades sí, sin embargo, el Estado debe evitar a toda costa la proliferación de estas ideologías formando buenos hábitos, tanto morales como intelectuales, en sus ciudadanos para evitar que así sean engañados con falsas ideologías.

Es muy común escuchar en la actualidad que la característica propia de la democracia es la diversidad y pluralidad ideológica, esta afirmación es en parte verdadera y en parte no.

Con base en lo estudiado de la filosofía de Aristóteles, la pluralidad ideológica es democrática si se encauza a proponer diferentes medios (v.gr. la Democracia, la Aristocracia, la Monarquía, el Parlamentarismo, la República, etc...) para la obtención del fin último del Estado,¹²² pero no si se refiere precisamente a proponer y sostener diversos y contradictorios fines para el Estado (v.gr. la superioridad racial, económica y militar del Estado, la dictadura del proletariado, la libertad en sí misma, el que se viva sin autoridades etc....).

Sostengo que el anarquismo, socialismo, fascismo, nazismo, comunismo y el liberalismo son ideologías antidemocráticas, por que en último término su instauración no beneficiará a toda la comunidad, puesto que los que al final resultan favorecidos por estos sistemas constituyen un grupo minoritario, el mismo que utiliza y maneja al pueblo para organizar la revolución que los llevará al poder.¹²³

¹²¹ Cfr. Aquino, Santo Tomás de, *op. cit. supra*, nota 42, págs. 33-34.

¹²² Cfr. Aristóteles, *op. cit. supra*, nota 43, págs. 114-115.

4.3.3. La tolerancia a los gobiernos injustos.

¿Cómo puede evitarse la tiranía? La mejor forma de hacerlo es a través de una Constitución que controle y limite el poder y los actos de los gobernantes.

En mi opinión, debería existir en todos los Estados un Consejo Supremo de Estado que tuviera la facultad de evaluar la actuación del titular del Poder Ejecutivo del Estado y por supuesto la facultad de deponerlo.

Este Consejo debería ser representativo de todas las clases sociales, de manera equitativa y proporcional, no sólo en cuanto a la cantidad de personas a las que representan sino también a su calidad. Sería esencialmente democrático al contener de forma equitativa y proporcional todos los sectores y clases sociales. La mejor forma de elegir a los representantes de los distintos sectores sociales sería a través de las distintas organizaciones que defiendan legítimamente los intereses de dichos sectores, tomando en cuenta y en consideración siempre en primer lugar de los méritos de los elegibles.¹²⁴ Por ser este Consejo representativo de toda la sociedad, es decir, democrático, debiera ser la autoridad suprema dentro del Estado, por encima del Presidente, Primer Ministro, Rey, etc.

Otra forma de evitar la tiranía sería reducirle al titular del Poder Ejecutivo del Estado sus facultades constitucionales, para que su función se limite a preservar el Estado de Derecho y cuidar el bien común del Estado y no entrometerse en las cuestiones propias de la iniciativa privada. (v.gr. producir, comprar y vender mercancías, etc.)

Cuando se unen el poder económico (el producir, comprar y vender bienes y servicios) y el poder político son fácilmente corrompibles los gobernantes, ya que el ejercicio del mismo les puede proporcionar beneficios incommensurables y una dominación absoluta sobre los ciudadanos que gobiernan, como pasó en el comunismo.

Otra forma lícita de evitar la tiranía es la resistencia civil. ¿En qué consiste la resistencia civil? Consiste en no secundar y obedecer los actos y las leyes

¹²³ Cfr. López Valdivia, Rigoberto, *La Quiebra de la Revolución Mexicana*, México, Ed. Tradición, 1982, págs. 327-334

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*, pág. 172.

injustas de los gobernantes, en “darles la espalda” no reconociéndoles derecho para ordenar lo que ordenan.¹²⁵ La resistencia civil es lícita si el objeto de la misma es impugnar y combatir un acto, decreto o ley del gobernante que intrínsecamente sea injusto y atente contra el bien común del Estado. La resistencia civil puede presentarse, incluso, debido a la ilegitimidad de la designación del gobernante, si éste arribo al poder en un forma ilegal e injusta, por ejemplo; un golpe de Estado, rebelión o conspiración. En este caso la resistencia civil consistiría en no obedecer en forma general los mandatos de este gobernante ilegítimo.

Es muy difícil que la revolución constituya un medio lícito para derrocar a un tirano porque ella implica un grave riesgo y peligro para el Estado, ya que para que ésta triunfe necesita de la fuerza para imponer un nuevo orden jurídico, fuerza que muchas veces pasa por encima de los derechos de los demás ciudadanos, lo cual es perjudicial para el Estado porque los que llegan al poder a través de la revolución recurren y necesitan de una fuerza suficiente para eliminar a los posibles rebeldes a su régimen, lo que les lleva a cometer toda una serie de arbitrariedades e injusticias, llegando de esta forma a ser peor que el tirano que depusieron. El peligro de la revolución consiste en que frecuentemente de ella surgen peores gobernantes que los que se deponen.

4.4. La regulación positiva constitucional de la libertad en México.

4.4.1. Reconocimiento de la dignidad humana.

Como se trató anteriormente, la libertad es un don que deriva de la naturaleza racional del ser humano, y precisamente por esa naturaleza racional el ser humano tiene una dignidad especial sobre los demás seres del Universo. Al Estado no le queda más que reconocer este principio: el ser humano es libre y tiene una dignidad especial.

¹²⁵ Cfr. Hoffner, Joseph, *Manual de Doctrina Social Cristiana*, México, Ed. Editora de Revistas, 1990, pág. 301.

Por lo mismo, el Estado no otorga la libertad al ser humano, ya que ésta existe como parte del ser humano, por lo mismo la reconoce y la regula en beneficio del propio individuo y de toda la comunidad.

El artículo primero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos está redactado en los siguientes términos:

ART. 1º. En los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución, las cuales no podrán restringirse ni suspenderse, sino en los casos y con las condiciones que ella misma establece.¹²⁶

La redacción de este artículo es consecuencia de un espíritu positivista que establece que el fundamento último de la existencia del Derecho y, por tanto, de los derechos subjetivos es la voluntad del Estado, es decir, sólo son derechos los que así determine la ley positiva.¹²⁷ Los positivistas afirman que si el Derecho Positivo no otorga derechos los seres humanos no pueden ser titulares de los mismos, ya que el fundamento último de su existencia es la voluntad estatal expresada a través del Derecho Positivo.

En relación con la libertad, la misión y el fin del Estado es dirigirla y ordenarla de tal forma que su ejercicio perfeccione al ser humano y además contribuya a la existencia de condiciones que permitan a la comunidad política la práctica de la virtud y la obtención de la felicidad.

Siendo congruente con la Filosofía de Aristóteles, el Estado debe reconocer y favorecer el ejercicio de la libertad, ya que es en, con y por la libertad como el ser humano alcanza la perfección, la virtud y la felicidad.

El verbo otorgar implica dominio, propiedad y señorío sobre un "bien" que graciosamente se entrega a alguien que previamente no lo tenía y que precisamente posee por voluntad del otorgante.

¹²⁶ *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. México, Ed. Porrúa, 101ª. edición, 1994, pág. 7

¹²⁷ Cfr. Del Vecchio, Giorgio, *Filosofía del Derecho*, Casa Editorial Bosch, 9ª. Ed. española, pág. 344. Este autor señala que: "los caracteres propios del Derecho en sentido objetivo, o sea de la norma jurídica, son la bilateralidad, la generalidad, la imperatividad y la coercibilidad". Más adelante explica: "Es un carácter importantísimo y esencial de la norma jurídica, el de la imperatividad. (...) El mandato es un elemento integrante del concepto del Derecho, porque éste pone siempre frente a frente dos sujetos, dando a uno una

La libertad se reconoce, ya que es un don natural del ser humano, al Derecho sólo le compete regularla para que la sociedad pueda vivir en paz y armonía.¹²⁸

4.4.2. La consagración de la libertad humana.

El artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos constituye el principio y fundamento del reconocimiento constitucional de todas las demás libertades:

ART. 2º. Está prohibida la esclavitud en los Estados Unidos Mexicanos. Los esclavos del extranjero que entren al territorio nacional alcanzarán por ese solo hecho, su libertad y la protección de las leyes.¹²⁹

En efecto, el negar y prohibir la esclavitud en el territorio nacional implica el reconocimiento de la capacidad de todo ser humano de ser sujeto de derechos y obligaciones. De esta forma los seres humanos que viven en el territorio nacional se encuentran en un plano de igualdad unos frente a otros en cuanto a su dignidad humana y en cuanto a su personalidad, es decir, su capacidad de ser sujetos de derechos y obligaciones.¹³⁰

Este artículo constitucional implícitamente establece que todo ser humano tiene derecho de disponer de los bienes necesarios para su desarrollo como tal, y de que ningún ser humano puede ser propiedad de otro ser humano y de que nadie puede disponer de la vida, libertad, propiedades y derechos de otro ser humano. El reconocimiento de este artículo constitucional abarca también el de el dominio y señorío del ser humano sobre sí mismo, es decir, el de su libertad.

facultad o pretensión, e imponiendo al otro una obligación correspondiente. Ahora bien, imponer una obligación significa precisamente imperar”.

¹²⁸ Cfr. Ayala, Francisco, *op.cit. supra*, nota 118, págs. 7-8. Francisco Ayala apunta que: “Y no hay sociedad posible sin un orden –sea cual fuere-, exterior al individuo y que, no obstante, lo obliga, determina su conducta por la alternativa de la coacción y con ello cercena su libertad”. *Ibidem*, pág. 8.

¹²⁹ *Op. cit. supra*, nota 126, pág. 7

¹³⁰ Cfr. Burgoa, Ignacio, *Las Garantías Individuales*, México, Ed. Porrúa, 26ª. Edición, 1994, pág. 261.

Ninguna persona estará sujeta en cuanto a su persona y derechos a la inteligencia y voluntad de otro ser humano.

4.4.3. El principio de laicidad de la educación contra el principio de libertad.

El principio de la laicidad de la educación que imparte el Estado contradice el principio de la libertad humana. En efecto, el Estado impone y fuerza a sus miembros a recibir una educación laica en las escuelas a su cargo, so pretexto de mantenerse ajeno a cualquier doctrina religiosa. Sin embargo, esta imposición implica que el Estado no reconoce la libertad de los gobernados para decidir si sus hijos recibirán o no una educación laica en las escuelas públicas.

Si bien es cierto que el Estado moderno no debe ser confesional y forzar a sus miembros a recibir una educación religiosa, también lo es que debe dejarlos en libertad para decidir si reciben o no una educación religiosa en las escuelas oficiales, y debe establecer mecanismos para facilitar esta libertad y hacerla valer.

En mi opinión, no es un atentado contra la paz, la justicia, el orden público o el interés general el hecho de que el Estado permita la impartición de una educación religiosa en sus aulas, ni es un obstáculo para la construcción del bien común dicha impartición, siempre y cuando se realice por la libre decisión de los padres de los educandos, no se discrimine ningún credo religioso y se toleren todos los credos (siempre y cuando estos credos no estén en contra del orden público por fomentar la división, la discordia, la guerra y las injusticias).

En mi opinión no existe ningún argumento racional para oponerse a este tipo de libertad en la educación pública, libertad que es compatible con el respeto y tolerancia a los distintos credos religiosos.

4.4.4. La libertad en el ámbito familiar.

La libertad en el ámbito familiar en México está consagrada en el artículo 4to. constitucional de nuestra Carta Magna en el segundo y tercer párrafo, los cuales a la letra establecen que:

El varón y la mujer son iguales ante la ley. Esta protegerá la organización y el desarrollo de la familia.

Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos.¹³¹

Debido a su naturaleza racional, la pareja humana es dueña de sus decisiones en el ámbito doméstico. En efecto, en y por la libertad deciden el número de hijos que desean, por lo que, el papel del Estado se limita a reconocer la libertad de la pareja para constituir su familia y no restringirla.

Lo que si debe procurar el Estado es la educación moral e intelectual de sus gobernados para que tomen las mejores decisiones. Desgraciadamente, el Estado Mexicano identifica el término educar con el de informar. En este sentido cabe destacar que la educación, más que información implica formación, si bien es cierto que la información es un elemento importante para que el ser humano pueda tomar decisiones convenientes a su circunstancia, también lo es que sólo con formación es como el ser humano logra tomar esas decisiones.

Formar a un ser humano significa habituarlo a que obre y decida conforme a la recta razón y no sea sometido a lo que le dictan sus apetitos sensibles. El Estado debe preocuparse de que el ser humano adquiera la virtud moral y la virtud de la prudencia para que así regule y ordene sus actos y tome las mejores decisiones para su vida.¹³²

4.4.5. La libertad de empleo.

El Estado no debe forzar a ninguna persona a dedicarse a una actividad económica que no sea de su agrado. Sin embargo, si el Estado necesita que

¹³¹ Op. cit. supra, nota 126, págs. 9-10

¹³² Cfr. Serrano Villafane, Emilio, *Principios, objeto y caracteres de la Ciencia Política en Santo Tomás*, Revista de Estudios Políticos, Madrid, num. 198, Noviembre-Diciembre 1974, pág. 80. De acuerdo con este pensador, "la causa final, o el fin por el que los hombres se unen en sociedad es realizar y mejorar algo en común, (*aliquid unum communiter*) la perfección máxima, material, intelectual y moral, que únicamente permite y proporciona la vida en sociedad. Tal es el *bien común* procurado por la comunidad civil; la sociedad

existan personas que se dediquen preferentemente a cierta actividad económica para que las necesidades del mismo queden satisfechas, debe promover dicha actividad de acuerdo a un estudio completo que le ilustre sobre diversos factores y elementos como:

- 1) Cuáles son las ocupaciones necesarias y las no tanto para que los miembros de la sociedad puedan desarrollarse y lograr el bien común.
- 2) La remuneración económica que se ofrezca por las actividades que desempeñen.
- 3) Garantizar la libertad de sus miembros para la elección de su profesión.

El Estado debe regular indirectamente el empleo sin coartar la libertad, promoviendo aquellas actividades y profesiones que sean necesarias de acuerdo a las circunstancias, ofreciendo mejores prestaciones económicas, desarrollo profesional y reconocimientos.

En la sociedad actual se practica un error por la falta de conocimiento de la necesidad de diversidad de funciones; dicho error consiste en sobrevalorar unas profesiones y devaluar, despreciando otras.

Por ejemplo, tener un grado universitario se ha convertido en una obsesión permanente para tener cierto status o categoría social aunque para obtenerlo se haya recurrido a fraudes, deslealtad, engaño y no exista la debida preparación y calidad académica, lo que significa olvidar que otra profesión no universitaria podría ser mas conveniente para obtener mayores beneficios y oportunidades.

Por eso es importante que se valore y se le dé la debida importancia a todas las profesiones lícitas, ya que todas son igualmente dignas y honorables, además, porque la comunidad necesita de la diversidad. En efecto, la diversidad es indispensable para la satisfacción de todas las necesidades de la comunidad.¹³³

Afortunadamente, debido a la naturaleza no todos los seres humanos tienen las mismas capacidades, talentos, dones, gracias, cualidades, aptitudes y posibilidades para desempeñar el mismo oficio, lo que ayuda y fortalece a la

se define como un "todo" orgánico y complejo en función de esta finalidad primera: la educación en vista del bien común".

¹³³ Cfr. Aquino, Sto Tomás de, *op. cit. supra*, nota 42, págs. 257-258.

comunidad que se vea enriquecida con la diversidad tan necesaria para la obtención del bien común.

4.4.6. La libertad de expresión.

La libertad de expresión está reconocida en nuestro país por el artículo 6º. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, el cual a la letra expresa:

ART. 6º. La manifestación de las ideas no será objeto de ninguna inquisición judicial o administrativa, sino en el caso de que ataque a la moral, los derechos de tercero, provoque algún delito, o perturbe el orden público; el derecho a la información será garantizado por el Estado.¹³⁴

En este artículo constitucional están muy claros los límites a la libertad de expresión:

- 1º. Que ataque a la moral.
- 2º. Que afecte o dañe los derechos de tercero.
- 3º. Que provoque algún delito.
- 4º. Que perturbe el orden público.

El primer y cuarto punto son los mas ambiguos, por lo que necesitan ser definidos, ya que es indispensable precisar que se entiende por ataque a la moral y por perturbación del orden público.

Para conocer la diferencia entre lo moral y lo inmoral es necesario conocer la diferencia entre lo bueno y lo malo; y para conocer dicha diferencia es necesario conocer la jerarquía de los fines del ser humano. Debido a que la naturaleza humana es objetiva y su esencia no depende de apreciaciones subjetivas, de la misma forma la moral humana es objetiva puesto que se basa en la naturaleza humana, la cual no cambia independientemente del tiempo y lugar.

En el ámbito práctico, la bondad de un acto del ser humano se mide de acuerdo a la perfección que proporcione a su naturaleza racional, es decir, de

acuerdo a si su acto es gobernado y regido por la recta razón, puesto que esto se conforma a su naturaleza. Por eso la moral es una cuestión objetiva, puesto que el fin del ser humano no varía ya que se fundamenta en el uso de la inteligencia que conoce y entiende el grado de bondad de un acto humano por la perfección que proporciona al mismo ser.

La Constitución debe dejar claro el principio de ataque a la moral y no debe dejar en forma abierta la vaguedad del criterio que confunde y conduce la diferencia de lo moral y lo inmoral. Si la Constitución no aclara y explica en qué consiste el ataque a la moral, se puede impugnar muy fácilmente este límite de la libertad de expresión, ya que cualquier persona podría argumentar que no es inmoral el ejercicio de su libertad de expresión y que es una cuestión subjetiva.

Podríamos afirmar, en términos generales, que el límite de la libertad de expresión es la injusticia, en efecto, ya que todo lo que daña, afecta o priva a los seres humanos de sus bienes y derechos constituye una injusticia.

El ataque a la moral, la afectación de los derechos de tercero, la provocación de un delito y la perturbación del orden público constituyen afectaciones, daños o privaciones de derechos y bienes de que son titulares las personas, en particular, y la sociedad en general y por lo tanto una injusticia.

Sin embargo, en la práctica la libertad de expresión en México viola, transgrede y vulnera este precepto constitucional constantemente. Existen innumerables ejemplos del ejercicio de la libertad de expresión que han privado, dañado o afectado los derechos de terceros y que, sin embargo, se ha permitido sin ser sancionados. El ejemplo más reciente lo tenemos en el paro estudiantil de la UNAM, que como sabemos argumentó el derecho a la libre expresión.¹³⁵

Es completamente lícito disentir de las opiniones, posturas e ideologías de los demás seres humanos y así manifestarlo, pero lo que constituye una violación jurídica es tratar de imponer una opinión, postura o ideología privando a los demás del lícito ejercicio de sus derechos, como lo realiza en México el autodenominado Consejo General de Huelga de la UNAM.

¹³⁴ *Op. cit. supra*, nota 126, pág. 11

¹³⁵ Cfr. Paoli Bolio, Francisco José, *En la UNAM se llegó al límite*, *El Universal*, México, 22 de Octubre de 1999, pág. 31-A.

Esta asociación de estudiantes ha ejercido su libertad de expresión injustamente, ya que ha privado –arbitrariamente- a los demás académicos, estudiantes y profesores del ejercicio lícito de sus derechos inherentes al proceso enseñanza-aprendizaje, esto lo afirmo porque no existe ningún fundamento legal ni constitucional que justifique el paro estudiantil y por otra parte los profesores y estudiantes si tienen fundamento legal y constitucional para utilizar las instalaciones universitarias.

En el Estado de Derecho se deben respetar las normas jurídicas que regulan los caminos institucionales para ejercer la libertad de expresión. Es decir que para manifestarse libremente las personas deben cumplir con las disposiciones jurídicas que al efecto regulen las maneras y formas para la expresión.¹³⁶

Ninguna persona puede imponer a otra su voluntad, y menos si trata de imponerla contraviniendo el orden legal existente, prescindiendo de él, ignorándolo o desconociéndolo.

En nuestro país son comunes los actos y ejercicios de la libertad de expresión que provocan delitos, también es común que no se aplique ningún tipo de sanción jurídica para los que provocan o causan este tipo de ilícitos.

Lo peor es que las organizaciones sociales que realizan este tipo de conductas hacen defensa de las mismas, justifican sus delitos y presentan como justas sus peticiones. Desarrollan el arte de presentar lo ilícito como lícito, lo injusto como justo y lo ilegal como legal. Se presentan como reprimidos siendo ellos los represores.¹³⁷

Por eso es muy importante que los juristas ilustren a la opinión pública la razón por la cual los actos de estas personas son injustas y violan la Constitución y demás leyes y reglamentos que derivan de ésta.

¿En qué momento el ejercicio de la libertad de expresión perturba el orden público del Estado? Si la libertad de expresión promociona o alienta la guerra, la

¹³⁶ Cfr. Kauper, Paul G., *Civil Liberties and the Constitution*, U.S.A., Ann Arbor Paperback, pág. 58. Este autor lo explica ejemplificándolo en la libertad de prensa: "Freedom of the press is not an absolute right and may be subjected to restraints and limitations designed to protect private or public interests".

¹³⁷ Cfr. José Luis Cruz y Bolívar Huerta, *La Huelga en la UNAM: balance y perspectiva*, Proceso, México, 26 de Septiembre de 1999, págs. 36-38.

violencia, el odio, la desobediencia a la ley justa o no permite el desarrollo de las condiciones necesarias para el perfeccionamiento de los seres humanos que habitan el Estado, entonces dicha libertad de expresión perturba el orden público del Estado.

4.4.7. El Derecho y la libertad en la información.

El derecho a la información está reconocido por el artículo sexto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, pero es oportuno preguntarnos ¿Tiene un límite el derecho a la información?

Siguiendo y profundizando el pensamiento de Aristóteles, la libertad tiene como límites la justicia y el bien común del Estado, y en el caso de la libertad en la información, este criterio no cambia. Esto significa que si la libertad de informar se utiliza para detractor, murmurar, calumniar o difamar a alguna persona o institución sin tener los suficientes elementos para comprobar lo que se afirma, o si por medio de ella se afecta el derecho a la privacidad, su ejercicio es injusto, ya que priva de un derecho o bien a la persona; su fama y buena reputación.¹³⁸

También es injusta la libertad de información si por manipularla se fomenta un ambiente violento, se propagan malos ejemplos o se fomenta el morbo deliberadamente.

Toda libertad debe ser regulada para el beneficio de la comunidad, por eso la negativa del gobierno mexicano a regular los medios de comunicación es absurda. El gobierno no debe dejar a la buena disposición o buena fe de los dueños de los medios de comunicación el contenido de sus programas, tampoco debe dejar que los medios de comunicación establezcan su propio código de ética y se autoregulen. Una regulación correcta por parte del Estado a los medios de comunicación debería establecer sanciones claras si se ha faltado a la verdad, si se han difundido malos ejemplos, si se ha generado un ambiente público de violencia, si se ha violado el derecho a la intimidad.

¹³⁸ Cfr. Pacheco Escobedo, Alberto, *La persona en el Derecho Civil Mexicano*, México, Ed. Panorama, 1985, págs. 126-129.

Una legislación correcta del Estado debería establecer claramente el límite de nuestro derecho a informar y a ser informados, debería hacer prohibiciones expresas de las conductas ilícitas e injustas que afectan el bien común y el derecho de los particulares.

Un límite natural al derecho de información es la intimidad de los seres humanos. Toda persona tiene derecho a salvaguardar su vida íntima y privada. No es lícito revelar lo íntimo de un personaje público. Lo que es público de él debe mantenerse público, como por ejemplo su ideología, sus obras, sus propuestas, pero lo que es privado e íntimo de él debe mantenerse como tal, como por ejemplo sus afectos, sus gustos, sus simpatías y todo lo que tenga que ver con ello como son las cartas, tarjetas y correspondencia, etc.¹³⁹

Lo anterior significa que aun en el derecho a la libertad de información existen límites que la misma naturaleza racional del ser humano comprende: la justicia y el bien común, y que las principales virtudes que deben guiar a esta libertad son la veracidad, la honestidad, el respeto a la vida íntima de las personas.

4.4.8. La libertad de prensa.

El artículo séptimo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos a la letra establece:

Art. 7º.- Es inviolable la libertad de escribir y publicar escritos sobre cualquier materia. Ninguna ley ni autoridad puede establecer la previa censura, ni exigir fianza a los autores o impresores, ni coartar la libertad de imprenta, que no tiene más límites que el respeto a la vida privada, a la moral y a la paz pública. En ningún caso podrá secuestrarse la imprenta como instrumento del delito.

Las leyes orgánicas dictarán cuantas disposiciones sean necesarias para evitar que, so pretexto de las denuncias por delitos de prensa, sean encarcelados los expendedores, "papeleros", operarios y demás empleados del establecimiento de

¹³⁹ Cfr. *Ibidem*, págs. 128-129

donde haya salido el escrito denunciado, a menos que se demuestre previamente la responsabilidad de aquéllos.¹⁴⁰

Nuestra Constitución señala claramente los límites a la libertad de escribir y publicar escritos:

1º. El respeto a la vida privada.

2º. El respeto a la moral.

3º. El respeto a la paz pública.

En suma, los límites de la libertad de prensa se identifican con los límites de la libertad de expresión, por lo que en este inciso no abundaré sobre lo que es el respeto a la moral, ni sobre la paz pública, que es incluida dentro del concepto de orden público. Sólo explicaré ¿cuáles son los asuntos que tienen la naturaleza de privados?

Asuntos privados son aquellos que por su misma naturaleza sólo son del conocimiento e interés (beneficio o perjuicio) de personas específicas que se encuentran involucradas en dicho asunto o situación, y que por lo general sólo se refieren a pactos o compromisos morales, afectos, antipatías, odios, amores, actitudes, etc., que por su naturaleza se guardan en el interior de una persona.

El hacer de dominio público aquello que por su misma naturaleza solo debe ser de dominio privado, es decir, de dominio de las personas que envuelve e interesa moralmente constituye una intromisión injusta a un derecho como lo es la intimidad. En efecto, es a través de la intimidad como el ser humano realiza aquellos actos que son propios de su interioridad física como espiritual (por eso es un bien y derecho del ser humano).¹⁴¹

4.4.9. La libertad de asociación y reunión.

El derecho a la libre asociación y reunión está reconocido en nuestro país, por el artículo noveno de nuestra Carta Magna, misma que se cita a continuación:

¹⁴⁰ Op. cit. supra, nota 126, pág. 11.

ART. 9º. No se podrá coartar el derecho de asociarse o reunirse pacíficamente con cualquier objeto lícito; pero solamente los ciudadanos de la República podrán hacerlo para tomar parte en los asuntos políticos del país. Ninguna reunión armada tiene derecho a deliberar.

No se considerará ilegal, y no podrá ser disuelta una asamblea o reunión que tenga por objeto hacer una petición, o presentar una protesta por algún acto a una autoridad, si no se profieren injurias contra ésta, ni se hiciere uso de violencias o amenazas para intimidarla u obligarla a resolver en el sentido que desee.¹⁴²

La libertad de asociación es un derecho que tienen tanto los ciudadanos como los no ciudadanos de un Estado de coordinar esfuerzos y organizarse para la obtención de un fin lícito de forma permanente, a diferencia de la libertad de reunión, que no tiene carácter de permanencia en su coordinación de esfuerzos o y en la organización de las personas que participan en la misma.¹⁴³

Estos derechos derivan directamente de la naturaleza humana, ya que el ser humano no puede obtener por sí solo todos los satisfactores o bienes que le ayudarían a conseguir su fin, le es necesaria la ayuda y cooperación de sus semejantes, por eso, en forma natural busca asociarse y reunirse para obtener tanto los bienes materiales como los bienes espirituales necesarios para su desarrollo humano.¹⁴⁴ Ya que es natural al ser humano asociarse y reunirse para obtener lo necesario para su vida, por lo que debe reconocérsele esta libertad y regularla para que no obstaculice la consecución del bien común.

El derecho a la libertad de asociarse y reunirse que tienen tanto los ciudadanos como los no ciudadanos de un Estado constituye una de las principales defensas de los mismos contra el autoritarismo de sus gobernantes. Precisamente, una de las principales distinciones, características y peculiaridades de los regímenes democráticos es el reconocimiento al derecho de asociarse y reunirse de sus ciudadanos.

¹⁴¹ Cfr. Pacheco Escobedo, Alberto, *op. cit. supra*, nota 138, pág. 129.

¹⁴² *Op. cit. supra*, nota 126, pág. 12.

¹⁴³ Cfr. Burgoa, Ignacio, *op. cit. supra*, nota 130, págs. 380-381

¹⁴⁴ Cfr. Aquino, Sto Tomás de, *op. cit. supra*, nota 42, pág. 257

4.4.9.1. Condiciones para ejercer la libertad de asociación y reunión.

a) Que sea en forma pacífica. Que la asociación o reunión se realice en forma pacífica significa que respete los derechos de las demás personas, es decir que no los afecte ni los dañe. También implica que la asociación no desprecie, injurie, insulte o genere odio hacia una persona o institución.

Otra de las condiciones para que una asociación o reunión se considere pacífica es que no realice apología de la violencia y no defienda los ataques injustos de un grupo armado, aunque estos grupos tengan muchos ideales y justificaciones para ello.

b) El objeto que persigan sea lícito. La licitud implica que el objeto de la asociación o reunión sea el de ejercer un derecho o defender su ejercicio, y no el realizar un acto que afecte o dañe los derechos de los demás ciudadanos.

4.4.9.2. Límites de la libertad de asociación ó reunión en la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Los límites de la libertad de asociación o reunión que menciona expresamente la Constitución Política, se pueden reducir al requisito que el propio artículo constitucional que reconoce estas libertades establece: la asociación o reunión debe hacerse en forma pacífica.

En efecto, el no proferir injurias, el no hacer uso de la violencia, el no amenazar ni intimidar es sinónimo de ejercitar el derecho en forma pacífica.

En este punto podemos observar claramente la estrecha relación entre la Antropología Filosófica, la Ética y los límites de la libertad para acomodarse a los fines del Derecho, ya que al prohibir el Derecho estas actitudes fomenta el respeto y desalienta vicios como la altanería, el orgullo y la prepotencia.

El otro límite que impone el Derecho Constitucional Mexicano a la libertad de asociación o reunión, es el relativa a la asociación de extranjeros que tengan como objetivo intervenir en la política nacional. Esta prohibición es atinada,

razonable y conveniente debido a que impide que intereses mezquinos y contrarios a la Nación conduzcan la política nacional y por otro lado fomenta el amor a la patria y desalienta la mezquindad de los que por diferentes razones tengan diferentes intereses a los nacionales.¹⁴⁵

4.4.10 . El derecho de petición como expresión de la libertad civil y política.

Este derecho constitucional es uno de los derechos más característicos, propios y esenciales de los regímenes democráticos. En efecto, en los Estados en los que los ciudadanos pueden expresarse libremente, opinar, criticar, cuestionar, disentir y oponerse a las acciones de su gobierno simultáneamente tienen el derecho de pedir a las autoridades estatales su intervención para la solución de determinado asunto.

El reconocimiento constitucional del derecho de petición es uno de los instrumentos más poderosos y eficaces para limitar y controlar el poder de los gobernantes. En efecto, el hecho de que tanto individuos como la sociedad tengan la posibilidad de pedir al gobierno su intervención, es una forma de presionar y garantizar que la acción del gobierno se conduzca en beneficio de la comunidad y para proteger los derechos, libertades, intereses y bienes de cada uno de los miembros del Estado.

El derecho de petición es un medio legítimo para protestar contra la política de cualquier gobierno y constituye una forma ordenada y justa para controlar la arbitrariedad gubernamental. Este es esencialmente democrático ya que hace valer la voz de la comunidad en los temas de su interés, ya sean políticos o no.

La Historia nos enseña que tan pronto como asumen el poder los regímenes totalitarios, uno de los primeros derechos que desaparecen es el de petición, ya que éste constituye un riesgo para la permanencia del régimen.

¹⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, págs. 385-386

4.4.10.1. Licitud del derecho de petición.

El derecho de petición es lícito si los medios y el objeto del mismo lo son.

Primero estudiaremos la licitud del derecho de petición de acuerdo a su objeto. En términos generales es lícito el objeto del derecho de petición si se refiere:

- 1) Al reconocimiento, defensa, salvaguarda, protección, seguridad y custodia de los bienes y derechos de las personas en particular y de la sociedad en general.
- 2) A la mejora de las condiciones económicas, ambientales, culturales, sociales, etc., que permitan un mejor desarrollo del ser humano en el Estado.
- 3) A la aplicación del Derecho para la solución de una situación injusta.

Los medios lícitos para ejercer el derecho de petición son los siguientes:

1) Se formule por escrito. Es necesario que la petición se formule revistiendo cierta formalidad, se pueda probar su formulación y así vincule jurídicamente. Para que genere obligación a las autoridades a las que se dirige de contestar la petición es necesario que ésta se haga por escrito, ya que sólo así se puede probar su procedencia y autenticidad.

2) Se formule de manera pacífica y respetuosa. De lo contrario se convertiría más que en una petición, en un verdadero chantaje que utiliza la fuerza, la amenaza, la violencia y la privación de los derechos de los demás ciudadanos como medio para lograr que las peticiones de los grupos que así se conducen sean resueltas en el sentido que más les conviene. (Por ejemplo, ahí tenemos al CGH, EZLN, EPR, etc.)

4.4.11. La libertad económica.

El fundamento de la libertad económica es la propiedad privada, por lo que el despojar a los particulares de su propiedad privada significa reducirlos a la esclavitud del Estado o de los poderosos económicamente.¹⁴⁶

La propiedad privada es un derecho natural del ser humano, ya que es justo que el éste disponga de los bienes materiales suficientes para asegurar la manutención de sí mismo y su familia y así estar en posibilidades y en condiciones para desarrollarse.

El ser humano es menos susceptible de ser manipulado, manejado, controlado y dirigido políticamente si tiene independencia económica, es decir, si tiene los bienes económicos suficientes para desarrollarse como ser humano.¹⁴⁷ Por eso todas las ideologías que plantean la supresión de la propiedad privada, en el fondo lo que plantean es la sujeción de todas las personas que habitan en un Estado al gobierno del mismo, el que solo tendrá el derecho de disponer de los bienes económicos y, por esta razón, su poder sobre todas las personas que habitan el Estado será total e irresistible.¹⁴⁸

De igual manera que la libertad, ya que la propiedad es en cierta forma un tipo de libertad, tiene como límite el Bien Común, esto significa que nadie puede ejercer su derecho de propiedad en perjuicio de los demás miembros de la comunidad, es decir, nadie puede abusar de su propiedad si ello afecta, daña o perjudica los derechos de los demás miembros.¹⁴⁹

El derecho a disponer de los bienes y satisfactores necesarios para la subsistencia es el pilar de la libertad económica, ya que sólo es a través de la propiedad como el ser humano puede vender, comprar, rentar y disponer de mercancías, sin embargo es natural y justo que exista concurrencia y competencia ya que se puede presentar el caso de que varias personas dispongan de mercancías idénticas o similares.

¹⁴⁶ Cfr. López Valdivia, *op.cit. supra*, nota 123, págs. 9-12

¹⁴⁷ Cfr. Romanescu, Traian, *op. cit. supra*, nota 111, págs. 48-49.

¹⁴⁸ Cfr. López Valdivia, *op. cit. supra*, nota 123, págs. 9-17

¹⁴⁹ Cfr. Hoffner, Joseph, *op.cit. supra*, nota 125, págs. 230-232.

Por eso, el liberalismo económico, que es la doctrina e ideología que propugna la libertad económica, es verdadero si establece reglas justas, equitativas y leales para permitir y asegurar la libre competencia y concurrencia en las actividades económicas.¹⁵⁰

Para que exista y se conserve la libertad económica en un Estado el legislador debe promulgar ordenamientos jurídicos que impidan la privación del derecho a la libre concurrencia y competencia económica de las personas, ya sea por parte de particulares o por parte del Gobierno del Estado.

El propósito y el fin del legislador debe ser el que ni el Estado, ni ningún particular, prive a las demás personas de su libertad de competir y de concurrir a través de ciertos artificios y artimañas.¹⁵¹ No existirá verdadero liberalismo económico si los gobernantes de un Estado alientan la creación de monopolios por medio de privilegios, exenciones y canongías a determinadas personas que por tanto no asumen los riesgos que conlleva competir en un mercado libre, justo y equitativo. Este sistema económico que beneficia a las empresas que mantienen una estrecha relación con los dirigentes políticos se denomina Mercantilismo.¹⁵²

Para que exista liberalismo económico, el gobierno debe cuidar que las condiciones para la competencia entre los diferentes agentes económicos sean las mismas, que se refieran a las cargas y obligaciones que tienen para emprender una actividad económica. La competencia puede ser desigual por muchas razones y factores, como por ejemplo entre dos productores de la misma mercancía pero de diferentes países la desigualdad puede consistir en la cantidad de impuestos

¹⁵⁰ Cfr. López Valdivia, *op. cit. supra*, nota 123, pág. 183. Este autor se expresa en los siguientes términos en lo que se refiere a una justa competencia: En lugar de ser creadora de monopolios, la ley de la libre concurrencia es la gran trituradora, la gran quebradora de monopolios, y yo reto honestamente a cualquier contradictor de lo que aquí estoy diciendo, a que me demuestre el caso de un solo monopolio en el mundo que haya podido consolidarse dentro de un régimen de genuina libre concurrencia. En cambio, puedo presentar miles de casos de empresas que se han consolidado en forma de monopolios gracias a la protección estatal,...

¹⁵¹ Cfr. *Ibidem*, pág. 99. Al respecto, este autor apunta: Es claro, en efecto, que si se deja en libertad a las fuerzas económicas siempre serán los consumidores, de una manera o de otra, los que regulen la actividad económica. En cambio, en un régimen constructivista no son los consumidores sino los gobernantes quienes regulan la actividad económica, pues son ellos los que disponen desde la cumbre del poder qué es lo que se debe producir,...

¹⁵² Cfr. *Ibidem*, pág. 177-180. De acuerdo con este autor, históricamente la práctica de este sistema económico ha sido funesta, ya que, por ejemplo: "la existencia de grandes masas desocupadas en Europa a principios del Siglo XIX fue una consecuencia de la desaparición de los gremios o corporaciones medievales de artesanos, por obra del mercantilismo económico o intervención estatal que practicaban los monarcas absolutos del llamado "Derecho Divino de los Reyes".

que pagan, en los intereses que pagan por sus créditos, en la cantidad de trámites a realizar para instalar una empresa, en el nivel de inflación que tenga su economía. Si se mantiene este tipo de competencia desigual ya no existe el liberalismo económico sino una corrupción del mismo.

Terminaré el presente capítulo con las siguientes reflexiones:

- * El ser humano es libre en virtud de su inteligencia y voluntad, facultades que le permiten un señorío sobre sí mismo y advertir y consentir actos.
- * El vicio no es el fin de la libertad por que por el vicio la libertad disminuye, anula y en algunos casos desaparece.
- * La virtud perfecciona la libertad, ya que le permite al ser humano tener un dominio completo sobre sí mismo y conformar sus actos a la recta razón, sin que ninguna inclinación o contraria disposición se lo impida.
- * El fin de la política, que es el bien común del Estado, impone una regulación al ejercicio de la libertad.
- * La existencia y conservación de la libertad dependen de su ordenación al bien común del Estado.
- * Si la libertad no se regula según la recta razón surge, en el gobierno, la demagogia, la arbitrariedad y la tiranía, y en toda la comunidad, la injusticia.
- * La libertad termina donde empiezan los derechos de los demás.
- * Los derechos son bienes, de los cuales son titulares las personas, que permiten y alientan su desarrollo y perfección humanos.
- * El bien común no se ordena a la libertad como si fuera un fin en sí misma.
- * El bien común se ordena a la perfección y felicidad humanas que se logran con el ejercicio de la virtud.
- * El bien común es el conjunto de condiciones materiales y espirituales que permiten y alientan en el ser humano la práctica de la virtud.
- * En relación con los actos humanos la tolerancia no es pasividad, sino más bien la espera paciente de la corrección de una conducta.

- * El objeto de la tolerancia son las ideologías, los pensamientos, las creencias, pero no los actos injustos que lesionan gravemente el bien común de la comunidad política.
- * La mejor forma de evitar la tiranía de un gobernante es mediante la creación de una Constitución Política del Estado que limite y controle el poder y los actos del gobernante.
- * Es preferible la resistencia civil a la revolución, para deponer a los tiranos, porque de esta última generalmente surgen peores gobernantes que los depuestos, ya que basan su legitimidad en la fuerza.
- * El Derecho Positivo no otorga la libertad, sino la regula para el bien común de la sociedad.
- * El artículo segundo constitucional es el principio y fundamento del reconocimiento de la libertad en el Estado mexicano.
- * El principio de la laicidad de la educación pública contradice el principio de la libertad, ya que no se da oportunidad a los padres de familia de decidir si quieren que sus hijos reciban o no educación laica en las escuelas oficiales.
- * La pareja humana, en virtud de su naturaleza racional y personalidad, es titular del derecho a decidir libremente la constitución de su familia.
- * El Estado debe regular el empleo sin limitar la libertad, a través de incentivos, ayudas y reconocimientos para determinada actividad económica.
- * La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos debe aclarar lo que debe entenderse por "ataque a la moral", en lo que respecta al límite de la libertad de expresión, ya que si se deja a criterio subjetivo, en realidad no existirá tal límite.
- * Respecto a la libertad de información, se puede afirmar que esta es injusta si falta a la verdad, difunde malos ejemplos, genera un ambiente de violencia y viola el derecho a la intimidad.
- * Es un derecho natural la libertad de asociación y reunión, ya que sólo con la ayuda y cooperación de los demás, el ser humano puede alcanzar su perfección.
- * El derecho de petición es más característico en los regímenes democráticos, ya que hace valer la voz de la comunidad en las cuestiones

públicas, es instrumento de control del poder de los gobernantes y orienta sus acciones al beneficio del Estado.

* Los pilares de la libertad económica son: a) la propiedad privada, b) la libre competencia y concurrencia y c) las reglas que conviertan a la competencia y concurrencia económicas en justas, equitativas y leales. La libertad económica otorga independencia económica, lo que impide que el ciudadano sea manipulado y controlado políticamente, por quien detenta el poder.

CONCLUSIONES

PRIMERA. Para demostrar la relación entre la Antropología-Filosófica (el estudio de la Naturaleza Humana) y la Axiología y Teleología Jurídica (el estudio de los valores y fines del Derecho), es indispensable en primer lugar definir lo que es la Antropología-Filosófica para concluir la razón por la cual la Axiología y Teleología Jurídica depende de ella.

La Antropología Filosófica es la ciencia que estudia desde una perspectiva ontológica/metafísica la esencia y la naturaleza humana. Ha sido muy variada a través de la historia la explicación de la naturaleza humana, ya que a lo largo de ella se han defendido teorías contradictorias entre sí que van desde el materialismo hasta el espiritualismo.

En realidad han sido pocos los filósofos que han conocido con claridad y precisión la esencia humana, la mayoría de las teorías han sido reductivas y parciales ya que absolutizan determinado aspecto del ser humano (la psique, el sexo, la voluntad, la sensibilidad, el sentimiento, la materialidad, la animalidad, etc.) y la toman como la esencia humana.

SEGUNDA. La Antropología-Filosófica que se adecua a la realidad (la verdadera), según mi criterio, es la aristotélica, ya que no se limita a estudiar aspectos parciales del ser humano que son objeto de las ciencias experimentales, las cuales solo analizan datos tangibles, fenómenos, sino que su perspectiva y propósito son los principios primeros y causas últimas de la humanidad. Para Aristóteles el ser humano es la unión sustancial de cuerpo y alma, es decir, unión en la que el cuerpo y el alma forman una sola sustancia: el ser humano. Como toda sustancia está constituida por materia y forma, la sustancia humana tiene su materia (el cuerpo) y su propia forma (el alma).

El alma humana no sólo da capacidad y facultad de crecer y respirar (alma vegetativa); ni sólo da facultad de sentir, apetecer y moverse (alma animal), sino que sobre todo da facultad de pensar (inteligencia) y querer (voluntad).

TERCERA. Aristóteles sostiene que el fin último del ser humano es la felicidad, fin que se obtiene a través de buenos hábitos, los cuales son disposiciones del ser humano de obrar conforme a su naturaleza racional. De acuerdo al pensamiento aristotélico-tomista, el Derecho es el orden que impone la razón (práctica) del ser humano para la consecución del Bien Común de la comunidad política.

Aristóteles asegura que el fin del Estado se identifica con el fin de cada ser humano, por la sencilla razón de que el Estado es una comunidad de seres humanos, los cuales a pesar de estar organizados jurídicamente, siguen teniendo el mismo fin. Por eso, el Derecho tiene como fin último la felicidad del ser humano a través de la práctica de la virtud, y también por eso los valores del Derecho dependen del grado que contribuyan a que el ser humano practique la virtud.

CUARTA. Siendo congruente con este criterio aristotélico, pienso que la mejor Constitución de cualquier Estado es la que mejor impida la corrupción de gobernantes y gobernados. Es decir, la práctica de la virtud es la que mantiene la estabilidad en la organización del poder en un Estado.

QUINTA. El concepto de justicia y su objeto (lo justo) se fundamentan en la antropología-filosófica para su cabal entendimiento, porque lo que se debe al ser humano son precisamente los bienes que le permiten practicar la virtud y alcanzar la perfección.

SEXTA. La causa eficiente de nuestra libertad es nuestra espiritualidad, la cual alberga la inteligencia y voluntad, es decir, las facultades que permiten al ser humano dominar su conducta. La virtud aumenta y perfecciona la libertad, ya que permite al ser humano tener un dominio completo sobre sí mismo por estar las pasiones y los sentimientos sometidos a la recta razón y no causar que el ser humano actúe en contra de la misma. Por lo contrario, el vicio disminuye y en algunos casos destruye la libertad porque habitúa al ser humano a actuar por órdenes ó inclinaciones de las pasiones cuyos movimientos son muchas veces tiránicos y esclavizantes sobre la libertad.

SÉPTIMA. Los defensores del liberalismo no consideran que el bien común, que es uno de los fines del Derecho y que es el conjunto de condiciones tanto

materiales, culturales y espirituales que permiten la práctica de la virtud de los seres humanos, impone una regulación al ejercicio de la libertad; por tanto, la petición de que se permita perjudicar los derechos de la comunidad y de los individuos en particular en nombre de la libertad no es compatible con la construcción del bien común del Estado.

Es indispensable afirmar que la existencia y conservación de la libertad dependen de su compatibilidad con el bien común del Estado. Porque por el abuso de la libertad surge la demagogia, la arbitrariedad, la tiranía y la injusticia. Los límites a la libertad lo establecen tanto los derechos de la colectividad como los derechos de las personas en particular.

OCTAVA. La libertad no es en sí misma, ni debe ser, el fin supremo de las Constituciones de los Estados, ya que la libertad es simplemente el medio para la perfección del ser humano a través de la práctica de la virtud, puesto que a través de esta práctica de la virtud se obtiene la felicidad, misma que constituye el fin tanto del ser humano como del Estado, desde una perspectiva aristotélica.

NOVENA. Nunca se deben tolerar actos injustos, ni contra los individuos ni contra la comunidad en general, sobre todo si estos actos dañan gravemente el Bien Común del Estado, y por tanto obstaculizan la posibilidad de desarrollo de los seres humanos que integran la comunidad.

Se debe tolerar las ideologías, los pensamientos y las creencias de las personas, pero no los actos injustos, las afectaciones y daños a los derechos de terceros, a menos de que exista el peligro real, serio, grave e inminente de que con su prohibición se ocasione un mal mayor que el que se pretenda evitar con su permisión, lo que no significa, en ningún momento, que se aliente una actitud permisiva.

DÉCIMA. El texto del artículo primero de nuestra Constitución Política no debe mencionar que otorga las garantías, ya que éstas son derechos cuya titularidad le corresponde al ser humano por su naturaleza y no por concesión y voluntad del Estado. En el caso de la libertad es evidente concluir que no es una facultad otorgada por el Estado, ya que la naturaleza es la que otorga esta facultad, sino más bien es una facultad regulada por el mismo. En el caso de las

demás garantías (entendiendo por estas los diferentes derechos que consagra la Constitución y no los medios que gozan las personas para asegurarse el ejercicio de sus derechos y que establece la propia Constitución, como el juicio de amparo, que por cierto también es un derecho), estas son debidas por la naturaleza del ser humano para precisamente poder alcanzar su desarrollo y su fin último.

DÉCIMO PRIMERA. El texto del artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos reconoce la dignidad humana (de ser libre y señor de su vida), sin embargo no basta reconocer que el ser humano es dueño de sus actos al prohibir la esclavitud y consagrar su libertad, sino que es necesario plenificar su libertad por medio de una educación virtuosa.

DÉCIMO SEGUNDA. El principio de laicidad de la educación pública establecido por el artículo tercero de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos contradice el principio de la libertad humana, ya que el Estado impone la educación laica sin dar oportunidad a los padres de familia de decidir si desean que sus hijos reciben o no educación laica en las escuelas oficiales. Es importante aclarar que no por eso la educación pública debe ser confesional, sino mas bien debe respetar la libertad de los padres de familia de solicitar educación religiosa, siempre y cuando esta educación se haga con respeto y tolerancia a las diversas creencias religiosas.

DÉCIMO TERCERA. El fundamento de la titularidad de la pareja humana del derecho a la libertad para constituir su familia lo tenemos en su naturaleza personal y racional.

DÉCIMO CUARTA. Si el Estado necesita promover determinadas actividades económicas para su desarrollo, es mejor que lo haga a través de incentivos y reconocimientos a las actividades económicas requeridas que limitando la libertad de las personas para dedicarse a la profesión u oficio que más le agrade.

DÉCIMO QUINTA. Respecto a la libertad de expresión consagrada por el artículo sexto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, es necesario aclarar que el límite que impone a la misma y que se refiere al ataque a la moral no es preciso pues no profundiza sobre lo que debe entenderse por

moral, dejándolo a criterio subjetivo y por tanto sin la existencia real de dicho límite.

DÉCIMO SEXTA. La libertad de información es injusta si falta a la verdad, difunde malos ejemplos, genera un ambiente de violencia o viola el derecho a la intimidad, es decir, por alterar la paz, el orden y la unidad del Estado y perjudicar los derechos de los ciudadanos. Por eso el legislador debe regularla para que no lesione el bien común y los derechos de los particulares.

DECIMO SEPTIMA. El ser humano tiene derecho a asociarse y reunirse libremente con otros seres humanos porque el ser social es consecuencia de su naturaleza, esto tiene su fundamento en el hecho de que sólo con la ayuda y cooperación de los demás el ser humano puede alcanzar su felicidad.

DECIMO OCTAVA. La libertad de petición es el derecho más característico de los regímenes democráticos, ya que facultan en beneficio de la comunidad en general, puesto que hace valer la voz de la comunidad en cuestiones públicas, controla el poder de los gobernantes y orienta sus acciones para el beneficio de toda la comunidad que conforma el Estado.

DÉCIMO NOVENA. La libertad económica también se fundamenta en la naturaleza humana, ya que sus bases son derechos que permiten la obtención de satisfactores necesarios de los seres humanos para su desarrollo. Estas son:

- a) La propiedad privada: constituye el fundamento de la independencia y libertad frente a los demás particulares y frente al gobierno.
- b) La libre concurrencia y la libre competencia.
- c) Las reglas que vuelvan la competencia y concurrencia económicas en justas, leales y equitativas.

VIGÉSIMA. El estudio de la relación entre la Antropología Filosófica, la Axiología y Teleología Jurídicas desde una perspectiva Aristotélica nos permite realizar las siguientes aportaciones al Derecho:

* Los legisladores de un Estado deben esforzarse por conocer desde una perspectiva filosófica la naturaleza humana con el objeto de dirigir a los seres humanos a través de las leyes a su fin: la felicidad a través de la práctica de las virtudes.

* En adelante, si alguna persona pretende dedicarse a la política y/o convertirse en legislador deberá investigar no sólo la naturaleza humana sino también el fin del Estado, el cual tiene un sustento antropológico, a decir, la felicidad, para que de esta forma se encuentre en la posibilidad de crear las leyes que efectivamente alienten y promuevan dicho fin.

* En el futuro si los legisladores pretenden construir la Constitución Ideal de un Estado deberán tomar en cuenta elementos y conceptos de la Antropología Filosófica, para descubrir que tipo de sociedad es la que desarrolla y perfecciona al ser humano con el objeto de saber cual sería la mejor organización política que coadyuvará a este objetivo.

* En adelante los legisladores deberán tomar en cuenta el término medio de la virtud, para poder configurar el Estado Ideal, y esto incluye también el aspecto económico, ya que deberán procurar la medianía o abundancia de la clase media, puesto que la fortuna media contribuye a que el ser humano se conduzca de acuerdo a la razón y evita el surgimiento de la demagogia, la tiranía, las revoluciones y las sediciones.

* Los Estados, en el futuro, deberán procurar corregir las concepciones viciosas de la libertad, ya que la demagogia que surge en ellos, deriva precisamente de la interpretación viciosa de la libertad la cual lleva a los ciudadanos a cometer toda clase de excesos y a afectar los derechos de los demás.

* De mismo modo, si los legisladores de un Estado pretenden conservar las libertades de que gozan sus miembros, deberán regularlas para que todos los que habitan el Estado alcancen la virtud, ya que de otra forma, siempre existirá el peligro del surgimiento de demagogias que fácilmente se convertirán en tiranías.

* Si no se quiere que se preste a interpretaciones autoritarias, ninguna Constitución debe mencionar que otorga la garantía de libertad, ya que la libertad

de las personas no deriva de una concesión del Estado sino de su naturaleza racional, al Estado solo le compete regularla.

* Las libertades civiles y políticas que conceden las Constituciones de los Estados Democráticos del mundo deberán regularse de tal modo que a través del ejercicio de las mismas se contribuya a la generación de condiciones que permitan el desarrollo, perfeccionamiento de los seres humanos, para esta finalidad propongo que se legisle más detalladamente los límites de estas libertades de tal forma que no existan lagunas cuyo contenido se deje a interpretación y criterio subjetivos, y siempre prevalezca el principio rector de la virtud, la justicia y el bien común.

* Los partidos políticos deben adecuar sus ideales a la realidad de la naturaleza humana para que los fines por los cuales luchan no se conviertan en utopías, imposibles de alcanzar. A su vez, es imposible que permanezca por mucho tiempo aquéllas legislaciones que por sí mismas impiden el desarrollo humano o por el contrario fomentan la esclavitud y envilecimiento del ser humano, tales como aquellas que prohíben la propiedad privada y el ejercicio de las libertades civiles y políticas, o las que propugnan la no existencia de gobierno.

* Los Estados deben propiciar, alentar y defender la libertad de las personas para competir y concurrir en las actividades económicas, ya que dicha libertad tiene un sustento antropológico a causa de la necesidad del ser humano de disponer de los bienes necesarios para llevar una vida digna y poder desarrollarse y conducirse racionalmente. Sostengo que no debe pretenderse en el futuro sociedades en las cuales se prohíba la propiedad privada, ya que ésta es el fundamento de la libertad económica, propicia la independencia de los ciudadanos frente al poder político y proporciona capacidad para la acción política. La igualdad que busque el legislador para todos los ciudadanos no deberá ser a través de la supresión de la propiedad privada y pasando los medios de producción a manos del Estado, sino procurando la medianía o la fortuna media de todos los ciudadanos para que estén en condiciones de practicar la virtud y al mismo tiempo no puedan caer en la tiranía.

* Mi propuesta sobre la libertad de asociación y reunión derivada del estudio de la relación entre la Antropología Filosófica, la Axiología y Teleología Jurídica, es que el Estado, que es la sociedad perfecta, debe fomentar la creación y conservación de las sociedades intermedias entre la familia y él, pues es a través de ellas como el ser humano alcanza los bienes y servicios necesarios para su desarrollo. La existencia de sociedades intermedias entre la familia y el Estado ayudará a que éste pueda lograr más fácilmente su fin, por eso no debe sobreregularse la actividad de éstas y su principal límite debe ser que su objeto sea lícito, lo cual, traducido a los términos utilizados en la presente tesis, significa todo aquello que contribuya al desarrollo del ser humano o por lo menos no lo impida.

* El estudio de la relación entre la Antropología Filosófica, la Axiología y Teleología Jurídica desde una perspectiva aristotélica nos permite llegar a la siguiente conclusión respecto a la libertad de información: el Estado no debe dejar a criterio de los medios de comunicación su propio código de conducta sino más bien, debe diseñar uno para que los medios de comunicación no caigan en excesos y afecten los derechos de los individuos como su honorabilidad, fama, reputación y vida íntima o los derechos de la sociedad como la paz y el orden.

* De la misma forma la presente tesis nos permite hacer la siguiente propuesta respecto a la libertad para constituir la familia o la planificación familiar: Si el Estado pretende un índice de natalidad adecuado a sus necesidades no sólo debe informar sobre diversos métodos anticonceptivos sino sobre todo debe formar a las personas para que sean lo suficientemente prudentes y su apetito esté dispuesto a la recta razón para tomar decisiones correctas en su conducta sexual y sobre el número de hijos que desean tener.

* El estudio de la Antropología Filosófica, la Axiología y Teleología Jurídica nos permite realizar la siguiente conclusión respecto a la educación: La educación debe contemplarse en el futuro como formadora del ser humano y no sólo como informadora del mismo. Una verdadera educación debe formar al ser humano integralmente, es decir, debe desarrollar tanto las virtudes intelectuales como las virtudes morales.

Es muy positivo proporcionar un conocimiento científico del Universo y de la sociedad humana, sin embargo al educando se le debe también habitar a pensar para profundizar en los principios y causas de los seres, hechos y fenómenos del Universo y para encontrar soluciones científicas a los diversos problemas que se presentan tanto en las ciencias experimentales como en las ciencias sociales.

No sólo es necesario formar la ciencia de los educandos sino también su prudencia, para esto debe disponerse rectamente el apetito de los educandos a través de la virtud moral para que estén en posibilidad de deliberar sobre los medios necesarios para alcanzar el fin de su vida. A partir de las virtudes de la fortaleza, templanza y justicia el educador debe procurar desarrollar las demás virtudes morales que le son necesarias al ser humano para perfeccionarse como tal.

La educación que propongo es independiente del credo religioso de las personas e incluso se puede fomentar en un Estado laico ya que ella deriva del estudio de la naturaleza humana y no del estudio de una Fe en particular. Este tipo de educación junto con la procuración de la abundancia de la clase media o la desaparición de la desigualdad extrema entre ricos y pobres defenderá eficazmente al Estado de la oligarquía, la demagogia y la tiranía.

* El Filósofo del Derecho debe recurrir al estudio de la Antropología Filosófica para entender cabalmente la noción de Bien Común, ya que si por ésta entiende el conjunto de condiciones que permiten el desarrollo humano, la Antropología Filosófica le permitirá comprender la razón o la causa por la cual determinada condición social, económica o cultural permite dicho desarrollo o perfección humano.

VIGESIMO PRIMERA. La principal aportación sobre la relación entre la Antropología Filosófica y la Axiología y Teleología Jurídicas es la siguiente: Los valores y los fines del Derecho tienen un sustento antropológico, derivan de la naturaleza humana. En primer lugar por que el estudio de la naturaleza humana nos permite conocer el fin del ser humano y con esto nos enseña el fin de la sociedad ya que ésta existe para facilitar al ser humano alcanzar su fin.

La identificación del fin de la sociedad con el fin del ser humano es el punto de apoyo para establecer la relación entre la Antropología Filosófica, la Axiología y Teleología Jurídica.

En adelante los estudiosos de los fines y valores del Derecho deberán profundizar en el estudio antropológico filosófico ya que éste les ofrece los principios que tienen razón de causa de los fines y valores del Derecho.

BIBLIOGRAFÍA

Altamira Gigena, Julio Isidro, *Los principios generales del derecho como fuente del Derecho Administrativo*, Buenos Aires, Editorial Astrea de Rodolfo de Palma y Hnos., 1972.

Andrade Sánchez, Eduardo, *Instrumentos Jurídicos contra el Crimen*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie E, Varios, Núm 72, 1996.

Aquino, Sto. Tomás de, *Suma Teológica, Tratado de las Hábitos y Virtudes, Tratados de los Vicios y los Pecados, Tomo V*, Madrid, Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

Aquino, Sto. Tomás de, *Tratado de la Ley, Tratado de la Justicia, Opúsculo sobre el Gobierno de los Príncipes*, 3ª. edición, trad. de Carlos Ignacio González, S. J. México, Editorial Porrúa, 1985.

Aristóteles, *Política*, introducción de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1963.

Aristóteles, *Los Tres Tratados de la Ética. El Tratado del Alma*, Buenos Aires, Argentina, Editorial El Ateneo, 1950.

Aron, Raymond, *Ensayo sobre las libertades*, Madrid, Editorial Alianza, 1966.

Ayala, Francisco, *Historia de la Libertad*, 2da. Ed., Buenos Aires, Argentina, Editorial Atlántida, 1951.

Bueno, Miguel, *Introducción a la Antropología Formal*, Editorial Fondo de Cultura Económica, Publicaciones de Dianoia, México, 1963.

Bueno, Miguel, *Principios de Antropología, Teoría de la Subjetividad humana a través de sus niveles de integración: el basamento antropológico, la funcionalidad psíquica, la formatividad pedagógica y la eligibilidad axiológica*, México, Editorial Patria, 1962

Burgoa Orihuela, Ignacio, *El Juicio de Amparo*, Trigésimaprimer edición, México, Editorial Porrúa, 1994.

Burgoa Orihuela, Ignacio, *Las Garantías Individuales*, Vigésimasexta edición, México, Editorial Porrúa, 1994.

Brecht, Arnold, *Teoría Política, Los Fundamentos del pensamiento político del Siglo XX*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Ediciones Depalma, Ediciones Ariel, Barcelona, 1963.

Brunner, Emil, *La Justicia, Doctrina de las Leyes Fundamentales del Orden Social*, México, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1961.

Castán Tobeñas, José, *Idea de la Justicia (Su trayectoria doctrinal y la problemática de sus contenidos)*, Madrid, Editorial Reus, 1968.

Cervantes, José T., *La Patria Escondida*, México, Ediciones Signo, 1946.

Faria, J. Rafael, *Curso Inferior de Religión*, 8ª. edición, Bogotá, Colombia, Editorial Librería Voluntad, 1953.

Fontán Balestra, Carlos, *Tratado de Derecho Penal*, 2da. Edición, Editorial Abledo Perrot, Buenos Aires, Argentina, 1983.

Galindo Garfias, Ignacio, *Derecho Civil*, Décima edición, México, Editorial Porrúa, 1990.

García Maynez, Eduardo, *Definición Positiva y Ensayo de Justificación Filosófica del Derecho de Libertad*, Editorial Compañía General Editora, México, 1941.

García Oviedo, Carlos, *Derecho Administrativo*, 5ª. Edición, Madrid, España, Editorial EISA, 1955.

Gómez Robledo, Antonio, *Meditación sobre la Justicia*, México, Publicaciones de Dianoia, Centro de Estudios Filosóficos, FCE, 1963.

Gómez Robledo, Antonio, *Ensayo sobre las virtudes Intelectuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

Guzmán Valdivia, Isaac, *El Conocimiento de lo Social. La Sociología Científica y la Ontología Social*, Sexta edición, México, Editorial JUS, 1990.

Hervada, Javier, *Lecciones Propedeúicas de Filosofía del Derecho*, Pamplona, Editorial EUNSA, 1992.

Hervada, Javier, *Introducción crítica al Derecho Natural*, Segunda edición, México, Editorial Editora de Revistas, 1988.

Höffner, Joseph, *Manual de Doctrina Social Cristiana*, Cuarta edición, México, Editorial Editora de Revistas, 1990.

Ibáñez Langlois, José Miguel, *Introducción a la Antropología Filosófica*, Pamplona, Editorial EUNSA, 1978.

Larroque, Enrique, *El Nuevo Rumbo de la Libertad*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, España, 1978.

Larroyo, Francisco, *La Antropología Concreta*, Editorial Porrúa, México, 1963.

Le fur, Delos, Radbruch, Carlyle, *Los fines del Derecho: Bien Común, Justicia, Seguridad*, México, UNAM, Facultad de Derecho, 1967.

Legaz y Lacambra, Luis, *Derecho y Libertad*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Librería Jurídica Valerio Abeledo Editor, 1952.

Linares Quintana, S.V. *Tratado de la Ciencia del Derecho Constitucional Argentino y Comparado*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Plus Ultra, 1977.

López Ayllon, Sergio, "El Derecho a la Información", *Crónica Legislativa*, México, año IV, núm. 5, Octubre-Noviembre 1995, p.p. 19-26.

López Portillo, José, "Los Medios de Comunicación deben servir al desarrollo del hombre", *La Justicia*, tomo XXVI, No. 598, Febrero de 1980, p.p. 27-31.

López Valdivia, Rigoberto, *La Quiebra de la Revolución Mexicana*, México, Editorial Tradición, 1982.

López Valdivia, Rigoberto, *El Fundamento Filosófico del Derecho Natural*, Quinta edición, México, Editorial Tradición, 1982.

Márquez Montiel, Joaquín, *Nociones de Economía Política*, Octava edición, México, Editorial Jus, 1957.

Minakata, Isabel, *Noción de Prudencia en el Libro V de la Ética a Nicómaco*, Tesina para obtener el Título de Licenciada en Filosofía, Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana, México, D.F. 1997.

Newman, Edwin S., *The Freedom*, New York City, Editorial Oceana Publications, Docket Series, 1955.

Pacheco Escobedo, Alberto, "La Virtud de la Justicia y la Ciencia del Derecho", *Ars Iuris*, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Panamericana, Número 5, p.p. 134-144.

Pacheco Escobedo, Alberto, *La persona en el Derecho Civil mexicano*, México, Panorama Editorial, 2da. edición, 1991.

Ramos, Samuel, *Hacia un Nuevo Humanismo, Programa de una Antropología Filosófica*, México, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1940.

Rivero Del Val, Luis, *Entre las patas de los Caballos*, México, Editorial Jus, 1953.

Robles, Oswaldo, *Esquema de Antropología Filosófica, Ensayo acerca de las relaciones entre el Espíritu y el Cuerpo*, México, Editorial Pax, 1942.

Romanescu, Traian, *La Gran Cospiración Judía*, Tercera edición, México, Editorial Jus, 1961.

Romero, Francisco, *Ubicación del Hombre. Introducción a la Antropología Filosófica*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Columba, 1954.

Schlesinger JR., Arthur, M., *La Política de la Libertad, El Centro Vital*, Tr. Justo G. Beramendi, Barcelona, DOPESA, 1972.

Spencer, H., *La Justicia*, Biblioteca de Jurisprudencia, Filosofía e Historia, Madrid, España, Editorial La España Moderna, S.A.

Tercer Congreso Interamericano De Filosofía, Mesa Redonda de la UNESCO, "El peligro de la Libertad Intelectual", México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1952.

Velázquez H., Pedro, *Iniciación a la Vida Política*, 2ª. edición México, Editorial Secretariado Social Mexicano, 1960.

Von Nell- Breuning, Oswald, *Liberalismo*, Tr. Salvador Echavarría, Editorial Jus, México, 1962.

Zevada, Ricardo J., *La lucha por la Libertad en el Congreso Constituyente de 1857*, México, Editorial Nuestro Tiempo, 1968.

_____, *Los Protocolos de los Sabios de Sión*, estudios y comentarios críticos de M.E. Jouin, tr. Duque de la Victoria, México, Editorial Epoca.

REVISTAS

Alfaro López, Héctor Guillermo, "El Hombre y la Técnica", *Cuadernos Americanos*, México, Nueva Epoca, Año XI, Vol. 2, No. 62, Marzo-Abril, 1997.

Alluntis Learreta, Félix, "Análisis Filosófico y fundamentación de los valores éticos", *Revista Estudios de Deusto, Revista de la Universidad de Deusto*, Bilbao, Segunda Epoca, Volumen 37/1, Fasc. 82, 1989.

Araya Vega, Eval, "Sobre las potencias superiores del alma en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Vol. XXV, No. 86, 1997, pp. 235-251.

Arpini, Adriana, "Teoría del Valor, antropología y praxis filosófica en Augusto Salazar Bondy", *Cuadernos Americanos*, México, Nueva Época, Año XII, Vol. 2, No. 68, Marzo-Abril, 1998.

Beorlegui, Carlos, "Bases Antropológicas de una Etica comunicativa", *Revista Estudios de Deusto, Revista de la Universidad de Deusto*, Bilbao, Segunda Época, Volumen 37/1, Fasc. 82, 1989.

Beuchot Puente, P. Mauricio, "El Neoconservadurismo Postmoderno y la Antropología Filosófica de la Epoca Tecnológica". *Revista La Cuestión Social*, México, Año 1, No. 3, Otoño, 1993.

Cascajo Castro, José Luis, "La Jurisdicción Constitucional de la Libertad", *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, Enero-Febrero, 1975, pp. 149-197.

Clarke, Desmond M, "Freedom of thought in schools: a comparative study", *International and Comparative Law Quarterly, The British Institute of International and Comparative Law*, Volume 35, Part 2, April 1986, p.p. 271-301.

Conesa Ruiz, Ana María, "La Libertad sindical en la Constitución y la ley reglamentaria", *Alegatos*, México, Número 6, Mayo-Agosto, 1987.

Cortina Orts, Adefa, "Ética de la Modernidad Crítica", *Revista Estudios de Deusto, Revista de la Universidad Bilbao*, Segunda Epoca, Volumen 37/1, Fasc. 82, 1989.

Cruz José Luis y Huerta Bolívar, "La Huelga en la UNAM: balance y perspectivas" *Proceso*, México, No. 1195, 26 de Septiembre de 1999.

Davenport, Christian A, "Constitutional Promises and Repressive Reality: A Cross-National time series investigation of why political and civil liberties are suppressed", *The Journal of Politics*, University of Texas, Vol. 58, No. 3, August 1996, p.p. 627-654.

Daza Martínez, Jesús, "Libertas Populi Romali (Libertad Política, Historia y Derecho Natural en Cicerón)", *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, España, Julio-Octubre 1976.

Del Estal, Gabriel, "Política Cristiana y Comunismo sin Criptas. Occidente, Democracia y Libertad", *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, España, Num. 210, Noviembre-Diciembre, 1976, p.p. 97-127.

Del Río Reynaga, Julio, "Desarrollo y tendencias de la enseñanza en comunicación colectiva", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, Nueva Época, año XXXVII, Núm. 149, Julio-Septiembre, 1992, p.p. 153-159.

Delgado Ocando, José Manuel, "Nietzsche en el pensamiento del Dr. Antonio Pérez Estévez", *Fronesis*, Instituto de Filosofía del Derecho, "Dr. J.M. Delgado Ocando", Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas. Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela, Vol. 2, No. 2, 1995, p.p. 157-170.

Doyle, Michael W., "Liberalism and World Politics", *American Political Science Review*, Washington D.C., Vol. 80, No. 4, December, 1986.

Elder, David, "Freedom of expression and the Law of Defamation: the american approach to problems raised by the *lingens case*", *International and Comparative Law Quarterly*, The British Institute of International and Comparative Law, Volume 35, Part 4, Octubre 1986.

Fallas López, Luis, "La Corrupción ontológica del hombre en Santo Tomás de Aquino", *Revista de Filosofía Universidad Costa Rica*, Vol. XXXV, No. 86, 1997, p.p. 235-251.

Farre, Luis, *Antropología Filosófica, El hombre y sus problemas*, 2da. Edición, Editorial Guadarrama, Madrid, España, 1974.

Funke, Gerhard, "La Doctrina Kant sobre la Libertad Práctica", *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Buenos Aires, Argentina, año 1985.

Galeana, Patricia, "El Liberalismo Mexicano en el Siglo XIX", *Revista de Intercambio Académico*, UNAM, México, No. 17.

González Morfín, Efraín, "Antropología Filosófica y Filosofía Social" *Revista Jurídica Jalisciense*, Guadalajara, Jalisco, Año 4, No. 10, Septiembre-Diciembre, 1994 p.p. 12-31.

González Uribe, Héctor, "Fundamentación Filosófica de los Derechos Humanos", *Revista Mexicana de Justicia*, México, Vol. IV. No. 1, Enero-Marzo, 1986.

Guastini, Riccardo, "Sobre el concepto de Constitución", *Cuestiones Constitucionales*, *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, No. 1., Julio-Diciembre 1999, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, p.p. 161-176.

Hayling Fonseca, Annie, "Giovanni Gentile: ideas sobre el hombre y la educación", *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, Vol. XXXV, No. 86, 1997, p.p. 235-251.

Howard, Rhoda E., Donnelly, Jack, "Liberalism, Human Rights and Human Dignity", *American Political Science Review*, Washington D.C. , Vol. 81, No.3, September, 1987.

Kaufmann, Arthur, "Qué es y cómo hacer justicia, un ensayo histórico-problemático", *Persona y Derecho*, *Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, Pamplona, Núm. 15, 1986, Editorial EUNSA.

Kauper, Paul G., *Civil Liberties and the Constitution*, Michigan, USA, The University of Michigan Press, Ann Arbor Paperbacks, 1966.

Keane, John, "La Democracia y los Medios de Comunicación", *Revista Leviatan. Revista de Hechos e Ideas*, Madrid, España, No. 51-52, Primavera/Verano, 1993.

Laboa, Juan María, "La Libertad Religiosa en la Historia Constitucional Española", *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, Nueva Época, No. 30, Noviembre-Diciembre 1982, p.p. 157-173.

López Ayllon, Sergio, "El Derecho a la Información", *Crónica Legislativa*, México, año IV, núm. 5, Octubre-Noviembre 1995, p.p. 19-26.

López Portillo, José, "Los Medios de Comunicación deben servir al desarrollo del hombre", *La Justicia*, tomo XXVI, No. 598, Febrero de 1980, p.p. 27-31.

Llano Cifuentes, Carlos, "Derechos Humanos y Virtudes Fundamentales", *Revista del Senado de la República*, Vol. 3, No. 8, Julio-Noviembre 1997, p.p. 104-120.

Medina Muñoz, Miguel Angel, "La Opinión Pública y el Poder Político", *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, Num 198, Noviembre-Diciembre 1974.

Monge Raúl y Ortiz Pardo Francisco, "Por acción y por omisión se violan las leyes federales, locales y universitarias", *Proceso*, México, No. 1199, 24 de Octubre de 1999.

Negro, Dalmacio, "La filosofía liberal de David Hume", *Revista de Estudios Políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, No. 210, Nov-Dic 1976.

Sánchez De la Torre, Angel, "La matriz de la Libertad. Un ensayo kantiano de interpretación antropológica", *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, Madrid, España, 1986-1987, p.p. 485.

Serrano Villafane, Emilio, "Principios, Objeto y Caracteres de la Ciencia Política en Santo Tomás", *Revista de Estudios Políticos, Instituto de Estudios Políticos*, Madrid, España, No. 198, Noviembre-Diciembre, 1974.

PERIODICOS

Altamirano Dimas, Gonzalo, "Violencia en puerta", *El Universal*, México, 21 de Octubre de 1999, pág. A-31.

Paoli Bolio, Francisco José, "En la UNAM se llegó al límite", *El Universal*, México, 22 de Octubre de 1999, pág. 31-A.

Solis Mendoza, Benito, "Los derechos de propiedad en México", *El Financiero*, México, D.F., martes 13 de Octubre de 1998, p. 51.

"Mano dura contra manifestantes en Hong Kong", *El Financiero*, México, D.F., 23 de junio de 1997, p. 54. (Agencias).

LEGISLACION

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México, Editorial Porrúa, 101ª. Edición, 1994.