



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**LA DIGNIDAD HUMANA COMO CONCEPTO FILOSÓFICO.  
UN ACERCAMIENTO A SU MARCO ONTOLÓGICO-POLÍTICO.**

**TESIS QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN  
FILOSOFÍA**

**PRESENTA:**

**ELBA ANDREA BECERRIL CHIMAL**

**DIRECTOR DE TESIS:**

**DRA. ANA LUISA GUERRERO GUERRERO**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F. 2015**



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:

A mi familia, especialmente a mi madre, por su paciencia y apoyo incondicional a lo largo de toda mi vida, pero sobre todo por mostrarme con su existencia que se debe pensar en la dignidad.

A mi asesora, sin la cual esta tesis simplemente no hubiera sido posible, por sus correcciones, charlas, recomendaciones, pero sobre todo por la paciencia que me tuvo a lo largo de todo el proceso. Gracias Dra, Ana Luisa, por permitirme estar bajo su dirección.

A mis sínodos: Dr. Mario Magallón, Dr. Jorge Armando Reyes, Dr. Rafael Mondragón y Lic. Rafael Gómez por sus oportunas indicaciones, mismas que me permitieron mejorar el trabajo realizado.

Y finalmente, pero no por ello menos contemplados, a mis amigos, los exquisitos y aretosos que estuvieron a lo largo de toda mi carrera, quienes con sus risas, juegos de mesa, charlas, y noches acobijadas por Dionisio y compañía, pero sobre todo con su amistad, hicieron de este viaje una maravillosa experiencia.

## ÍNDICE

Introducción.....4

### **Capítulo primero: Santo Tomás de Aquino y el concepto de dignidad humana**

1.1 El hombre y su estatuto dentro de la naturaleza.....12

1.2 Entendimiento, voluntad y fin último.....19

1.3 Del individuo a la comunidad política.....28

1.4 La ley, el derecho y su relación con la dignidad humana.....37

### **Capítulo segundo: La dignidad humana y la política.**

2.1 Libertad y razón: Los senderos de la moralidad.....50

2.2 El reino de los fines: la naturaleza, el hombre y la voluntad.....61

2.3 El paso de la ética a lo jurídico-político.....76

2.4 De la dignidad humana como condición universal a la dignidad humana en la esfera de lo político.....87

Conclusiones.....96

Bibliografía.....106

## Introducción

La presente tesis tiene como propósito principal exponer el concepto de dignidad humana, justamente como eso, un concepto<sup>1</sup>, que como tal, tiene la particularidad de irse construyendo de forma histórica y regional, es decir, su creación se encuentra determinada por el momento histórico y la latitud en la cual es concebido.<sup>2</sup> De tal forma que el antes mencionado concepto se presenta no como algo inmutable y, por lo tanto, como una verdad dada o que se tenga que descubrir, por el contrario, aquello que se intenta demostrar con mayor ahínco es que, justamente, es un constructo que se encuentra determinado por una serie de condicionantes, entre ellas, las propias de cada autor y, por supuesto las de su época, así pues, la dignidad humana no se busca en este trabajo como una idea a la cual debemos acceder o que nos será mostrada en algún punto como un universal absoluto.

La amplia gama de filósofos que se han dedicado y dedican a la construcción de este concepto es algo que se puede notar de manera sencilla en la historia de la filosofía política, es difícil encontrar (si es que hubiese el caso) obras de autores que se dediquen a los tópicos de esa rama del conocimiento y que no hayan atendido en algún momento de sus meditaciones al problema de la dignidad humana, ya que sin duda es uno de los pilares en el pensamiento humano, de las inquietudes que han logrado pasar a lo largo de los siglos y, que además, ha tenido muchas y variadas interpretaciones.<sup>3</sup> Ha sido sin duda, un concepto que ha mantenido en vela a las culturas y civilizaciones occidentales, que se ha podido utilizar tanto desde la trinchera de la libertad, así como una forma de dominación, en nuestros días podemos ser testigos de ello y de los distintos discursos que se pueden sustentar a través del uso del concepto de dignidad humana.

Para tratar de explicar de mejor manera todo lo que se ha apuntado líneas arriba, me enfoque en dos autores en específico: Santo Tomás de Aquino e Immanuel Kant. El

---

<sup>1</sup> Se toma como referencia la siguiente acepción de la palabra: Idea que concibe o forma el entendimiento. (RAE)

<sup>2</sup> En lo referente a esto último, cabe acotar que solamente se abordará desde dos posturas muy particulares que además, se ciñen exclusivamente al mundo Occidental, sin embargo, se tiene claro en todo momento en la tesis que, justamente, solo se está hablando desde esa parte del mundo y no teniendo en cuenta a Oriente y ni siquiera a todos los Occidentes como lo podría ser América Latina.

<sup>3</sup> Aunque no podemos negar que en muchos de los casos, entre distintos autores podemos descubrir puntos de encuentro en sus teorías, ya que, como muchos conceptos se ha ido construyendo a partir de ciertas bases teóricas, sin que ello signifique que no se ha ido moviendo, destruyendo y construyendo esas mismas bases.

primero de ellos, nacido a principios del siglo XIII en el reino de Sicilia, es uno de los mayores representantes de aquella época, en muchos aspectos un autor que ha dejado en el legado de su pensamiento estructuras que han sido la base de nuestras actuales sociedades e ideologías, sería un atrevimiento demasiado grande el decir que su pensamiento no ha influenciado de manera decisiva a lo largo de la historia de distintas formas y, una de esas formas es, justamente la manera en la cual construye y justifica la dignidad humana y sus conexiones directas de dicho concepto con el ámbito de la política y la vida práctica de las sociedades.

Se ha elegido al Aquinate por sus fuertes relaciones con la filosofía griega, específicamente con Aristóteles, pero al mismo tiempo por sus influencias cristianas que no es posible despegar de su teoría filosófica. Este autor nos permite conjuntar, en lo que será por lo menos para occidente, dos de los grandes pilares teóricos, los ya antes mencionados, la filosofía griega y el pensamiento cristiano. Nos permitirá comprender la idea de hombre que se ha mantenido, aún hasta nuestros días y que se ha disputado en varias ocasiones con el pensamiento moderno y posmoderno de nuestra época. Las teorías filosóficas del Aquinate nos invitan a navegar por ese mar de interpretaciones que han tenido como sujeto de estudio al ser humano. Si bien se constriñen a un ideal muy propio de la época, podemos en nuestros días escuchar todavía sus influencias en los debates políticos y jurídicos con respecto de los derechos humanos. Que si bien tratan de negar toda la parte teológica lo más que se pueda, no por ello dejan de recurrir a su filosofía antropológica, intentando adaptarla a nuestras sociedades, y ni que decir de sus principios políticos tales como la construcción de la comunidad, el bien común y la legitimidad de las leyes, que aún cuando ya no se sustenten en la ley divina, sí se intenta sigan teniendo el cometido del bien común.

Una de las muestras de cómo el proceder teórico de Santo Tomás no se encuentra alejado de nuestra época es retomar a Kant, otro pilar de nuestros debates contemporáneos respecto de los derechos humanos y la dignidad humana. Autor que si bien no podemos decir tenga la misma base conceptual que el primero, ya que es notoria la falta de una teología que sustente todo el entramado teórico, no por ello su teoría es ajena a la del Aquinate. Observaremos y encontraremos puntos de encuentro entre ambos autores en lo que respecta a su definición de lo político y la dignidad humana. Aquello que los unirá de manera

consistente será su concepción racionalista del ser humano, tomándolo como un ser quien como característica principal es la de tener la facultad de la razón. Esta facultad será el pilar sobre el cual reposen las teorías de ambos. A lo largo de las pertinentes exposiciones en los dos capítulos sus respectivos apartados se develará cada vez de manera más expresa la concepción humana que tienen y que su dignidad se ve imbricada por la razón, sin ella no existe dignidad. Si bien la retoman desde aspectos distintos a esta facultad racional, pues para Santo Tomás será la imagen divina que tenemos nosotros como criaturas de Dios, mientras que para Kant tiene que ver con una cualidad ontológica, más que metafísica y no está representada por nada externo a nosotros, en ambos será, como se ha mencionado ya, la base para la dignidad, no solamente como descripción de lo humano, sino también como base política.

Recordemos que el propósito de la tesis es mostrar que a la dignidad humana como un concepto que se va construyendo históricamente y que responde al tipo de sociedad y al pensamiento que se va edificando respecto de un cierto contexto histórico en el cual, la forma de preguntarse por la dignidad será aquella que vaya delimitando la respuesta, aunque no por ello sólo encontraremos diferencias, también habrá similitudes, es por ello que se han elegido a estos autores, que si bien son tan lejanos en el tiempo, no por ello todo es discordancia. Además de permitir ambos, teorías distintas para el mundo en el que hoy vivimos.

Algo que no podemos dejar de lado cuando nos adentramos en la obra de Santo Tomás, en lo referente a la dignidad humana, es la forma en la cual la va estructurando, cuáles son los principios de los que parte y sus consecuencias directas en la vida práctica. Para él, no era solamente una idea que se esboza al pensamiento, sino una verdad que tiene su referencia inmediata con las realidades. La manera en la que se expone ello en el primer capítulo de la tesis es atendiendo a la justificación por parte del Siciliano con respecto del término, para ello fue necesario adentrarse en la parte ontológica y metafísica de su obra, en mayor medida en aquella que se comprende en la *Summa theologiae* (suma teológica). En dicha obra podemos encontrar los argumentos que justifican que la persona humana, -para hablar en términos tomistas-, posee una dignidad. La dignidad en Santo Tomás no es posible comprenderla si no atendemos a conceptos tales como, Dios y alma. Intentar razonar desde

el horizonte tomista sin incluir y, más aún, sin tenerlos como una necesidad argumentativa a esos dos conceptos, resulta entonces la formulación, en el menor de los casos incompleta, por no decir, incomprensible. Es por ello que en la primera parte del apartado referente al Doctor angélico, se hace referencia a cómo es que en la figura de Dios encontramos la dignidad de la persona humana, cómo es que a partir de las características del creador, su obra adquiere un nivel ontológico que muestra justamente esa divinidad existente y que pasa a su creación más querida y perfecta por medio del alma. Para ello, el filósofo explica cómo es que se debe comprender la sentencia estructurada por el judeo-cristianismo que se expresa de la siguiente forma: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza.”<sup>4</sup> Ante ello Santo Tomás nos introduce en su pensamiento con respecto a la naturaleza humana y cómo es que ésta se estructura, es decir, cómo es el ser humano, cuáles son sus capacidades, pero más importante que ello (al menos para los propósitos de esta tesis) cuál es el fin último del ser humano, cómo lo puede lograr y en qué radica su diferencia con el resto de las criaturas creadas y conforme a ello en qué consiste su dignidad.

Para esto último, podemos encontrar en el primer apartado qué significa la imagen y semejanza que tenemos con nuestro creador, en tanto que será la imagen que tenemos impregnada en nuestra alma lo que nos diferencia del resto de la creación y en su semejanza está nuestro fin último. Y es que, como lo expone el Angélico Doctor, en nuestra alma reside una imagen de Dios, en tanto que somos capaces de lograr la virtud, aunque claro está, jamás de la forma perfecta como Él, es por ello que solo somos semejantes y no iguales. A partir de ello, nos es concedida una dignidad que es de índole ontológica, es decir, está en nuestro ser (es propio de nuestra alma) un estatuto tal que nos coloca como la creación más perfecta, en tanto que somos capaces justamente de ser virtuosos.

Al teorizar desde el creador y su creación, Santo Tomás de Aquino no se propone hablar de un sujeto o sujetos específicos, todo lo contrario, está tratando del ser humano como especie y no como individuo, por lo mismo tiene una base ontológica, pues refiere a un concepto que engloba a todos y no a algunos. Ello concede una igualdad en una primera instancia, pero además la búsqueda de un universal que sea capaz de englobar a la especie

---

<sup>4</sup> Génesis: 1, 26.



humana en general, aunque ello no impide que existan aquellos que logran de una manera más perfecta la virtud, pero tampoco conlleva que existan aquellos que tienen un mayor grado de dignidad que otros, en ese sentido, podemos encontrar una teoría que trata de eliminar diferencias esenciales entre los seres humanos, todo lo contrario, hay una búsqueda por un concepto que no solo los englobe, sino que además no pueda ser “removido” al antojo de algunos, sino que sea inherente al ser humano mismo. Las formas en las cuales se puede lograr de manera más perfecta la virtud se expondrán en el segundo y tercer apartado del primer capítulo.

En lo que respecta al segundo apartado, se expone cómo es que se entrelazan la voluntad y el entendimiento con la dignidad humana, y es que, resultan ser dos conceptos claves para la construcción del primero. El entendimiento será la potencia por medio de la cual se expresa de mejor forma aquella imagen que tenemos impregnada en nuestra alma de la divinidad, pues es aquello que nos separa con mayor claridad de los animales, las plantas, rocas y demás criaturas, pero que además, es lo que nos otorga el ya antes mencionado nivel de superioridad con respecto de las mismas. Y es que, será por medio del entendimiento como seamos capaces de conocer la ley divina. Es importante hacer una pequeña pausa en lo que refiere a la ley divina, Ésta deberá ser comprendida a lo largo de la tesis, como el camino al fin último (aquel que se había mencionado anteriormente) que Dios le ha encomendado al ser humano, a saber: la felicidad. Es el destino que todo hombre debe cumplir, pues es una inclinación natural que se encuentra en su alma. Así pues, ésta ley divina, que es también expresada a través de la ley natural.<sup>5</sup> Tenemos entonces que la felicidad<sup>6</sup> es aquello hacia lo cual nuestra alma tiene una inclinación natural, y para ello necesita del entendimiento y de la voluntad. El fin último en ese sentido tiene una conexión directa con la dignidad humana, en tanto que es la realización de la misma, pues la dignidad no es otra cosa, como ya se había mencionado que esa imagen y semejanza que tenemos con Dios, y si el fin último es aquello hacia lo cual se inclinan las potencias que nos hacen

---

<sup>5</sup> En la teoría tomista, la ley divina es aquella que rige todo el orden de la creación, es decir, es la que dota de sentido al mundo, y entre este la vida humana. La manera en la cual nosotros somos capaces de acceder al conocimiento de la misma es por medio de nuestro entendimiento, sin embargo, no todos son capaces, es por ello que la ley divina también se expresa en la ley natural, es de hecho, ésta última un devenir de la primera, pero a la cual todos los seres humanos tenemos acceso. Las diferencias serán explicadas justamente en el segundo apartado titulado: *Entendimiento, voluntad y fin último*.

<sup>6</sup> Concepto que también tiene sus peculiaridades en la teoría tomista y que se encuentra directamente ligada con la virtud.

ser la imagen y asemejarnos a Dios, entonces nuestra dignidad tiene su expresión máxima en el cumplimiento de esa ley divina, de lograr nuestro fin último.

En la última parte dedicada al siciliano, se intenta empatar todo lo antes expuesto con el ámbito de la praxis, con la política y la vida social, en tanto que, como ya se había mencionado, Santo Tomás no habla desde y para el individuo, todo lo contrario, siempre lo hace desde la humanidad y en la comunidad. Así pues, se traslada el concepto de dignidad humana a la vida social con el fin de comprender cómo es que debemos cumplir nuestro fin último en comunidad a través del bien común, y cómo es que nuestro entendimiento y voluntad nos dirigen hacia ello. Se tratará lo referente a la división entre derecho distributivo y derecho de gentes, cómo es que debe organizarse la vida política, el papel que tienen las células dentro del tejido social, aunque jamás como componente aislados, si no precisamente como componentes de la comunidad.

En lo que respecta al prusiano, en esta tesis se comienza con la exposición a partir de la obra del filósofo explicando el término de libertad y cómo es que la razón esboza la ley moral. Debemos comprender que para Kant no se puede hablar de moralidad ni de ética si primero no presuponemos la libertad, ¿cómo se puede decir que el ser humano ha actuado conforme a la ley moral o no, si es que no cuenta con libertad? Por ello es necesario que se fundamente en qué consiste la libertad. Encontraremos que es un concepto trascendental, a priori, que no depende de la experiencia, que no es un fenómeno, pero que podemos ver sus repercusiones en el mundo fenoménico, en ese sentido es más bien algo que pertenece al ámbito de lo inteligible.

Una vez que se ha sustentado que tenemos libertad, se inicia la búsqueda por la ley moral, cuál es su fundamento, para Kant el fundamento será la razón humana, es ella misma quien se da la ley y es por ello que tiene el estatuto de universal, pues no es producto de una forma específica de cultura, sino de la razón humana misma. A partir de ello surge el concepto de dignidad humana, encontramos en los principios de la ley moral una dignidad que le es conferida a todos los seres humanos y que se expresa por medio del imperativo categórico. El imperativo categórico tiene la característica de ser universal y volitiva la voluntad en tanto que deviene de la razón y es esta quien la guía encuentra en la ley moral su “guía” de comportamiento.

A partir del tercer apartado del segundo capítulo se atiende a la forma en la cual Kant pasa del ámbito metafísico y moral a lo jurídico-político, cómo es que se justifica el estado de derecho, qué se entiende por derecho, qué es aquello que le otorga legalidad a las leyes, qué es el estado de naturaleza y cómo es que se forma la sociedad civil. Para ello es preciso se comprenda que se partirá del contractualismo y cómo es que se justifica un estado de naturaleza, sin embargo, este último tiene una peculiaridad para el filósofo, en tanto que se toma únicamente como una hipótesis necesaria para la razón que le sirve para justificar el contrato social y la formación de la sociedad civil. Se toman conceptos propios de la razón, y de la ley moral que después se transportan al ámbito político. En este sentido se nota la inserción de una dignidad humana que se expresa en esta esfera, en tanto que, las leyes deben respetar la ley moral y por ello mismo no pueden violentar el imperativo categórico, aunque ello no implique que no haya una forma escalafonada en la sociedad, es decir, que existan distintos tipos de ciudadanos, en este apartado podremos encontrar cuál es la forma en la que Kant divide a la ciudadanía y en función de qué lo hace, veremos que aquella igualdad que se había estipulado moralmente, no tiene una repercusión en lo político, desde esta última esfera, veremos que el individuo es tomado como un ente separado del resto que debe ganarse una serie de derechos y privilegios que le permitan gozar de una ciudadanía completa. Una vez más hay una separación entre la teoría moral y la política, aunque en esta ocasión no tiene que ver con un grado de virtud comprendido como un mayor acercamiento a una ley externa que debemos cumplir, sino más bien con un desarrollo por parte del individuo que tiene en su sociedad, que abarca desde aquello que puede aportar a la misma, hasta su desempeño intelectual que le permita ser un mejor agente social. Pero que en una primera instancia tiene que ver con un desarrollo que se da a sí mismo el sujeto, cómo es que va desempeñando sus capacidades y que por ello se le puede considerar un ciudadano en plenitud. Se explicarán conceptos tales como: “La libertad legal”, la “igualdad civil” y la “independencia civil.” Todos ellos, componentes necesarios para ser un ciudadano pleno.

En cuanto al último apartado se pasa, de la dignidad humana en el ámbito moral a lo político y cómo es que ello obliga al Estado a respetar una serie de derechos que se toman como mínimos y podríamos decir ya, derechos humanos, aunque él no utilice el término, que deben ser respetados por el mismo, pues de lo contrario se estaría violando la ley

moral, misma que da un esbozo de universalidad al derecho en donde debe respetarse no solo a la comunidad, sino al individuo, en este caso el derecho sí atiende al individuo específico, aunque partiendo de conceptos universales.

Esta tesis deja en los umbrales de una investigación a futuro para un proyecto de maestría en el cual se intentará partir de las diferencias que se esbozan en las teorías filosóficas sobre este concepto y seguir investigando si es que se puede formular como un concepto independiente de la cultura o, si es que debe buscarse entonces otras bases teóricas para la justificación de los derechos humanos, en tanto que nos encontramos contrariados por no poder dar un significado único y unívoco de aquello que significa dignidad humana.

## **Capítulo primero: Santo Tomás de Aquino y el concepto de dignidad humana.**

### **1.1 El hombre y su estatuto dentro de la naturaleza.**

Hablar de una pequeña parte de la magnánima obra del filósofo medieval Santo Tomás de Aquino, supone un enorme esfuerzo para cualquiera que se haya comprometido con dicha tarea. En este primer capítulo se intentará hacer de la manera más puntual y precisa una exposición de solo uno de los muchísimos temas que el filósofo trabaja a lo largo de su obra, a saber, aquel concerniente a la dignidad de la persona humana. Este tema se intentará abordar desde dos puntos, los cuales en su debido momento se pretenderá unirlos para dar coherencia al propósito del capítulo. Como se ha puntualizado anteriormente, el objetivo es dar una panorámica de lo que para el Angélico Doctor significaba la dignidad humana y para ello, resulta necesario<sup>7</sup> que se haga en primera instancia un acercamiento a la ontología presente en su obra con respecto a cómo entiende el Aquinate al ser humano, muy en especial en su relación con la divinidad y con la naturaleza, para de esta manera poder comprender cómo es que se configura para él la dignidad y desde dónde puede enunciarse.

En este acercamiento a su entendimiento del ser humano, no se pretende dar una exposición de cuáles son las potencias o de cómo es que debemos comprender cada una de éstas, por ejemplo si son intelectivas, o bien de su postura sobre si somos alma y cuerpo o una substancia compuesta alma-cuerpo, por lo que no deberá esperarse una exposición que nos permita comprender a conciencia cómo es que va construyendo de manera sistemática el ser humano, por el contrario, el propósito de este apartado, es poder hacer una descripción que nos permita entender desde dónde se estructura la dignidad de la persona humana, es decir, qué es lo que significa según Santo Tomás de Aquino, que seamos criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios, cuál es el estatuto que ello nos confiere y cómo es que nos diferencia del resto de las criaturas de Dios.

Así pues, una vez hecho la anterior delineación del tema y con el objetivo de desarrollar el concepto de dignidad <<de la persona humana>>, se iniciará este apartado con un acercamiento desde dónde el propio Angélico Doctor inicia una de sus reflexiones sobre la

---

7 Por lo menos en lo que respecta al presente trabajo, no queriendo suponer que todo análisis que se haga sobre este tópico en particular en la obra de Tomás de Aquino deba abordarse de la manera en la cual se hace en esta tesis.

*naturaleza* humana, a saber, desde los pasajes bíblicos, pues no debe olvidarse ante todo, que si bien la filosofía de Santo Tomás tiene una gran influencia de los clásicos, particularmente y en mayor medida de Aristóteles, no debemos ignorar que ante todo es un hombre de su tiempo y que como tal sus reflexiones se verán guiadas por el texto que probablemente ha irrumpido en mayor medida en la filosofía occidental, que sin duda alguna es la Biblia y que para el caso del Aquinate sus reflexiones se verán siempre encaminadas a justificar o explicar los enigmas que se traslucen en las palabras sagradas del antes mencionado texto<sup>8</sup>. Por lo que entonces ha parecido oportuno y con el fin de que se comprenda mejor la exposición, comenzar por lo que se dice en la Biblia en la parte del Génesis sobre cómo es que fue creado el hombre; en esta parte se dice que el ser humano fue creado a imagen y semejanza de Dios. Para poder estructurar su exposición, Santo Tomás de Aquino tiene la necesidad de apuntar qué significan en específico las palabras <<imagen>> y <<semejanza>>. Para esto debemos comprender dichas palabras de la siguiente manera: “Donde hay imagen se da al punto semejanza, pero donde hay semejanza no hay inmediatamente imagen. Es decir, la semejanza es algo esencial a la imagen, y esta añade algo al concepto de semejanza, esto es, el ser sacado de otro, pues se llama *imagen* por hacerse imitando a otro [...] El hombre, en cambio, es imagen por semejanza, y por la imperfección de esta semejanza se dice *a imagen*.”<sup>9</sup> Se puede decir entonces, que nuestra semejanza se debe comprender como imagen de Dios, pero es semejanza en tanto que el ser humano no logra la perfección de su creador y, por ello, solo puede llegar a semejarse a Él, y recrea entonces una imagen de Dios. Podemos señalar, por lo tanto, que si bien no somos igual de perfectos que él, podemos por nuestra propia naturaleza al momento de haber sido creados, llegar a aspirar a una semejanza y entonces decir que su imagen se encuentra en nosotros.

Cómo se encuentra en nosotros la imagen divina y saber en qué es precisamente en lo que nos podemos asemejar a la misma, son preguntas que para Santo Tomás de Aquino se pueden contestar atendiendo a tres formas de darse la semejanza en nosotros, tomando en cuenta que el propósito de estas tres formas será poder ser imagen de Dios de la manera

---

8 Deberá aclararse que las palabras anteriores no deben tomarse como el pensamiento que guía esta tesis, sino más bien como una explicación y contextualización del discurso del propio Santo Tomás de Aquino.

9 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. I q.93, a.1

más excelsa posible, según nuestra propia naturaleza, aunque nunca podremos ser iguales que Él, sin embargo, podemos decir que existen diversas formas en las cuales nuestras capacidades pueden ser encaminadas a esa imagen divina que nos es otorgada en tanto que humanos. Antes de exponer en las propias palabras del Angélico Doctor cuáles serían estas tres formas, resulta necesario especificar que aquello que nos permite ser semejantes a Él es nuestra razón, ya que es la característica con la cual fuimos dotados y que nos diferencia del resto.<sup>10</sup> Dejando establecido entonces que nuestra semejanza se halla directamente relacionada con el aspecto intelectual, procedo a exponer cuáles son las formas en las que se puede decir nos semejanos a Dios:

Como quiera que se diga que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. De ahí que la imagen de Dios en el hombre puede ser considerada de tres modos. 1) Primero en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente; esta es la imagen común a todos los hombres. 2) Segundo, en cuanto que el hombre conoce y ama actual y habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto; esta es a imagen procedente de la conformidad con la gracia. 3) En cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto; esta es la imagen que resulta de la semejanza con la gloria. [...] La primera se da en todos los hombres; la segunda, solo en los justos; la tercera, exclusivamente en los bienaventurados.<sup>11</sup>

Siguiendo entonces con la línea de pensamiento que se ha expuesto, podemos concluir en primera instancia, que la capacidad intelectual que poseemos todos los seres humanos nos fue dada para, precisamente, tener esta imagen y semejanza que es parte de nuestra naturaleza, de tal forma que si existe, como se había señalado, una característica que nos

---

10 Tomando como el compendio de las criaturas que se encuentran en la tierra, o que por lo menos se especifica en la Biblia que Dios creó y habitan en la misma, dejando entonces de lado a los ángeles, los cuales se toman si bien como criaturas divinas, estas no habitan en la tierra y su naturaleza no es la misma que las del resto, pues estos no son corpóreos, por lo tanto de aquí en adelante cuando se haga comparación del ser humano con el resto de las creaciones divinas se dejará de lado a los ángeles. En este caso puede consultarse el texto del filósofo Argentino, Andereggen, Ignacio. *Antropología profunda. El hombre ante Dios según Tomás y el pensamiento moderno*. Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2008.

11 *Ibíd.*, p. I. q.93, a.5

posiciona como superiores, es aquella que se refiere a nuestra razón. De este modo se puede ir perfilando uno de los supuestos más importantes -a consideración propia-, desde donde se podrá ir enunciando la dignidad de la persona humana, ya que nos ha sido posible encontrar la piedra angular que se enuncia en la teoría tomista sobre la supremacía de los seres humanos con respecto de las demás criaturas existentes. Por lo que entonces, se puede hablar de una especie de <<dignidad>> que es propia del humano en cuanto ser racional.

Podría decirse, siguiendo el razonamiento antes expuesto que, entonces, solo los seres humanos poseemos cierta semejanza con Dios, sin embargo esto resultaría falso, incluso en la propia teoría de la Biblia, pues dado que todos los seres fueron creados por Él, es preciso decir que en ellos se encuentra algo del creador, ya que es por eso que se pueden tomar como sus creaciones, pero, en tanto que solo al ser humano le fue dada la razón como capacidad intelectual que le permite tener un conocimiento de Dios es éste, por lo tanto, el único que puede llegar a ser una imagen del creador.

Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, solo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios de imagen como dijimos, y en las demás se encuentra solo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las demás por el entendimiento o mente. De ahí que tampoco en la criatura racional se encuentre la imagen de Dios a no ser según la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por tales partes. El por qué de esto resulta evidente considerando como representa el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como dijimos (a.2), mientras que el vestigio representa como efecto que imita a su causa sin llegar a la semejanza específica.<sup>12</sup>

Podemos entonces claramente hablar de una supremacía de los seres humanos, que únicamente puede ser superada por Dios mismo, pues aunque contamos con la capacidad racional, lo máximo que podemos aspirar es a ser una imagen de Él en la semejanza. Ahora bien, dado que nos es lícito hablar de una supremacía como ya antes se señaló, podemos entonces dar un paso en la argumentación diciendo que es nuestra capacidad racional la que nos permite posicionarnos como seres superiores y que es precisamente por ella que

---

12      *Ibíd.*, p. I. q. 93, a.6



nosotros contamos con una <<dignidad>>, en tanto que somos capaces de conocer a Dios y de acercarnos a Él, así como también y siguiendo una de las citas anteriores, de amarlo. Se encuentra en nuestra naturaleza dicha inclinación, y es por eso mismo que somos capaces de conocer el mundo no solamente en sus formas, por medio de nuestros sentidos, sino también en su *verdad* máxima, a saber, Dios.

Se puede estructurar entonces una <<dignidad>> de la persona *humana*, siguiendo las líneas anteriores, pero es preciso poner acento a aquello concerniente propio de lo humano. Pues si bien, en las demostraciones que Santo Tomás de Aquino hace en su obra titulada, *Suma teológica*, con respecto a qué significa que en la *Biblia* se diga que fuimos creados a imagen y semejanza, lo hace desde un punto de vista de la especie, es decir, no se refiere a ningún hombre en particular, sino al conjunto hombr(es), lo que hace significar que en su pensamiento no se puede o debe separar al individuo específico, por lo que el filósofo intenta hacer una demostración en el sentido general de humanidad, por ello resulta importante decir que la dignidad que se puede desprender de lo expuesto aquí no es un componente específico de unos cuantos humanos sino, por el contrario, se está refiriendo a toda la humanidad, por lo que se denomina <<dignidad de la persona>> y no dignidad de un cierto tipo de humano. En palabras del propio Santo Tomás se afirma: “Ahora bien, si buscamos cual es la más alta dignidad del hombre, encontramos que esta es la razón, de modo que debe definirse a la persona humana como "la substancia individual de un ser racional".<sup>13</sup>

Para Tomás existe una igualdad ontológica entre los seres humanos, ya que si todos los seres humanos fuimos creados de la misma manera y poseemos la característica esencial que nos hace dignos, a saber, la razón, entonces puede concluirse sin temor a equivocaciones, que todos los seres humanos somos iguales en tanto que somos seres racionales, y esto nos otorga una misma dignidad.

Santo Tomás declara el universal humano, pero que se puede encarnar en lo individual, sin embargo, resulta mucho más imperioso decir que es un aspecto universal, por lo que ningún ser humano queda fuera de ésta. Esto no significa que el hombre en concreto quede

---

13 Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 1981, p. 207

subsumido de manera total al universal de humano, pues en el mismo Aquinate existe una forma de separar nuestros componentes universales de los que no lo son, de forma tal que el hombre puede distinguirse de los otros en su particularidad e individualidad, sin que ello signifique que deja de tener de manera igual la característica que lo dota de dignidad, resumirá de manera precisa el filósofo Mauricio Beuchot:

La forma es el componente de universalidad y la materia es el componente de individualidad. En el compuesto humano, la forma -que corresponde a la esencia en cuanto concretizada- es lo específico del hombre: la racionalidad, y, puesto que la racionalidad se da en el alma humana, el alma es la forma del hombre. La materia, en cambio, que es el factor de individuación, es el cuerpo humano, ya que en el cuerpo se recibe el alma, para formar con el una unidad esencial, y en el adquiere su singularidad propia.<sup>14</sup>

A manera de conclusión de este primer apartado, podemos señalar somos criaturas hechas a imagen y semejanza de Dios, lo que significa que por medio de la razón podemos conocerlo y amarlo, lo que conlleva en nuestra propia naturaleza una supremacía con relación a las demás criaturas, por lo tanto, es nuestra capacidad racional la que define nuestra dignidad, la cual es esencial a todos los seres humanos por igual, no habrá forma de decir que existen aquellos que la tienen en mayor medida que otros, sino más bien que existirán los que por propia cuenta desarrollarán con mayor eficacia esta capacidad racional, en donde podemos agrupar a los justos y los bienaventurados que, como se había indicado ya anteriormente, se diferencian únicamente del resto de los demás humanos, en que los primeros conocen y aman actual y habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto y los segundos conocen actualmente a Dios de un modo perfecto, pero ello en esencia no los hace más dignos, sino más virtuosos. Por lo que si bien puede decirse en primera instancia que existen distintos niveles de la virtud, los cuales pueden ser alcanzados por cualquier ser humano que tenga una disposición a hacerlo, ya que naturalmente todos los seres humanos contamos con la antes mencionada capacidad intelectual al igual que una disposición natural que nos lleva

---

14 Beuchot, Mauricio. *Ética y derecho en Tomás de Aquino*. UNAM, México, 1997. p. 30

hacia el conocimiento de Dios, sin embargo, al contar nosotros con el libre albedrío<sup>15</sup>, nos vemos en la posibilidad de no seguir los mandatos divinos, aunque aquella disposición y capacidad nunca desaparecen en nosotros. Así pues, puede promulgarse una dignidad igual para todos los seres humanos desde estos razonamientos, ya que no existiría razón alguna para decir que algunos tienen mayor grado de dignidad con respecto de los otros, dado que equivaldría a decir que algunos desde el momento de ser creados son dotados en mayor proporción de razón, la misma que les permitiría tener un conocimiento mayor de Dios.

---

15 Cuestión que se tratará en el siguiente apartado, por lo que no me detendré ahora en la exposición del libre albedrío, esperando poder hacerlo como se ha indicado, posteriormente.

## **1.2 Entendimiento, voluntad y fin último.**

La razón ha sido a lo largo de la filosofía occidental una cualidad fundamental en la que se ha sustentado el postulado que entiende a la humanidad como el centro del mundo humano. A partir de todo ello, las cualidades y funcionalidades de la razón han variado a lo largo de esta misma historia que tanto se ha empeñado en continuar su reinado.

La Edad Media, que es el periodo en que se inscribe el autor desde el cual se está partiendo para poder dar coherencia a estas líneas, fue un momento en la historia en la que se ponderó el contacto con la divinidad, ya fuera por medio de la mística, de la iluminación o, en el caso de Santo Tomás de Aquino, del conocimiento de los primeros principios, aquellos que nos permitirán conocer más allá de los sentidos y que nos revelaran la razón eterna. Como se había estipulado anteriormente, dado que todos los seres humanos contamos con la capacidad racional para conocer, en tanto todos fuimos dotados de razón, es común a todos tener conocimiento de esta razón divina, aunque habrá aquellos humanos que la conozcan de manera más perfecta que otros.

Para Santo Tomas la ley eterna es la razón divina, rectora de todos los actos e inclinaciones. Ningún hombre puede conocer la ley eterna como es en sí misma, sino solo Dios y los bienaventurados. Sin embargo, reconoce que todos los hombres conocen por lo menos los principios comunes de la ley natural, aunque no todos la conozcan formalmente o con especificación.<sup>16</sup>

El conocimiento de la ley divina conlleva un fin, es decir, que todos los seres humanos al tener acceso a este conocimiento somos capaces de saber cuál es el fin que debemos buscar, aquel al que naturalmente nos inclinamos. En la existencia humana acaece una finalidad, a saber, la felicidad, la cual solo es posible en tanto que tenemos conocimiento de la ley divina y la acatamos, lo que es igual a decir que conocemos a Dios y lo amamos, pues somos capaces de conocer su obra y de realizarla.

Hasta el momento lo único que se ha dicho es que los seres humanos somos los más excelsos por nuestra capacidad racional, pues debido a ella contamos con la posibilidad de conocer la razón divina, lo que nos llevaría a ser felices, pero dentro de esta argumentación

---

16 Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. UNAM, México, 2002. p.51

existe un punto que no ha sido tocado y es el siguiente, ¿cómo se pasa del conocimiento a la acción?, el aquinate apunta que contamos con una inclinación natural a conocer a Dios y a amarlo, ello no conlleva que nos veamos obligados a hacerlo, más aún, no en la única criatura que se ha dotado de libre albedrío, como se establece con mucha frecuencia en la *Biblia*. Libre albedrío que se ve necesario en tanto que si no fuéramos libres, todos los actos humanos estarían conducidos por Dios, tanto los más excelsos como aquellos que se podrían calificar como terribles y llenos de pecado.

Examinemos con un poco de más detalle qué es lo que significa que seamos criaturas libres. Se sostiene en la teoría tomista y en el judeo-cristianismo, que contamos con una inclinación natural hacia la felicidad, en tanto que, ésta ha sido parte del plan divino del cual nosotros somos partícipes, en la medida en que somos creaciones divinas. Sin embargo, del hecho de que tengamos una inclinación natural, ello no conlleva que no contemos con libre albedrío.

Resulta imprescindible introducir un concepto que será de gran importancia para poder comprender cómo es que entonces se estructura la libertad cristiana, dicho concepto es el de “voluntad”. La voluntad se comprende como una potencia que nos permite elegir de manera libre, nada la constriñe a elegir, dirá el propio Tomás: “Las potencias racionales se orientan a objetos opuestos. Pero la voluntad es una potencia racional, como se dice en III *De Anima*, la voluntad está en la razón. Por lo tanto, la voluntad no está determinada a nada necesariamente.”<sup>17</sup> Queda entonces dicho que la voluntad es una potencia de la razón que no se encuentra determinada por algo exterior a ella.

La voluntad, como es una facultad apetitiva, no puede entenderse a parte de su objeto natural de deseo, su finis natural, y ese objeto dice Santo Tomás siguiendo a Aristóteles, es la beatitud, la felicidad, el bien en general. Los hombres deseamos necesariamente ser felices, no podemos por menos de desearlo; pero la necesidad en cuestión no es una necesidad impuesta desde fuera por la violencia (*necessitas coactionis*), sino una necesidad de naturaleza (*necessitas naturalis*), que procede de la misma naturaleza de la voluntad. Pero aunque el hombre desee necesariamente la felicidad, eso no significa que no sea libre en cuanto sus decisiones particulares.<sup>18</sup>

---

17 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. I. q.82, a.1

18 Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía tomo II*. Ariel. Barcelona, 2004. P. 59

Cómo entonces decir que el conocimiento de la ley natural conlleva el que nosotros la cumplamos, esto podría parecer contradictorio a la propia definición de voluntad, dado que como se ha establecido, ésta no se encuentra determinada por nada *exterior* a ella. Resulta preciso detenernos en aquello de <<exterior>>; para poder explicar la teoría tomista. Desde la perspectiva de Tomás nosotros somos una criatura de Dios, todas nuestras facultades y potencias fueron creadas por Él, es decir, nuestra naturaleza se encuentra configurada por la divinidad, somos hechos a su imagen y semejanza, y nuestro fin es poder llegar a la felicidad, significa como habíamos mencionado, consiste tanto en conocer a Dios como en amarlo. Dicho de otra manera en conocerlo o además cumplir nuestro fin último. La ley natural entonces no puede ser ajena ni mucho menos externa a nosotros mismos, por lo que nos inclinamos a cumplirla sin que por ello se pueda decir que no somos libres en nuestros actos.

De forma semejante, la necesidad natural no es contraria a la voluntad. Por el contrario, es necesario que, así como el entendimiento asiente por necesidad a los primeros principios, así también es necesario que la voluntad se adhiera al fin último, que es la bienaventuranza. Pues el fin es, en el orden práctico, lo que los principios en el orden especulativo, como se dice en II *Physic*. Ya que es necesario que lo que compete a una cosa de manera natural e inmutable, sea principio y fundamento de todo lo demás, porque la naturaleza es lo primero en cualquier ser, y todo movimiento deriva de algo inmutable.<sup>19</sup>

Por lo tanto, la voluntad se encuentra inclinada hacia el fin último al que se denomina como la bienaventuranza. Debe hacerse una diferencia en la postura del angélico Doctor, entre lo que sería el fin y la manera de llegar a éste, pues ahí se encuentra el punto clave para la comprensión de la libertad y la voluntad como potencia del entendimiento. Por un lado debe situarse el fin hacia el cual el ser humano está naturalmente inclinado como criatura de Dios y por otro lado la manera por la cual puede llegarse a éste fin. Para comprender cabalmente las relaciones entre entendimiento y voluntad, es relevante señalar que para Santo Tomás: “No obstante, el movimiento de la voluntad es también una tendencia hacia algo. De este modo, así como se llama natural lo que es conforme con la

---

19 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. I. q.82, a.2

tendencia de la naturaleza, así también una cosa es llamada voluntaria en cuanto que es conforme con la tendencia de la voluntad.”<sup>20</sup>

Esto debe entenderse de manera adecuada, pues no quiere decir que la voluntad por sí misma decida cómo es que nos conducimos, pues antes que el acto voluntarioso debe existir el conocimiento de hacia dónde nos dirigimos, de tal forma que antes de poder actuar de acorde con la voluntad, actuamos por conocimiento, tal como lo especifica Santo Tomás de Aquino: “Pero el entendimiento mueve a la voluntad, porque lo apetecible conocido por el entendimiento es motor no movido, mientras que el apetito es motor movido. Por lo tanto, el entendimiento no es movido por la voluntad”<sup>21</sup>.

Entonces, ¿dónde se encuentra la libertad en los actos humanos, si estos están predispuestos de cierta manera hacia un fin, acaso todos los seres humanos cumplimos con el fin que nos es establecido debido a que nuestra voluntad se encuentra encaminada hacia él? A la primera pregunta puede responderse de la siguiente manera: el fin no es algo que elijamos, sino es aquello a lo que nos dirigimos por inclinación natural, pero nos hacemos libres al elegir dirigirnos a ese fin, pues no hay un camino perfectamente establecido de cuáles son las acciones que debemos llevar a cabo para lograr nuestro cometido. En palabras de Tomás se dice de la siguiente manera: “Somos dueños de nuestros propios actos en cuanto que podemos elegir esto o aquello. No se elige el fin, sino *lo que lleva al fin*, como se dice en III *Ethicorum*. Por lo tanto el deseo del último fin no es algo de lo que seamos dueños”.<sup>22</sup>

Respecto a la segunda interrogante, siguiendo a Tomás, podemos decir que se necesita nuestra voluntad sea movida por el conocimiento, y que, si bien todos contamos con la misma capacidad para conocer, sin embargo, ello no quiere decir que todos la desarrollemos de la misma manera, pues habrá quienes se dediquen a cultivar con mucho mayor ímpetu los apetitos del cuerpo que los concernientes al entendimiento. En consecuencia, no todos contamos con el conocimiento para saber que la felicidad, que es nuestro fin último, se encuentra en el conocer y amar a Dios. No todo aquello que deseamos de manera voluntaria es racional, solo aquello que responde a nuestra inclinación natural de

---

20      Ibídem, I. q. 82, a. 1

21      Ibídem. I. q. 82, a.3

22      Ibídem I. q. 82, a. 1.

conocer a Dios corresponde a nuestro fin último, es cuando decimos que la voluntad nos inclina hacia la felicidad.

[...] hay bienes particulares no relacionados necesariamente con la felicidad, puesto que, sin ellos, uno puede ser feliz. A dichos bienes la voluntad no se adhiere necesariamente. En cambio, hay otros bienes relacionados necesariamente con la felicidad, por los que el hombre se une a Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad. Sin embargo, hasta que sea demostrada la necesidad de dicha conexión por la certeza de la visión divina, la voluntad no se adhiere necesariamente a Dios ni lo que es Dios. En cambio, la voluntad del que contempla a Dios esencialmente, por necesidad se une a Dios del mismo modo que ahora deseamos necesariamente la felicidad. Por lo tanto, resulta evidente que la voluntad no quiere necesariamente todo lo que quiere.<sup>23</sup>

Nuestra libertad vista de esta forma se desarrolla en las acciones que decidimos voluntaria y racionalmente.

A partir de lo expuesto es momento oportuno de preguntar, ¿qué es entonces nuestro libre albedrío y cómo se conforma? Desde el punto de vista de Santo Tomás:

El libre albedrío es causa de su propio movimiento, ya que el hombre se mueve a sí mismo a obrar por su libre albedrío. Pero la libertad no precisa necesariamente que el sujeto libre sea la primera causa de sí mismo. Para que una cosa sea causa de otra, tampoco se precisa que sea su primera causa. Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias, tampoco impide que sus acciones sean voluntarias. Por el contrario, hace que lo sean ya que en cada uno obra según su propio modo de ser.<sup>24</sup>

¿Cómo debe ser comprendida la afirmación anterior referente a la causa del agente que actúa? Para responder esta cuestión consideremos que para Santo Tomás, resulta necesario la causa de una acción para que ésta pueda denominarse como voluntaria y por lo tanto, como libre. Con el objeto de aclarar con mayor precisión la postura tomista tengamos

---

23      Ibídem, l. q.82, a. 2.

24      Ibídem, l. q. 83, a. 1



presente que uno de los principios de la teoría judeo-cristiana consiste en que todos los seres humanos fuimos creados por Dios, de tal forma que nosotros no podemos ser la causa de nuestra propia existencia y mucho menos de nuestra naturaleza, pues inclusive fuimos hechos a imagen y semejanza de Él, por lo que se comprende que la causa de nuestra naturaleza y existencia se la debemos a nuestro creador; y al ser Él de quien todo depende, también nuestro destino se encuentra marcado por su ley, pues nada escapa de la voluntad divina, nuestro deber es conocer aquella ley para poderla cumplir, para que podamos entonces decir, siguiendo a Santo Tomás que nuestro libre albedrío consiste en alcanzar nuestro fin último. Nuestra voluntad, se había estipulado, hay cosas que las quiere necesariamente y otras que no, las primeras son las del margen del conocimiento de nuestro fin último, una vez que lo conocemos nuestra voluntad se inclina necesariamente hacia ellas y busca los medios para poder lograrlo, de tal forma que seguir la ley divina no se contrapone a la libertad, por el contrario, la realiza, pues es en ese espacio de la realización en donde podemos vernos a nosotros mismos como humanos, entendiendo que de todas las criaturas, somos nosotros los que actuamos por medio de la razón y no exclusivamente por nuestra parte vegetativa<sup>25</sup>. La dignidad de la persona humana, consistirá entonces, en nuestra capacidad racional de conocer a Dios y llegar a Él. Santo Tomás lo explica de la siguiente manera:

De entre las acciones que el hombre realiza, sólo pueden considerarse propiamente *humanas* aquellas que son propias del hombre en cuanto que es hombre. El hombre se diferencia de las criaturas irracionales en que es dueño de sus actos. Por eso, sólo aquellas acciones de las que el hombre es dueño pueden llamarse propiamente humanas. El hombre es dueño de sus actos mediante la razón y la voluntad; así se define el libre albedrío, como *facultad de la voluntad y de la razón*. Llamamos, por tanto, acciones propiamente

---

25 Se debe comprender que aquello que trata de poner como motor de nuestras acciones es la razón, nosotros nos vemos realizados como seres humanos en el momento que somos capaces de conocer cuál es nuestro fin último y encaminarnos hacia él: “La felicidad debe entenderse, desde luego, en relación al hombre como tal, al hombre como ser racional: el fin es aquel bien que perfecciona al hombre como ser racional, no, claro está, como un entendimiento desencarnado, puesto que el hombre no es un entendimiento desencarnado, sino en el sentido de que la perfección de sus tendencias sensitiva y vegetativa debe cumplirse en subordinación a su tendencia primordial, que es la racional: el fin es aquello que perfecciona al hombre como tal, y el hombre como tal es un ser racional, no un mero animal. Todo acto humano individual, es decir, todo acto deliberado, o está de acuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato está en armonía con el fin último) o está en desacuerdo con el orden de la razón (es decir, que su fin inmediato es incompatible con el fin último), de modo que todo acto humano es bueno o malo” Copleston, Frederick, Historia de la filosofía tomo II. Ariel. Barcelona, 2004 P. 78

humanas a las que proceden de una voluntad deliberada. Las demás acciones que se atribuyen al hombre pueden llamarse *del hombre*, pero no propiamente humanas, pues no pertenecen al hombre en cuanto que es hombre.<sup>26</sup>

La libertad se ve realizada solo por medio de las acciones que se pueden llamar humanas en sentido estricto. Los actos voluntariosos son aquellos que se dicen propios de la humanidad, es necesario entonces que sean racionales en primera instancia y como consecuencia de ello, libres, ¿cómo debe ser comprendido esto? Se dice que los actos humanos conllevan un fin último, que es la bienaventuranza, que significaría la perfección y la felicidad, por lo que entonces los actos humanos se consideran como tales cuando fueran producto de la razón deliberada y llevados a cabo de manera voluntaria.

Los actos humanos, ya se consideren como activos, ya como pasivos, se especifican por el fin. De ambas maneras pueden considerarse los actos humanos, pues el hombre se mueve y es movido por si mismo. Hemos dicho antes (a.1) que los actos humanos cuando proceden de la voluntad deliberada, y el objeto de la voluntad es el bien y el fin; por tanto, es claro que el fin es el principio de los actos humanos, en cuanto que son humanos. Y es también su término, por que el término de los actos humanos es lo que busca la voluntad como fin; del mismo modo que en los agentes naturales lo producido tiene forma similar a la del productor.<sup>27</sup>

Como se puede observar en la cita anterior será necesario que la voluntad se dirija hacia un fin de manera racional y deliberada para que el actuar pueda ser considerado como humano. Este fin que se ha indicado como aquel hacia el cual todos los seres humanos tenemos una inclinación natural es la felicidad, sin embargo, pareciera que no todos encaminan sus actos de la misma forma para poder alcanzar dicho fin. La diferencia estribaría en qué entienden por felicidad, ya que, si bien todos los seres humanos tenemos acceso al conocimiento de la ley natural, para que ésta pueda esclarecer qué es lo que se debe comprender por fin último, ello no significa que todos cultiven de la misma forma su razón, un desconocimiento, por lo menos parcial, de qué es lo que deben buscar. Y es que, si bien nuestra inclinación nos

---

26      Ibídem. Tomo II, parte: I-II. q. 1, a.1

27      Ibídem. Tomo II, parte: I-II. q. 1, a.3

encamina hacia la felicidad, será nuestra razón la que tendrá que guiarnos hacia el fin último.

*Hay que decir:* El fin último puede considerarse de dos modos: uno, refiriéndonos a lo esencial del fin último; y otro, a aquello en lo que se encuentra este fin. Pues bien, en el primer caso, todos coinciden en desear el fin último, porque todos desean alcanzar su propia perfección, y esto es lo esencial del fin último, como ya se dijo (a.5). Pero en cuanto aquello en lo que se encuentra el fin último no coinciden todos los hombres, pues unos desean las riquezas como bien perfecto, otros los placeres y otros cualquier otra cosa.<sup>28</sup>

La felicidad, o la perfección, es el bien último que todos persiguen, puede establecerse que todos los actos que los seres humanos realizamos son conforme a este fin, la diferencia estribaría en el conocimiento de la bienaventuranza, pues habrá quienes la conocen con mayor grado de perfección, en tanto que se acercan a la gloria divina, pero tal cosa no los convertiría en más humanos que los demás sino en última instancia, es decir, en más virtuosos, pues son los que se han dedicado al conocimiento de la ley divina y por lo tanto, se encuentran más cerca de Dios y su iluminación.

Hemos visto, y es menester mantenerlo, que la libertad reside en la voluntad como en su raíz, pero también es verdad que la razón es causa de ello. La voluntad se dirige necesariamente hacia el bien, con necesidad tal que recibe de la naturaleza en que se funda; de modo que sólo a las diversas concepciones del bien que la razón le propone debe la voluntad el que sea indeterminada.<sup>29</sup>

El grado de humanidad pues, se encuentra en todos los hombres, no puede quitárseles por la manera en la que se encaminen a lo que consideren es la perfección, ya que su humanidad es constitutiva, negarla o reducirla equivaldría a negar su propia naturaleza. Así pues, podemos decir que entendimiento, voluntad y fin último, son aquello que nos dota de humanidad, en tanto que todo los poseemos por naturaleza, no se nos puede negar, rebajar o quitar dicho estatuto, es intrínseca a nosotros, así como lo será nuestra dignidad, pues ella

---

28      *Ibíd.*, Tomo II, parte: I-II. q. 1, a.7

29      Gilson, Étienne, *El espíritu de la filosofía medieval.*, Rialp, Madrid, 1981p. 293

misma se desprende del ser criaturas, así como no se puede negar nuestra humanidad, tampoco será posible negar nuestra dignidad.

¿Cómo es que estamos constituidos?, ¿cuáles son nuestras características como especie humana?, son las preguntas rectoras que han dirigido la exposición con el fin de comprender que en la teoría tomista, todos poseemos en potencia y que sería negar nuestra humanidad constitutiva y la misma creación divina el promulgar que algunos son dotados con dichas capacidades y otros no, creando diferencias entre los seres humanos, así pues, si somos humanos, somos dignos<sup>30</sup> El individuo que se erige respalda su dignidad desde su origen, no le debe préstamo a nadie para poder ser considerado digno, su edificación descansa en su propia naturaleza y no le podrá ser negada. Sin embargo el “individuo” es algo que solo puede estructurarse desde la teoría, ya que en la vida que se constituye en cualquier punto del mundo, por pequeña que sea la aldea, villa, pueblo, etc; siempre se efectúa en sociedad, no se puede negar el ámbito de lo público, pues sería negar la vida política de los humanos, por lo que en el siguiente apartado con el fin de poder ir más allá del aspecto <<individuo>> y construir la realización de la dignidad en lo social, se propone el paso a un esbozo de la teoría política del Aquinate, misma que nos ayudará a exponer cómo es que podemos comprender los derechos naturales, si es que existen en la teoría tomista o, si más bien, lo que se refleja es una organización social con un fin, es decir, con un telos que sea la base de la comprensión de la comunidad, misma en la que se ve subsumido el individuo que a lo largo de los dos apartados anteriores se ha tratado de describir a partir del apartado anterior.

---

30 Debemos diferenciar dos momentos en esta afirmación, el primero es aquel que se centra en nuestra constitución ontológica, pues como se había afirmado líneas anteriores los seres humanos fuimos creados a imagen y semejanza de Dios, lo que quiere decir que todos contamos con las mismas características y capacidades, aquello que nos diferenciará será la disposición con la cual nos encaminamos a los mandatos divinos, es decir, cómo encaminamos nuestra vida con el fin de conocer la ley divina y poder cumplirla, sin que ello merme en los individuos su nivel de humanidad y dignidad. El segundo punto es el de la moral, ya que podría confundirse lo antes dicho y establecerse que todos los seres humanos actuamos moralmente bien, pero ello resulta en sí mismo falso, pues de ser así no resultaría necesaria una teoría moral con el fin de distinguir a aquellos que actúan conforme la ley divina, es decir, los que actúan de forma moralmente correcta y los que no.

### **1.3 Del individuo a la comunidad política.**

Dentro de la tradición judeo-cristiana una de las improntas sobre las que versan con mayor rigor sus libros sagrados, será en la consolidación del “individuo”, ya que sin él no sería posible dar cuenta de la especie, aún cuando especie se distinga del primero por su constitución de homogeneidad, no obstante, para fundamentar cómo sería la constitución de las sociedades humanas, se estableció como base al ser humano en su singularidad. Para poder comprender la forma en la cual se deberán constituir las comunidades humanas fue necesario el conocimiento de nuestro origen divino, y la constitución ontológica que ello implicaba, pues de esta manera se estableció la forma correcta de llevar y encaminar a las sociedades, buscando el cumplimiento de la ley divina, permitiendo la realización de nuestro fin común, a saber, el cumplimiento de la antes mencionada ley con el propósito de poder encontrar nuestro telos, que será la felicidad encontrada en el cumplimiento de la ley divina.

Comenzare aquí la exposición con la siguiente cita de Santo Tomás, en la cual trata de explicar cómo es que resulta natural a la especie humana el vivir en sociedad y por qué se presenta al mismo tiempo como una necesidad.

Pero es propio al hombre el ser animal social y político, que vive entre la muchedumbre, más que todos los otros animales; lo cual declara las necesidades que naturalmente tiene [...] y el hombre, empero no recibió de la naturaleza ninguna de esas cosas, más en su lugar le fue dada la razón, para que mediante ella, con el trabajo de sus manos, lo pudiese buscar todo; a lo cual un hombre solo no basta, porque de por sí no puede pasar la vida suficientemente; y así decimos le es natural vivir en compañía de muchos.<sup>31</sup>

Santo Tomás de Aquino establece que al ser social son propiedades intrínsecas del ser humano conlleva el fin de alcanzar a tener todo lo que necesita, pues al no haber sido dotado por la naturaleza<sup>32</sup> con las características físicas necesarias para desarrollarse como un ser aislado y que pueda darse a sí mismo los sustentos básicos para mantenerse con vida;

---

31 Aquino, Tomás. *Del gobierno de los príncipes*, [en línea], Buenos Aires, Editora Cultural Buenos Aires, 1945[citado 22-01-15]. Formato PDF. Disponible en internet: <http://www.statveritas.com.ar/Libros/Libros-INDICE.htm> . p. 6

32 No debiendo entenderse otra cosa más que el creador de todo según la teoría cristiana, es decir, Dios mismo.

A diferencia de muchas otras especies, el ser humano resulta ser débil e incapaz de pelear con los demás por aquello primordial para su subsistencia, le es indispensable hacer comunidad y ayudarse mutuamente en la búsqueda y manutención de su vida haciendo uso público de su razón, facultad con la cual podrá conseguir todo aquello que le sea necesario.

El ser humano al contar con la razón, la voluntad y el libre albedrío, no solamente se presenta como un ente que se estructura única y exclusivamente desde la vida entendida como animal<sup>33</sup>, por el contrario, al ser la expresión más excelente de la creación divina, su vida no se supedita a sobrevivir, sino que cuenta con la misión del cumplimiento de la ley divina para llegar a su fin, que será la felicidad.<sup>34</sup>

En la estructuración de la vida en comunidad será necesario que exista un gobierno<sup>35</sup> el cual se encargue de regular la convivencia entre las distintas partes de la comunidad con el propósito de encaminarlos de forma correcta hacia la vida en sociedad procurando que no se desintegre la búsqueda individual de la felicidad.<sup>36</sup> “Pues siendo natural al hombre el vivir en compañía de muchos, necesario es que haya entre los quien rija esta muchedumbre; porque donde hubiese muchos, si cada uno procurase para sí solo lo que le estuviese bien, la muchedumbre se desuniría en diferentes partes, sí no hubiese uno que tratase de lo que pertenece al bien común.”<sup>37</sup> Un nuevo concepto ha sido introducido en la cita anterior, aquel referente al <<bien común>>, éste debe comprenderse como la máxima teórica que guiará la filosofía política del filósofo Santo Tomás de Aquino, dado que será el eje sobre el cual se estructurarán las funciones, deberes y fin hacia el cual debe estar encaminada cualquier comunidad política, que dentro de sus cometidos se encuentre el seguir la ley

---

33 Comprendiendo como animal aquella que se establece únicamente desde las necesidades básicas, tales como alimentación, vestido, cobijo, etc. Y que no tienen una vinculación directa con la razón, sino más bien con una naturaleza que les permite saber cómo es que deben actuar para poder sobrevivir, algo que sería propio llamar en términos actuales como instinto. Las mismas que se encuentran en todas las demás criaturas de Dios.

34 Concepto que con anterioridad se había esclarecido en qué consistía, por lo que no parece adecuado volver a explicar.

35 Cuál sea este gobierno entendido como el mejor de los gobiernos posibles y la discusión de por qué es que se concibe de dicha manera desde la teoría tomista no es el propósito del presente apartado, por lo que no se podrá esperar haya un análisis profundo sobre el tópico, más allá de la aclaración sobre la necesidad de un régimen político que se ve expresado en una forma de gobierno.

<sup>36</sup> Este tema es tratado haciendo una revisión de las consecuencias que tiene para la comunidad política como para el individuo y desde perspectivas, no solamente en la época de Santo Tomás, sino también con las teorías modernas en: Chalmeta, Gabriel. *LA justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*. Ediciones Universidad de Navarra, España, 2002.

37 *Ibíd.*, p. 7.

divina, misma que conducirá a la virtud y felicidad a cada uno de sus integrantes, entendidos éstos como partes integrales del todo, nunca como células individuales que busquen su propia felicidad, pues como bien lo estipula el propio Aquinate, por ello es necesaria una figura de autoridad que permita la unión, encaminando a todos hacia un bien común en el cual se puedan desarrollar las funciones para las que fue dotado el ser humano como individuo. Es decir, el entendimiento, la voluntad y el libre albedrío, no serán desarrollados en aras de la individualidad, por el contrario, lo serán por el desarrollo de la comunidad. Dentro del marco cristiano, son los individuos aquellos que ponen en marcha sus potencias; en el plano de lo social lo hacen en miras de un bien común, por lo que no se trata del individuo, sino del conjunto de individuos que se encuentran viviendo juntos y como una sociedad, de tal forma que se efectúa un doble juego, entre aquel que desempeña sus habilidades y que podemos llamar *individuo*, pero que a su vez las desarrolla con un propósito que va más allá de sí mismo y que lo estructura como parte del todo, que lo organiza abriendo su horizonte y lo empuja a la postulación de un <<bien común>> en contra posición a su ser individual, de tal forma que solo puede y debe desarrollar sus potencias en gracia de lo primero, pues de lo contrario no será posible el cumplimiento de la ley divina, en tanto que ésta postula no al individuo, sino a la comunidad.

Siendo el fin del gobierno del mundo lo que es esencialmente bueno, que es lo mejor, necesariamente el modo del gobierno del mundo ha de ser el mejor. Y el mejor gobierno es el de uno solo, pues gobernar es dirigir a los gobernados al fin, que es un bien. La unidad es esencial a la bondad [...] por el hecho de que, como todas las cosas buscan su fin, también todas buscan su unidad, sin la que no pueden existir. [...] Pero el fin del gobierno del mundo es el bien por esencia, a cuya participación y asimilación tienden todos los seres. El efecto del gobierno puede ser juzgado bajo tres aspectos. 1) *Primero*, atendiendo al fin mismo. El efecto del gobierno, bajo este aspecto, es uno solo, esto es, asemejarse al sumo bien. 2) Puede estimarse también el efecto del gobierno por parte de aquellas cosas por medio de las cuales la criatura llega a semejarse a Dios; bajo este aspecto los efectos del gobierno en general son dos. Porque las criaturas tienden a semejarse a Dios en cuanto a dos aspectos: En cuanto a ser buenas, como Dios es bueno; y en cuanto a ser unas a otras causas de bien, como Dios es causa de la bondad de todos los demás seres. Por lo tanto, son los dos efectos del gobierno: la

conservación de las cosas en el bien y la moción de las cosas al bien. 3)  
*Tercero*, pueden considerarse los efectos del gobierno en particular. Bajo este aspecto, para nosotros son innumerables<sup>38</sup>

Siguiendo lo anterior, Santo Tomás establece que la finalidad del gobierno es el sumo bien, llevar a cabo el mandato divino, para consumir la ley divina. Para ello es necesario la unidad de todos los componentes de la comunidad, pues como ya se había estipulado, es constitutivo al ser humano el vivir en sociedad, pero ésta debe estar bajo el mandato de un gobierno, mismo que tiene como misión el encaminar a todos los integrantes al bien común, dejando de lado los intereses particulares de los integrantes, ya que, si no se procediera de esa manera, podría desintegrarse la comunidad, lo que conllevaría al no cumplimiento del telos que es promulgado por el creador.

Por ello mismo se comprende que la comunidad será el mejor medio para desenvolverse de manera más perfecta aquel individuo promulgado por la cristiandad, pues será en su conjunto como se encaminen al bien, por lo que, la comunidad política debe contemplar ante todo la naturaleza ontológica de los seres humanos, para que con vistas en ello se pueda disponer de mejor manera cómo es que se puede cumplir el bien común.

La naturaleza humana para Santo Tomás está relacionada con un triple orden: la ley divina, la razón y la autoridad política, que se cristalizan en la vida social. La comunidad política debe construirse acorde con la estructura ontológica y el orden debe aplicarse por medio de la ley natural; es decir, el hombre debe de vivir en una sociedad lo mas cercana posible al plan providencial.<sup>39</sup>

Puede irse formulando una manera de comprender al ser humano a partir de lo político, en donde el individuo ve desarrolladas sus capacidades y puede llegar al cumplimiento de su fin, no puede comprenderse a sí mismo como un ser aislado que deberá llegar a éste fin último por sus propios medios, por el contrario, en tanto que no tendrá que hacerlo solamente buscando ese fin para sí mismo, sino buscando al mismo tiempo la felicidad de los demás, conlleva entonces, una mutua responsabilidad entre los componentes de la

---

38 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. I. q. 103, a. 3-4.

39 Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. UNAM, México, 2002. P. 60



sociedad, por lo que no podrá proponerse una teoría que salvaguarde al individuo por encima de la sociedad en la cual se encuentre, más bien puede postularse que en el mismo bien providencial se encuentra ya pensada la estructura de un gobierno que permita a toda la especie humana el cumplimiento de sus fines si es que los llevan a cabo en conjunto, es por ello que resulta ser parte de su propia naturaleza el ser intrínsecamente sociales, y aunado el mérito de su libertad y en el desarrollo de su entendimiento el despliegue entero de su especie, ya que al ser necesaria la ayuda de los otros desde los niveles básicos de subsistencia, se comprende que únicamente en participación con los demás es como el humano podrá llegar a la felicidad.

Y lo mismo debemos juzgar del fin de toda una muchedumbre que del que uno solo, porque si el fin que el hombre procura fuera algún bien que tuviera en sí mismo, también el fin de gobernar a muchos fuera de la misma manera, para que lo adquirieran y permanecieran en él. Y si este último fin de uno o de muchos fuera la salud y vida corporal fuera el fin del médico del cuerpo, y si fuera la abundancia de las riquezas, el padre de familia fuera un cierto Rey del pueblo; y si el bien del conocimiento de las ciencias fuera cosa a que todo el pueblo pudiera llegar, el Rey tuviera oficio de maestro. Pero es cierto que el fin que un pueblo junto tiene es vivir conforme a la virtud, porque para lo que se congregan los hombres es para vivir bien juntamente, lo cual no podrá alcanzar cada uno viviendo de por sí solo. Así que la virtuosa vida es el fin que tienen las congregaciones humanas, y es señal de ello que solo aquellos que son parte de una muchedumbre congregada que se ayudan a otros para vivir bien.<sup>40</sup>

Siguiendo a Santo Tomás, el fin de un hombre debe ser compartido con la comunidad, ya que todos deben encaminarse al bien providencial, de tal forma que, aunque estos puedan tener intereses distintos entre ellos, en el espacio de la congregación, de la comunidad, el fin último es siempre el mismo: la bienaventuranza, misma que debe ser perseguida por todos en su conjunto, y aunque para poder alcanzarla todos, será necesario que se dividan

---

40 Aquino, Tomás. *Del gobierno de los príncipes*, [en línea], Buenos Aires, Editora Cultural Buenos Aires, 1945[citado 22-01-15]. Formato PDF. Disponible en internet: <http://www.statveritas.com.ar/Libros/Libros-INDICE.htm> . p. 24

en distintas labores los integrantes de la sociedad, siempre tendrán como principio rector la ley divina.

El acontecer de una sociedad debe darse, como se ha insistido a lo largo de la exposición, con el propósito de poder cumplir la ley divina, para ello Santo Tomás propone la constitución de un gobierno que se encuentre bajo el mandato de un solo Rey, el cual deberá procurar distintos niveles de gobernabilidad para poder cumplir su cometido, de tal forma que pueda comprenderse a la sociedad como el conjunto de todos sus integrantes, en donde cada uno tiene un función en específico que ayudará a que se cumpla el cometido.

Y siendo enseñado por la ley divina, [el Rey] su principal cuidado ha de ser cómo hará que viva bien el pueblo que le está sujeto; el cual cuidado se divide en tres cosas. Lo primero, cómo ha de fundar en el pueblo este modelo de vivir bien. Lo segundo, cómo lo ha de conservar después de comenzado. Y lo tercero, cómo podrá hacer que cada día vaya en aumento. Para vivir bien un hombre se requieren dos cosas: la principal de ellas es obrar conforme a virtud, porque la virtud es por la que se vive bien; y otra secundaria, que es como instrumental, conviene a saber tener suficientemente los bienes temporales, cuyo uso es necesario para las obras de virtud. La unión en un hombre la misma naturaleza la causa; pero la unión de muchos, que se llama paz, se ha de procurar con industria; así pues, para instituir que el pueblo viva bien se requiere tres cosas. Lo primero, que los de él se junten y constituyan en conformidad de paz. Lo segundo, que unidos con este vínculo sean encaminados al bien obrar; porque así como el hombre ninguna cosa puede hacer bien, sino es presupuesta la unión y conformidad de sus partes, así una muchedumbre de hombres, si carece de esta unión de la paz, contradiciéndose a sí misma se impide el bien obrar. Y lo tercero, se requiere que por industria del gobierno haya suficiente copia de las cosas que son necesarias para el bien vivir.<sup>41</sup>

En la cita anterior se han acotado las funciones del Rey, ahora preguntamos: ¿por qué deben existir comunidades humanas, cuál es el fin de las mismas y cómo podrán alcanzarlo? La vida política se constituye entonces, entorno a ello, pero en lo referente al individuo que había sido descrito, ¿cómo podemos comprender su dignidad?, ¿se puede

---

41      *Ibíd.*, p. 26..Los corchetes son míos

estructurar una teoría de derechos naturales o humanos desde esta organización social, o más bien podemos hablar de una dignidad que se ve realizada y asumida en el propio ámbito de lo político? Como se ha tratado de explicar en la teoría política tomista, de lo que se trata es poder cumplir antes que nada con la ley divina, dando como resultado que la organización social se ve enfocada a éste fin, con lo que el hombre como célula independiente del todo no existe. Con ello en mente y con el propósito de hacer más clara la exposición, resulta necesaria la inclusión de la siguiente cita, donde se resume la ontología y la política del Aquinate como una síntesis la una de la otra.

Tres tesis antropológicas de Santo Tomas:

- a) Todos los hombres por su origen son iguales; es decir, son criaturas de Dios.
- b) Todos los hombres son desiguales por las distintas capacidades que tienen de brindar ciertos servicios y desempeñar determinadas funciones en la sociedad.
- c) Todos los hombres tienden a buscar la felicidad, que en su expresión más clara significa la contemplación de Dios.<sup>42</sup>

Siguiendo esa línea de pensamiento se puede apuntar una correlación entre el individuo y la sociedad, es decir, el primero no es capaz de existir sin lo segundo, teniendo en cuenta que sus funciones y características se verán desarrolladas necesariamente en la comunidad, de tal forma que no puede pensarse en un sujeto distinto del resto de los demás hombres, ya que aquello que lo hará distinto serán las funciones que desempeñe en el conjunto, mismas que se vincularán para el bien común, pues su singularidad será aprovechada y tendrá que ser dirigida con el propósito de alcanzar la providencia de todos; de tal forma que aquello que postularé como <<igual>> en su estatuto de ser criatura de Dios, conllevando el contar con una serie de derechos y una dignidad propia, lo hará carecer de realidad individual, y sujeto individual solo podrá ser entendido como sujeto social. “Para Santo Tomas el hombre gana al formar parte de organismo social, ya que al establecer su dependencia con

---

42 Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. UNAM, México, 2002. p. 63

respecto a un superior, el hombre adquiere la posibilidad de ejercitar su dignidad, es decir, la comunidad política no disminuye nunca su libertad”.<sup>43</sup>

Formular una teoría de derechos naturales como derechos humanos como los concebimos en la época contemporánea bajo la tutela de las tesis tomistas podría parecer rebasar a las mismas, por lo que más que ello, lo que sí podemos esbozar es una teoría del hombre y su constitución, de cómo es que sus capacidades lo dotan de una superioridad en contraposición de las demás criaturas de Dios, otorgándole de ésta manera una dignidad que es intrínseca a su propia naturaleza y, que por lo tanto, nunca puede ser desestimada o arrebatada a ningún ser humano; que pueden ser seguidas y de esta forma cumplir mejor el cometido. Uno de los ejemplos de lo antes dicho puede ser su comprensión de la justicia como una justicia distributiva, en donde el propósito será poder dar a todos lo necesario para que puedan cubrir sus necesidades primarias dando como resultado una mejor integración entre las partes y así todos puedan cumplir el fin para el cual están dispuestos, coadyuvando a la realización del telos dictado por la ley divina. “Para Santo Tomas, la impartición de justicia distributiva o proporcional implica una armonía entre todas las partes de la sociedad. Ya que al no existir antinomia entre individuo y sociedad, sino la correspondencia entre hombre y comunidad, el bien analógico de las condiciones para la integración social.”<sup>44</sup> Se puede señalar con mayor seguridad el binomio desde el cual se va a partir para una concepción de lo jurídico que va aunada a la concepción del hombre y de por qué es que se puede hablar del sujeto como sujeto social, que conlleva por supuesto al individuo cristiano, pero que él mismo solo se ve realizado en el ámbito de la sociedad, ya que de lo contrario quedaría exclusivamente en la teoría. Creación divina y el despliegue de sus capacidades con el propósito de alcanzar el fin que ha sido señalado puede decirse que es el hombre de Santo Tomás de Aquino, aquel que debe comprenderse a sí mismo como parte excelsa de las disposiciones divinas, un despliegue de las disposiciones divinas, en tanto que contamos con una inclinación natural por parte de nuestra voluntad de realizar nuestro fin último, al cual tenemos acceso, no debe olvidarse, gracias a que contamos con capacidad racional, o como lo enuncia Copleston:

---

43      Ibídem, p. 75

44      Ibídem p. 74

En otras palabras, yo sugiero que Santo Tomás considera al hombre en concreto, y que, cuando dice que hay en el hombre “un deseo natural” de conocer la esencia de Dios, y, por lo tanto, de alcanzar la visión de Dios, entiende que el deseo natural del hombre de conocer la más posible la última causa, es, en el orden concreto y real, un deseo de ver a Dios. Lo mismo que la voluntad solo puede alcanzar satisfacción y reposo en la posesión de Dios, así el entendimiento está hecho para la verdad y solamente puede satisfacerse con la visión de la verdad absoluta.<sup>45</sup>

Podemos concluir diciendo que más que ser una teoría de derechos <naturales>> lo que puede existir es una idea del hombre que conlleva una concepción de la dignidad de la persona humana, de tal forma que puede delimitar el actuar de unos hombres sobre otros con el fin de que no se trasgreda la dignidad de ninguno de ellos, dando como resultado una justicia en la que se debe de considerar cuáles son las características de la especie humana en lo general para así comprender cómo es que se le puede encaminar a cumplir sus propósitos y desarrollar las capacidades por medio de los cuales adquiere un estatuto ontológico desde que ha sido concebido como ser humano en la creación divina,<sup>46</sup> y no demeritar su dignidad, pues el cometido sería, por el contrario, el despliegue de sus capacidades en la vida social y así realizar su dignidad en cada momento. El derecho será más una herramienta que constituya la organización social y no se preocupara por cada individuo aislado, sino que se ve realizada la humanidad en lo social y por ende en lo individual, por lo que me permito llamarlo más que derechos naturales, el <<derecho humano>> como parte del conjunto y no de cada agente al cual va dirigida esa legislación.

---

<sup>45</sup> Frederick, Copleston. Historia de la filosofía tomo II. . Ariel. Barcelona, 2004. p. 75

<sup>46</sup> No significando que hay *un* momento a partir del cual se puede decir que nos constituimos como seres humanos, pudiendo ser este la gestación fetal o hasta el nacimiento, ya que eso incumbe a otro tópico sobre el cual no concierne en el tema presente.

#### **1.4 La ley, el derecho y su relación con la dignidad humana.**

A lo largo de los apartados anteriores, uno de los principales propósitos fue comprender, cómo se estructura desde el pensamiento tomista el concepto de la dignidad de la persona humana y, a través del recorrido que se fue mostrando como necesario transitar para una mejor comprensión del concepto, se fue construyendo un espacio de lo político, mismo que se figura como un punto de encuentro entre la ontología y el derecho<sup>47</sup>. Y es que, como el mismo título de la presente tesis lo enuncia, los senderos de ambos caminos se entrecruzan cuando se intenta definir la dignidad humana, pues no solamente es un concepto que le incumba a alguna de las partes en particular, por el contrario, se complementan así mismas en la construcción de una senda que pueda dotar de sentido o, por lo menos, en el sistema filosófico de Santo Tomás de Aquino, de lo que significa el ser humano y cómo es que éste debe verse a sí mismo, tanto desde el aspecto individual, como de la especie en su conjunto, de tal forma que se abarque con una cierta pretensión de universalidad <<lo humano>> .

Ahora bien, se ha dado un panorama hasta cierto punto amplio de cómo es que podemos conjugar la ley, la voluntad, la libertad y el fin que el ser humano tiene por naturaleza; trazando con ello una especie de paraje que nos permita ir armando el rompecabezas del ser humano, al menos desde la ontología, el derecho y como participación de ambos, lo político.

---

47 Afirmar que lo político es un punto de encuentro entre la ontología y el derecho, conlleva comprender qué es lo que se entiende por cada uno de los conceptos. Para ello recurriré al filósofo mexicano, Mauricio Beuchot, quien en su obra titulada: *Ética y derecho en Tomás de Aquino*, nos permite comprender de manera breve y concisa cómo es que se van entrelazando los antes mencionados conceptos. En primera instancia recurriré a la siguiente cita donde se concretiza qué es la política para el Doctor Angélico: “La política es entendida por Santo Tomás como una especialización de la ética social, desarrollo de la ética individual” Beuchot, *Mauricio. Ética y derecho en Tomás de Aquino*. UNAM, México, 1997. p. 71. Si lo que representa la política es la especialización tanto en el aspecto individual como social de la ética, no podemos dejar de lado la ontología, ya que aquella no es posible sin la última y, es que, ¿cómo podría enunciarse desde la perspectiva tomista enunciado alguno con referencia al ser humano si es que éste no es amparado por una comprensión de la naturaleza del mismo? En tanto que todo aquello que se comprende como conocimiento del actuar humano siempre tiene una referencia última al *ser* de lo humano. Ahora bien, en todo ello, ¿cómo es que podemos comprender la inclusión del derecho? En el ámbito político, no se siguen las reglas o, al menos no en la mayoría de los casos, por el hecho de que sean éticamente correctas, si esto fuera así, no se mostraría como necesario el paso de la ley natural a la ley humana, es decir, a la positivización de las leyes, pues, qué caso tendría instituir inclusive un apartado político que respalde la autoridad de un príncipe, si es que todos acatamos la ley natural, sin embargo, en tanto sabemos ello no acontece de esa forma, la política se ve en la necesidad de incluir un sistema jurídico que respalde y dote de ordenamiento aquello que, si bien es conocido por todos los seres humano como ley natural, no significa que en todos los casos se acate. Por lo tanto, ontología y derecho son necesarias para el espectro político, lo componen, lo hacen posible, podríamos afirmar que lo sustentan.

En este apartado lo que se intenta es escarbar un poco más en la cuestión de la ley y la participación que tiene el ser humano de la misma, cómo es que a través de la ley se puede ir posicionando la comunidad y el espacio en el que juega el individuo dentro de la misma, así como la construcción de la dignidad de la persona humana, pero articulada por el entretejido social que se presenta como necesario para el cumplimiento del designio que nos interpela como pertenecientes al género humano, desembocando en la justicia y su relación con el posicionamiento del individuo, el cual, puede decirse que *aparece* como tal, cuando es necesario que sea de esa forma para el cumplimiento del mandato divino.

Las palabras antes enunciadas pueden caer en una especie de múltiples sentidos si es que no se les enmarca de manera adecuada y con ese propósito se comenzará la exposición del presente apartado con las diferencias entre los distintos tipos de leyes que propone el angélico Doctor y sus consecuencias en la construcción de la sociedad.

Para hablar correctamente de la ley bajo la tutela de la filosofía de Santo Tomás de Aquino resulta necesario dividir a la misma en tres: ley divina, ley natural y la ley del hombre.

Antes de comenzar explicando las diferencias y puntos de encuentro entre las mismas, se puede hacer un paréntesis con el fin de poder acotar qué es precisamente lo que entiende el Aquinate por ley.

La ley es una regla y medida de nuestros actos según la cual uno es inducido a obrar o dejar de obrar; pues la *ley* deriva de *ligar*, porque obliga en orden a la acción. Ahora bien, la regla y medida de nuestros actos es la razón, que, como ya vimos (q.I a I ad 3), constituye el primer principio de los actos humanos, puesto que propio de la razón es ordenar al fin, y el fin es, según enseña el filósofo, el primer principio en el orden operativo.<sup>48</sup>

Entonces, la ley será aquello que nos encamine, por decirlo de cierta manera, hacia la bienaventuranza, pues no debemos olvidar que ése es el fin último que se nos ha estipulado como entes racionales, por lo tanto, podemos decir que todo aquello que se constituye como ley, necesariamente debe encaminarnos en vistas de la bienaventuranza, sin olvidar que

---

48 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. Tomo II, parte: I-II. q. 90, a. 1.

como especie la encontramos en el bien común, pues somos entes sociales por naturaleza y ello misma nos liga a tener que realizarnos plenamente en comunidad.<sup>49</sup>

Comprendemos entonces que la ley no es algo que propiamente nos podamos inventar, sino que es más bien conocida por nuestra razón, ya que es precisamente a ello a lo que al constituirnos como seres racionales tenemos acceso, al conocimiento de la ley, conllevando la posibilidad de efectuarla de la forma más precisa.

Resulta imperioso entender que la ley en primera instancia, no es de origen humano, pero que aún así nos encontramos en la posibilidad de conocerla, pues somos criaturas racionales, pero más allá de ello, que la ley fue instaurada por la divinidad, no para dotarnos exclusivamente de una norma o como una forma de coaccionar nuestros actos, pues la obediencia a la ley se inscribe dentro del ámbito de la libertad, en tanto que nuestra razón impulsa a nuestra voluntad a obedecerla. Y es por ello que la ley tiene, al menos en sus dos primeras acepciones, valdes universal, pues está en nuestra naturaleza, primero el conocerla y después el acatarla.

¿Qué es entonces la ley divina? La respuesta la podemos encontrar de manera puntual en palabras del mismo Santo Tomas, el cual la formula de la siguiente manera:

[...] Ahora bien, el que algo se halle medido y regulado se debe a que participa de la medida y de la regla. Por tanto, como todas las cosas que se encuentran sometidas a la divina providencia están reguladas y medidas por la ley eterna, según consta por lo ya dicho (a.1.), es manifiesto que participan en cierto modo de la ley eterna, a saber, en la medida en que, bajo la impronta de esta ley, se ven impulsados a sus actos y fines propios. Por otra parte, la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a los demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines

---

49 Sin olvidar que el fin se estipula primero para el individuo en cuanto creación divina y este después se extrapola a la comunidad. Y como somos criaturas racionales, “[...] santo Tomás argumenta que el fin de toda sustancia intelectual es conocer a Dios. Todas las criaturas están ordenadas a Dios como a su fin - último, y las criaturas racionales están ordenadas a Dios principal y peculiarmente por vía de su facultad más elevada, el entendimiento.” Coplestos, Frederick, *Historia de la filosofía tomo II*. Ariel, Barcelona, 2004 p.76



debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural.<sup>50</sup>

Existe un giro importante entre lo que comprende por ley divina o eterna y por ley natural, y es que la ley eterna es aquella que existe siempre, pues emana de Dios, ella no depende de la existencia de los seres humanos o de ninguna otra criatura, por el contrario, se encuentra únicamente supeditada o más bien podríamos decir, es parte de la constitución divina, y todo se rige por la misma, “La ley eterna no depende primariamente de la voluntad divina, sino de la razón divina, que considera la idea ejemplar de la naturaleza humana”<sup>51</sup>, y es que debemos apuntar que Santo Tomás de Aquino es un racionalista, el cual encuentra la fundamentación del mundo en un ser que es racional y que no actúa de manera caprichosa, por el contrario, Dios será para él un ente racional que bajo esa premisa estructura todo el mundo, y así mismo contemplo la naturaleza del ser humano, dando como resultado que seamos criaturas racionales capaces de conocer la ley natural. Sin embargo, parece ser que no todas las criaturas participamos de la misma forma de la ley divina, pues solamente los seres racionales tenemos acceso a ésta, no significando que los demás no se vean coaccionados por ella, sino que más bien, no participan de ella de la misma forma, en tanto que ni siquiera tienen acceso al conocimiento de la ley.

Nuestra propia constitución nos abre el acceso al conocimiento de la ley y a participar de manera libre de la misma, esta inclinación es lo que denomina el aquinate como ley natural, y es que, aparentemente solamente algunos pueden tener conocimiento en su esplendor de la ley divina, pero todos tenemos una inclinación natural, por medio de nuestra razón a participar de la ley natural.

El conocimiento de la ley natural es aquel que nos permite establecer y legitimar el derecho humano, y es que éste debe estar en concordancia con la primera, pues de lo contrario se estaría desobedeciendo el mandato divino, mismo que se instaura en la ley eterna.

[...] así también, en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y

---

50      Ibídem, Tomo II, parte: I-II. q. 91, a. 2

51      Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía tomo II*. Ariel, Barcelona, 2004 p. 81

estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente.<sup>52</sup>

Todo queda entonces comprendido como una especie de plan que se avala desde las leyes mismas, comprendiendo que son éstas las que dan coherencia al mundo, ya que serán las que den la forma del ordenamiento divino que se ha estipulado como necesario. La ley humana, por lo tanto, debe comprenderse como un medio para el cumplimiento expreso del mandato divino.

En el pensamiento de Santo Tomás, la concepción del derecho natural está vinculada a la idea de la ley eterna, la cual implica que el universo entero está regido por un plan. Todas las cosas, incluyendo al hombre, tienen un lugar y un fin determinados. El orden divino es jerárquico, eterno y armónico y se manifiesta en todo el universo, así como en las criaturas racionales e irracionales<sup>53</sup>

Un orden establecido se pronuncia en la cita anterior, pero un orden de qué, se puede preguntar con justa razón. Tal y como hemos ido esbozando hasta el momento, las leyes, son <<medidas>> necesarias para que el ser humano pueda acceder al plan providencial, que como se ha enunciado en numerosas ocasiones, éste es el camino de la virtud, mismo que conduce a la felicidad o bienaventuranza. Por lo que podemos decir que uno de los efectos buscados por la ley es que se encamine el actuar de los seres humanos justamente hacia el bien, tratando al mismo tiempo de eliminar cualquier clase de vicio o mal que se pueda ejecutar desde los actos humanos.

De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: <<el bien es lo que todos apetecen>>. En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: <<El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse>> Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto

---

52 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. Tomo II, parte: I-II. q. 91, a. 3

53 Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. UNAM, México, 2002. P. 50

se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano.<sup>54</sup>

Podemos entonces cómo es que se constituye la ley humana, pues si hemos dicho que en primera instancia todos los seres humanos tenemos acceso al conocimiento de la ley natural por medio de la razón y que ésta es una forma de participación de la ley divina, misma que instituye un orden, el cual tiene como fin último para el ser humano el que pueda alcanzar la virtud y, por lo tanto, la felicidad, pero que al constituirnos como seres sociales, ésta bienaventuranza la alcanzamos en colectivo, denominado como bien común, entonces la ley humana para que sea justa y tenga fuerza de ley debe estar en concordancia con la ley natural.

Ahora bien, en los asuntos humanos se dice que una cosa es justa cuando es recta en función de la regla de la razón. Más la primera regla de la razón es la ley natural, como ya vimos (q.91 a.2 ad 2). Luego la ley positiva humana en tanto tiene fuerza de ley en cuanto deriva de la ley natural. Y si en algo está en desacuerdo con la ley natural, ya no es ley, sino corrupción de la ley.<sup>55</sup>

De tal forma la ley positiva humana es legítima y no ser una especie de corrupción de la misma, conllevando incluso una corrupción en el plan providencial, en primera instancia la ley natural. Ahora, en el esquema tomista nos encontraremos, que dentro de la ley humana existen dos formas de ser de la misma, éstas serán el derecho de gentes y el derecho civil, el primero será aquel que se intenta dar de una forma universal para el ser humano, es decir, que sería una especie de acatar directamente el derecho natural sin distinción del tipo de sociedad en el cual nos encontremos, ni del tiempo o lugar que ocupe ésta dentro de la historia humana, en contraposición el segundo tipo de derecho, a saber, el civil, es aquel que se instaura en las sociedades humanas de forma más específica atendiendo a la forma particular de cada una de ellas, aunque sin dejar de lado su forma universal, que sería encaminar a los integrantes de las distintas comunidades hacia el bien común.

Luego las leyes humanas deben ser proporcionadas al bien común. Pero el bien común implica una multiplicidad, y la ley tiene que referirse a esta multiplicidad, que puede ser tal en razón de las personas, de las actividades y de los tiempos. Porque la comunidad del Estado consta de

---

54 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. Tomo II, parte: I-II. q. 95, a. 2

55 *Ibidem*, Tomo II, parte: I-II. q. 96, a. 1

muchas personas: su bien se alcanza por medio de muchos actos, y no se instituye para que dure solo un poco de tiempo, sino para que se conserve siempre mediante la sucesión de los ciudadanos.<sup>56</sup>

Trataremos de hacer empatar lo antes dicho con aquello que habíamos estipulado con anterioridad, en tanto que, si bien aquel o aquellos que quieran gobernar deberán ser, en sentido estricto, los que mejor conocen la ley natural, pues de lo contrario no podrían instituir legítimamente ninguna ley, en tanto que, todas ellas deben estar bajo el amparo de la ley natural. Debemos tener en cuenta que, el aquinate estaba consciente de las diferencias empíricas que pueden existir entre las distintas comunidades humanas, ya que las condicionantes de las mismas pueden ser muy variadas, no solamente en la manera en la cual se encuentran dispuestos sus gobiernos, entendiendo que existen distintas formas de gobierno, aunque ello no signifique que todas sean consideradas a la luz de la teoría tomista como necesariamente buenas, ya que él mismo propondrá la República como la mejor de las mismas, en donde sea uno el que gobierne. Lo que se intenta llegar en cualquiera de ellas es al bien común, sin importar sus diferencias empíricas, es por ello que da cabida tanto al derecho de gentes como al derecho civil.

Entendemos pues, que la comunidad política tiene como fin último el bien común y que éste se puede enunciar como un plan providencial del cual todos participamos, en equivalencia, en tanto que depende de la voluntad de todos, la cual sabemos tiene una inclinación natural al bien, el que podamos llegar a aquel fin último que se nos ha señalado tanto como individuos, pero que de forma más excelsa deberemos realizar en comunidad.

[...] llegamos a la noción ulterior de una armonía instituida por Dios que impregna el todo universal y cada una de sus partes. Cada ser concreto tiene asignado un lugar en ese todo, y cada relación particular entre seres se corresponde con una ordenación divina [...] la teoría de la sociedad ha de tomar el organismo universal creado por Dios como prototipo de los principios supremos que rige la constitución de grupos humanos.<sup>57</sup>

Pero ante todo lo anterior, ¿qué papel juega entonces el individuo dentro de la sociedad tomista? Y es que, podemos comprender que nos encaminamos en nuestro conjunto al cumplimiento de la ordenanza divina, que las leyes y el derecho se encuentran

---

56      Ibídem. Tomo II, parte: I-II. q. 96, a. 1

57      Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. UNAM, México, 2002., p. 44

estructurados de tal forma que garanticen hasta cierto punto aquello que ha sido estipulado por Dios, inclusive podríamos decirlo, como parte del orden de la creación. En este establecimiento del orden, el individuo se encuentra una vez más subsumido ante lo universal, que en éste caso sería la comunidad y práctica política, ya que él mismo participa del plan providencial, inclusive desde antes de poder decidirlo, pues sus inclinaciones tienen una natural disposición hacia ello, de tal forma que, si bien, es justamente por ello que puede ver realizada su libertad, el individuo como tal no *acontece*, sino que más bien, *aparece* en tanto que acata y realiza el orden de lo divino.

El concepto de sociedad en el pensamiento de Santo Tomás tiene como punto de partida los hombres que la componen, pues sostiene que todos los seres humanos tienen un mismo origen. Pero este punto de partida igualitario no significa que los hombres tengan un mismo valor en sociedad; el hombre fue establecido desde la Creación; el universo en una obra de Dios; el Creador imprimió un determinado orden desde el cual ese universo se jerarquiza y los entes se diferencian unos de otros. El orden natural justifica la existencia de la experiencia política, la acción del Estado o de la autoridad es parte del orden natural. De tal manera, la desigualdad entre los hombres está sustentada en principios metafísicos.<sup>58</sup>

Es así como en el aparecer del individuo lo hace de una forma muy peculiar, y es que si bien en la actualidad podemos decir, por lo menos, desde una teoría liberal, los individuos no se encuentran supeditados a ninguna especie de plan ajeno a sus propios intereses y por lo tanto, las leyes se instauran en una primera instancia más para un orden social, pero no como un orden en el cual todos deban encaminarse por natural inclinación hacia algún plan, sino que más bien es un orden meramente político, con la finalidad de que cada uno de los sectores individuales puedan desarrollarse plenamente sin que la existencia de los demás se los impida, aunque esta misma existencia es aquello que los limita, en tanto que, debe actuar siempre de forma tal que no impida el desarrollo de los otros. En contraposición a ello lo que podemos encontrar en el planteamiento tomista, es que aquí la forma en la cual el individuo tiene una verdadera participación, entendiendo ésta como acción, es en el conocimiento del plan divino y llevándolo a cabo.

---

58      *Ibíd.*, p. 57

Así pues, para la conformación de la sociedad es cierto que se presenta como necesaria la unión individual de las partes que la conformaran, pero la peculiaridad de esta unión es que no se logra porque pueda parecernos más conveniente, como lo sería desde la óptica de una forma específica de lo que entenderíamos por contractualismo moderno, (por ejemplo, en tanto que, ni siquiera se puede hablar de un contrato), ya que la instauración del orden social y por supuesto, de la formación de la comunidad, se da más bien, en tanto que los seres humanos somos capaces, por medio de la razón de conocer que como entes racionales estamos constituidos para estar en sociedades.

Ahora bien, si entendemos entonces que todo ello ocurre con respecto de un orden que se encuentra establecido por Dios, y que al ser un orden que se expresa de manera social, nos es lícito poder pensar que entonces, tal y como se puede observar en la naturaleza<sup>59</sup>, la sociedad se estructura de una forma jerarquizada con el propósito de que se pueda alcanzar de forma conjunta el bien común.

En Santo Tomás existe la idea de que el Estado proviene de una unión gradual, es decir, piensa que el Estado es el efecto de una evolución [...] A través de esta perspectiva, tenemos dos nociones: una, por su origen un hombre no vale más que otro, no hay desigualdad; dos, el hombre con privilegios, que en sociedad se distingue por su capacidad para brindarle servicios. Todos los hombres tiene un mismo origen, son criaturas de Dios, pero socialmente son desiguales. En este sentido, Santo Tomás afirma que:

[...] la ley humana puede dividirse según la diversidad de los que especialmente cooperan al bien común, como los sacerdotes orando a Dios por el pueblo, los príncipes gobernándolo y los soldados combatiendo en su defensa [...] Y por lo tanto a estos hombres son apropiados ciertos derechos especiales.<sup>60</sup>

---

59 Entendiendo que naturaleza para el pensamiento de la época de Santo Tomás se comprendía como un ordenamiento divino, dentro del cual podría comprenderse que cada cosa o inclusive ser vivo guarda una estrecha relación con el todo y que dicha relación se encuentra jerarquizada, pues algunos seres tienen designados, por así decirlo, desempeñar papeles más excelsos que otros, y por supuesto el de ser humano es el más excelso entre los seres que habitamos la tierra, pues somos los únicos que fuimos hechos a imagen y semejanza de Dios, lo cual nos dota de razón.

60 *Ibidem.* p. 57

Entonces bien, en la sociedad tomista podemos enunciar que no todos los seres humanos son iguales en relación, al menos, al papel que desempeñan dentro de la misma, ya que, aunque no podemos negar que en un estatuto de índole meramente ontológica todos los seres humanos debemos de promulgarlos como iguales, ya que todos fuimos creados por Dios, ello no significa que en el espacio de lo político conservemos la misma igualdad, en tanto que, desempeñamos papeles distintos dentro de la misma, los cuales nos otorgan una especie de mayor estima e inclusive podríamos denominarlo como dignidad, en relación a otros. Y es que, resulta necesario que los seres humanos dentro de las comunidades desempeñemos diversos papeles, pues, en la realización del bien común, es necesario que todos participemos, pero en dicha participación se encuentra la diferencia como necesaria, pues de lo contrario no podrían cubrirse las necesidades de todos si es que no existiera una división del trabajo establecida.

La concepción de la desigualdad entre los hombres o, mejor dicho, entre los grupos de hombres, es una piedra angular en la filosofía de Santo Tomás. Así, en su teoría social, la división del trabajo está determinada a partir de la necesidad de sobre vivencia y de la obligación a adecuarse al orden natural. Hay hombres que están mejor capacitados que otros para desempeñar unas tareas, de acuerdo con una desigualdad prevista por Dios. De tal modo, queda establecido quiénes y cómo ejercen las funciones dentro del organismo social para el bien común y, en consecuencia, participan con analogía proporcional de este mismo bien.<sup>61</sup>

En la división social del trabajo, Dios mismo dota de distintas capacidades de manera natural a los seres humanos, para que éstos desempeñen diversas tareas dentro de su comunidad. Ello conlleva una desigualdad, ya que existe una valoración del trabajo desempeñado por cada uno de los actores, pues si bien, cada uno de ellos tiene como propósito último el bien común, habrá los que se consideren más virtuosos que otros, el trabajo del carnicero es necesario para el bien de la comunidad, así como el del príncipe, pero hay mayor valía en el segundo que en el primero, pues se ocupan de ámbitos distintos de la vida social y política de la comunidad. Por lo que hay un ordenamiento divino para la desigualdad social. Aunque debe comprenderse que esto se ve como necesario para el funcionamiento del bien común, no debe olvidarse que el cometido de la vida en sociedad

---

61      *Ibíd.*, p. 64

es precisamente este bien común, la ley natural y la ley de los hombres responde a esta impronta de la ley divina.

El derecho entendido desde este punto de vista debe procurar la igualdad, por ejemplo, tanto en el derecho distributivo como en el conmutativo el fin intrínseco a ambos derechos es la <<igualdad>>. Se debe comprender bien que la igualdad que se está enunciando no tiene como cometido el homogeneizar la sociedad, en tanto que no se busca, todos tengan el mismo nivel económico, ni mucho menos se pretende que la participación individual se vea como igual en todos los casos, ya que, en la forma como se coopera para la conformación y mantenimiento de la sociedad, será el cómo se valore el actuar del individuo. Si bien aquello que se busca es el bien común, y ello conlleva que sea la participación del conjunto más relevante que la individual, cuando se trata de justicia no es posible hacer un conglomerado o una media del trabajo de todos y de esa forma distribuir los bienes, por el contrario, para Santo Tomás, debe comprenderse el trabajo individualmente para poder hacer justicia a la labor emprendida por cada átomo de la sociedad y con respecto de ello dar a cada quien lo que merece, según sus propios méritos. Pero, ¿por qué se dice igualdad? Esta igualdad está relacionada con el valor que se le otorga a cada individuo, que es igual a todos los demás, pues es una criatura de Dios, que cuenta con la misma dignidad que los otros, es una igualdad ontológica que debe estar presente con respecto a cómo se considera a cada sujeto.

Por esto, en la justicia distributiva se da a una persona tanto más de los bienes comunes cuanto más preponderancia tiene dicha persona en la comunidad [...] De ahí que la justicia distributiva no se determine el medio según la igualdad de cosa a cosa, sino según la proporción de las cosas a las personas, de tal suerte que en la medida en que una persona exceda a otra, así también la cosa que se le da a dicha persona exceda a la que se dé a otra persona.<sup>62</sup>

Por lo tanto podemos ir concluyendo que la dignidad en relación con las leyes y el derecho es más bien una cuestión de desempeño dentro de la comunidad, pues no se considera en situación de igualdad aritmética, en tanto que apreciada la labor de todos los integrantes de

---

62 Aquino, Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1988. Tomo III, parte: II-II (a), q. 61, a. 2



la misma, ya que se considera que algunos aportan más que otros, aunque no por ello debe comprenderse que no sea valiosa la participación de todas las partes con relación al todo, sino que más bien, en la manera de ordenarse el mundo, según la disposición divina, todo tiene una jerarquía, aunque en primera instancia nos presentemos como iguales, en cuanto entramos a la esfera de lo político comenzamos a distinguirnos por nuestras capacidades naturales, las cuales permiten la distinción entre la igualdad, misma que se impone como necesaria para alcanzar el bien común.

Para Santo Tomás el hombre gana al formar parte del organismo social, ya que al establecer su dependencia con respecto a un superior, el hombre adquiere la posibilidad de ejercitar su dignidad, es decir, la comunidad política no disminuye nunca su libertad. Muy al contrario, es libre porque es dependiente o, mejor dicho, la libertad siempre va a ser relativa. Nadie es totalmente libre, pero tampoco totalmente dependiente. Esta concepción de Santo Tomás tenía su referente real; por ejemplo, un vasallo, dependiente de su señor, posee su propio derecho natural. La dependencia no equivale a carencia de derecho natural.<sup>63</sup>

La dignidad de la persona humana no solamente debe comprenderse dentro de la ontología, sino que deberá trasladarse a lo político, pues dentro de éste se construye de una manera muy distinta en relación con la primera, sin embargo, las dos esferas se entrelazan. Siguiendo la cita anterior, la libertad no se ve restringida por el ser dependiente de los demás, ni siquiera por el tener que servir a otro, pues somos criaturas racionales capaces de comprender que ante nuestra individualidad, siempre será primordial la comunidad, el lograr la bienaventuranza en conjunto con aquellos que son parte de nuestra comunidad,

es una impronta mayor que la bienaventuranza individual, por lo que encontrarse bajo los mandatos de alguien más, no es contrario a nuestra voluntad y mucho menos a nuestra libertad, ya que ambas se ven realizadas en la medida que somos capaces de colaborar con el plan providencial.

En cuanto a la cuestión de la dignidad y su relación con el derecho y la forma en que debemos de comprender aquello que denominamos como <<derechos naturales>>; una vez más parece pertinente el no enunciarlos desde el mismo horizonte de interpretación por

---

63 Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. UNAM, México, 2002. P. 75

medio del cual los entendemos en nuestra actualidad, pues si bien se promulga una especie de derecho universal, que sería aquel que se encuentra señalado por la ley divina, hay una especie de corte entre lo universal y lo específico en el paso al derecho civil, pues en el primero hay un proceso de homogenización, mientras que en el segundo se parte de ello, pero termina comprendiendo una heterogeneidad. No porque haya un rescate del individuo político, sino porque el derecho será la forma en la cual se estratifique la sociedad, este paso remite a la necesidad de poder cumplir con un plan divino, dentro del cual la participación se valora con respecto del desempeño, pero no teniendo en cuenta al sujeto específico que lo ejecuta, sino más bien, comprendiendo el rol que desempeña. Por ello mismo resulta más conveniente decir que hay *un derecho humano*, aquel que deviene de la ley natural y que no se preocupa por el sujeto, sino que tiene que ver más bien con la forma en la cual se debe cumplir el plan divino. El individuo se comprende bajo la protección omnipresente de la comunidad, por ello mismo solo queda comprender una ley natural que ontológicamente nos respalda a todos, pero que no por ello se nos comprende como individuos, sino como parte de un todo dentro del cual no podemos más que participar en la medida en la cual fuimos dotados de ciertas características por el mismo Dios, ni siquiera hay la posibilidad de una elección completamente libre y aislada de nuestro rol en ese plan.

Por eso último me atrevo a señalar un derecho natural en el cual se abarca al ser humano, pero no derechos humanos, comprendiendo la singularidad de cada uno de los agentes de dicho derecho.

## Capítulo segundo: Kant: la dignidad humana y la política

### 2.1 Libertad y razón: los senderos de la moralidad

Rescatando las intenciones del capítulo precedente a éste, lo que se intenta exponer en el presente, es la formulación del concepto de la dignidad humana, aunque en este apartado se hará desde la visión del filósofo de Königsberg, Immanuel Kant. Filósofo que sin duda será uno de los más influyentes en la llamada modernidad, llevando su influencia más allá de su propio tiempo, la obra de Kant es, sin duda, una de las más concurridas en materia de derechos humanos<sup>64</sup> aún en nuestro presente, por lo que la intención es explorar en la medida de lo posible y sin pretender ser esto un estudio minucioso de toda la obra kantiana, sino tratar de explorar la siguiente formulación: ¿cómo es que formula el concepto de dignidad humana, y cómo es que ésta se puede llevar al plano de lo político?, pues al igual que como se hizo con Santo Tomás de Aquino, el propósito de escudriñar en las obras de estos filósofos es ver el cambio, las similitudes y el impacto que tienen en sus teorías políticas, la idea de lo humano que vayan formulado, de tal forma que nos permita conocer las bases que estructuran las contemporáneas teorías de los derechos humanos y las políticas que ellas implican.

Para pasar a lo que ya se ha anunciado, me he propuesto como punto de partida explicar cuál es el papel que los conceptos de libertad y razón juegan en la teoría kantiana, mismos que nos abrirán el camino hacia la moralidad y desde ahí estructurar el concepto que nos compete en esta búsqueda a través del pensamiento del oriundo de Königsberg.

A diferencia del tratamiento que se hizo con Santo Tomás de Aquino, en el cual se intentó explorar la naturaleza humana desde una base metafísica, enlazada con la divinidad y la naturaleza, de tal forma que pudiéramos tener una idea de lo humano que debe ser explicado desde estas dos entidades, en el caso de Kant, no podemos describir como tal a la “naturaleza humana” entendida esta como algo que se subsume a la idea de una divinidad<sup>65</sup>,

---

64 Tema que se intentará tener como punto de llegada y de partida en la presente tesis.

65 Al menos no en una primera instancia, pues en las obras Kantianas se cambia el concepto de Dios por el de Naturaleza, llevándonos esta a una estructura de los fines, pero que no nos sujeta mecánicamente, pues nosotros contamos con la libertad y la razón, dotándonos de una cierta independencia de la estructura mecánica de la misma, pues los fines los ponemos nosotros por medio del binomio de conceptos antes mencionados, ya que éstos son a priori, en aquello que si podemos denominar como “naturaleza”, pues al

sino que más bien corresponde conocer sus capacidades para poder entender al ser humano, permitiéndonos acceder al conocimiento y justificación de la moralidad humana y de las finalidades de la misma.

Así pues, comenzaremos por la exposición del concepto de libertad, mismo que será el horizonte de partida para comprender cómo es que se puede esperar un comportamiento moral en el ser humano, de tal manera que se justifiquen las leyes jurídicas dentro del espacio político del ser humano, pero antes de poder desembocar en esto último, resulta imperioso saber qué es lo que entonces significa libertad para nuestro autor.

Para dar un primer acercamiento al término, sin que se haga lo mismo que Kant, es decir, ir paso a paso a lo largo de toda su obra, y para dar un concepto *preciso* de lo que significa libertad, me apoyaré en una cita del filósofo, José Luis Villacañas, que dice lo siguiente:

Ahora bien, la observación que Kant propone a la tercera Antinomia ya tiene más valor filosófico. Allí (A448/B476ss), distingue entre la idea de libertad trascendental y el concepto psicológico de la misma. Éste tiene que ver con experiencias que cada uno puede hacer respecto de lo que llamaría un acto libre. El concepto trascendental de libertad recoge sólo la función y el sentido de este concepto en el ámbito de la acción. Aquí, la libertad se afirma como espontaneidad en el origen de una acción. Esta espontaneidad tiene como función garantizar la imputabilidad de esa acción a un sujeto que habla de sí mismo como <<Yo>>. <sup>66</sup>

En lo que respecta a éste capítulo solamente será de interés la libertad trascendental, salvo cuando se necesite hacer mención de la libertad psicológica, pero nuestra intención es la explicación de la primera, pues nos permitirá dar los siguientes pasos en esta exposición. Ahora bien, en la cita anterior aquello que pretende hacer Kant, con respecto de la libertad trascendental, es imputar los actos a un sólo agente, a saber, el <<Yo>>, entendiendo a éste

---

presentarse en todos de manera incondicionada, es decir, que no dependen de los influjos externos, sino que por ser humanos contamos con la libertad y la razón, que serán el camino por el cual nosotros podemos darnos a nosotros mismos la moralidad y los fines. Por ello, en la teoría de Kant, no se partirá de un concepto de “naturaleza” que se encuentra justificado a través de la figura de una divinidad, sino más bien conforma a los fines a los cuales nos encaminamos por medio de nuestras capacidades cognitivas y de libertad. Pero todo lo antes dicho se desarrollará con mucho mayor detenimiento en apartados siguientes.

66 Villacañas, José Luis, *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 317.

como un agente que es capaz de responder de sus acciones y al cual se puede identificar directamente como el actor y ejecutor de su voluntad, pues más allá de las acciones mecánicas que los seres humanos realicemos, tales como comer, dormir, caminar, etc.; lo que se intenta es dar cuenta de aquellas acciones que no se encuentren determinadas por nuestra naturaleza mecánica, sino por nuestra voluntad.<sup>67</sup>

Los *movimientos* que realiza la libertad trascendental serán distintos a aquello que se puede comprender desde el orden del tiempo en un espacio de la naturaleza, ya que en ésta todo sucede según causas y se ajustan a un tiempo de lo precedente y del presente, es decir, de aquello que provoca un movimiento y de lo que el movimiento desencadena, de tal forma que se puede seguir una línea continua de cómo van sucediendo los movimientos, pues en la naturaleza se pueden encontrar los movimientos, las causas y los efectos de los fenómenos, o por lo menos es así como los seres humanos los estructuramos de acuerdo a nuestras intuiciones a priori de espacio y tiempo, mismas con las que ordenamos los fenómenos y sucesos de la naturaleza. Por el contrario, en el ámbito de la libertad no ocurren sucesos, sino acontecimientos, y es que, si bien tienen una causa, esta causa que es la libertad no le precede nada, pues no se maneja bajo conceptos mecánicos, sino que es ella misma su causa.

La libertad trascendental pone entre paréntesis el orden del tiempo como definitorio del concepto de causa. Ciertamente se trata de un paréntesis relativo: se juzgan irrelevantes los sucesos anteriores, no los sucesos siguientes a la acción. En efecto la Segunda Analogía de la experiencia incluía dos ideas: primera que causa es lo que antecede en el tiempo; segunda, que todo lo que sucede presupone algo a lo que sigue de acuerdo con una regla. Pues bien, el concepto de libertad cumple la primera idea, pero no la segunda. Nos habla de una causa que es anterior a una serie de efectos, pero que no presupone nada anterior. La libertad interrumpe la serie del tiempo *a parte ante*, la hace insignificante. Como vemos, esta relación con la libertad con el tiempo es la más decisiva de

---

67 El concepto de voluntad será analizado en el siguiente apartado, por lo que en este momento sólo se utiliza con el fin de poder diferenciar el tipo de acciones que los seres humanos realizamos, dividiéndolas entre aquellas que se ajustan a una naturaleza mecánica y las que tienen como motor la libertad, misma que se puede traducir o enunciar al mismo tiempo con la voluntad, ya que la primera es causa de la segunda.

toda la filosofía práctica de Kant.<sup>68</sup>

De tal forma que es en sí misma una causa absoluta, no necesita de nada anterior a sí, sin embargo, sus efectos se ven, como en toda causa directamente relacionados con ella, pues de lo contrario sucederían, por lo menos dos cosas, a saber, que habría acontecimientos que no podrían ser imputados ni rastreados a un agente en específico y, por lo tanto, no existiría actor ni responsabilidad con relación a esos actos y, segundo, se imposibilitaría el ámbito del conocimiento, ya que al no poder existir una relación de causa y efecto, el conocimiento humano se ve imposibilitado, aunque, como señalará, Villacañas, “La idea de libertad está diseñada para servir a dos cosas: en tanto causa, es un acontecimiento con efectos que pertenecen al conocimiento. En tanto causa primera, cierra el ámbito del saber.” Es por ello que en la idea de libertad se encuentra la de causa, pero ella se presenta como la causa absoluta, aunque no como la causa final. El sujeto necesita de esta estructura para poder dar cuenta de sus actos y decir que actuó libremente, pues sino fuéramos capaces de rastrear la libertad como una causa, nuestro conocimiento se vería imposibilitado de dar cuenta de los actos voluntarios.

Debemos recordar que la libertad es antes que nada una idea, es decir, no es un objeto que nosotros podamos percibir y, como se había ya señalado anteriormente tampoco se encuentra en el ámbito de los fenómenos, por lo tanto, no podemos esperar que se encuentre en la naturaleza algo que podamos llamar libertad, pero sí podemos realizar la libertad, es por ello que ésta se presenta como causa, pero no es causada ella misma, la podemos conocer, pero no la podemos determinar como lo haríamos con un objeto, pues la libertad es su propia causa, no hay nada que le anteceda ni nada que la determine, por eso es llamada un acontecimiento:

La primera causa, lo incondicionado, la libertad en el acontecimiento, jamás se da como los objetos, en un espacio o en un tiempo. Si así fuera, pensaríamos la libertad como un fenómeno más en el mundo sensible. En relación con lo incondicionado, con la primera causa, no aspiramos a encontrarnos con algo concreto. Al contrario, en la relación con lo incondicionado, definimos no tanto qué sea un objeto que se nos da, sino

---

68 *Ibíd.*, p. 318

un modo de operar en la búsqueda de las causas.<sup>69</sup>

Podemos entonces decir que en el acontecimiento de la libertad se encuentra lo incondicionado, ya que reiterando lo antes dicho nada la determina, nada la causa, es ella misma su causa, podemos conocerla porque conocemos los efectos del acto humano que se <<pronuncia>> como libre, lo podemos imputar a un agente que actúa, sin embargo no podemos aprehender el momento en el cual se actúa con libertad, ya que nada le antecede, sino que se da de manera espontánea. “No existe en el mundo si alguien no la pronuncia. Lo incondicionado, la primera causa, la libertad no se encuentra intuitivamente, sino que es un aspecto práctico: se realiza.”<sup>70</sup>

Podemos ir vislumbrando a través de la argumentación estructurada hasta este momento, que en el actuar humano encontramos dos planos desde los cuales definir cómo es que actúa el ser humano, uno de ellos que pertenece al horizonte de lo empírico, que es en el cual nos encontramos bajo leyes de causas y efectos que podemos conocer y rastrear, aquí es donde se conocen los fenómenos, la actividad humana se encuentra supeditada ante leyes mecánicas que componen el mundo, como se había dicho, desde lo empírico, pero como no solamente pertenecemos y actuamos conforme a las estructuras de la naturaleza, sino que nuestro *carácter*<sup>71</sup> va más allá de estas leyes y somos capaces de actuar de manera libre, es así como nos insertamos en el plano de lo inteligible, donde solamente tenemos como causa absoluta a nuestra propia libertad, no habrá nada más allá de ella que nos condicione. Por lo tanto, el ser humano pertenece tanto al mundo de los fenómenos como al de lo inteligible, en tanto que él mismo es inteligible, y por ello su voluntad no se ve supeditada a las pasiones y todo aquello que deba ser conforme a la naturaleza mecánica, sino que es capaz de darse a sí mismo las leyes, o causa bajo las cuales actuar.

Traeremos de nuevo a colación, aquello de realizar la libertad; ha quedado claro que la libertad es una idea y que por lo tanto no podemos encontrarla de manera aislada en la naturaleza, no es un objeto ni un fenómeno, para que esta tenga cabida en el mundo

---

69 *Ibíd.*, p. 321

70 *Ibíd.*, p. 322

71 *Carácter para Kant* va a ser, “A la causalidad del hombre, Kant la llama carácter. Así que habrá en el hombre un carácter empírico, que forma parte de la visión científica del mundo, y un carácter inteligible, que jugaría en el ámbito de la libertad” *Ibíd.*, p. 323

humano es necesario que alguien la realice, pues no existe por sí misma, su posibilidad es a priori, en tanto que podemos darnos a nosotros mismos la causa bajo al cual actuamos, pero para ello debemos de quererlo de dicha manera. El querer se encuentra ligado entonces con el acontecimiento en el cual se realiza la libertad, ya que, la libertad no tiene otra causa que el sujeto mismo y al ser incondicionada es necesario entonces que sea algo que se hace voluntariamente, de tal forma que no se actúe conforme a algo, sino por algo. Ese “algo” que se menciona, no es otra cosa distinta que el deber, aquella ley que somos capaces los seres humanos de darnos a nosotros mismos<sup>72</sup> y en donde nos separamos de la naturaleza, para convertirnos en agentes libres y donde nuestros actos toman la forma de lo incondicionado.

Ahora bien, la realización de la libertad, como ya se ha mencionado, conlleva el de la responsabilidad, en tanto que se puede imputar a un sujeto en específico el acto libre, que encierra el principio básico de la moralidad, que es: el conocimiento de la ley moral, es decir, del deber y la decisión de actuar por el mismo.

[...] si el hombre actuara alguna vez única y exclusivamente por el deber, esta actuación sería una prueba irrefutable de la libertad como primera causa incondicionada. Pues una actuación *por deber* no podría apelar a una causa anterior, ni en el sentido temporal ni en el sentido causal. Cuando digo que actúo por deber quiero decir que la aceptación de mi deber es el acto originario, todo lo que alguien necesita saber para explicar mi acción. <<Lo hice porque entendí que debía hacerlo>> es lo que se añade en la frase de <<Yo soy responsable>>.<sup>73</sup>

Por lo tanto, sin la libertad no puede existir la ley moral, ni mucho menos la voluntad, se entiende que la idea de libertad es necesaria para ambos conceptos, pero será también para las leyes, pues de lo contrario no se podría hacer responsable de violentar la ley a nadie sino se pudiera decir que lo hizo actuando bajo su propia libertad. Sin embargo, nadie puede determinar con absoluta certeza cuáles son los impulsos de nuestro carácter que nos llevan

---

72 El tema del deber junto con el de la voluntad, como ya se había aclarado se exploraran de manera más específica en el siguiente apartado, sin embargo, dado que aquí se intentan dar las bases de las cuales parte el propio Kant para la estructura de su pensamiento, es necesario hacer mención de estos dos conceptos, aunque su explicación no se encuentre detallada.

73 <ibídem, p. 325



al acto, lo único que podemos ver y experimentar son las consecuencias de nuestros actos, y es por ello que no se imputa la responsabilidad jurídica con respecto de cuáles fueron los resortes que nos impulsaron a actuar de tal o cual manera, sino las consecuencias que conllevaron nuestros actos.

La verdadera moralidad de nuestros actos (culpa o mérito), incluso la de nuestra propia conducta, permanece pues oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que puede considerarse como puro efecto de la libertad, y cuál sea la debida a la simple naturaleza y al defecto no culpable con el temperamento, o a la afortunada condición de éste (*merito fortunae*), es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede tampoco juzgar con plena justicia.<sup>74</sup>

Pero en el espacio de la moralidad, será la libertad la única que pueda orientar a nuestra voluntad y conforme a ella será la forma en la cual se efectuaran nuestros actos, éstos sólo podrán ser considerados como voluntarios, en la misma medida que su única causa fue la libertad, y cuando la voluntad es libre es necesariamente moral, por lo tanto, el fundamento de la moralidad es la libertad misma.

Pues ahora vemos que, si nos pensamos como libres, nos trasladamos al mundo del entendimiento, como miembros de él, y reconocemos la autonomía de la voluntad junto con su consecuencia, la moralidad, pero si nos pensamos como obligados nos consideramos como pertenecientes al mundo de los sentidos, y sin embargo a la vez al mundo del entendimiento.<sup>75</sup>

Debemos ser cuidadosos en el orden de la argumentación, pues podemos decir que el único fundamento de la moralidad es la libertad, con los elementos antes expuestos, sin embargo, hay algo que no debe pasar sin ser cuidadosos y es, que no debemos olvidar que la libertad es una *idea*, por lo tanto se encuentra en el mundo de lo *inteligible*, teniendo como consecuencia que su propia base no es otra que la razón misma, pues es ésta la base misma del mundo inteligible, sin la razón no es posible las ideas, de tal forma que no podemos comprender a la libertad y por lo tanto a la moralidad si es que no atendemos antes a la

---

74 *Ibíd*em, p. 328

75 Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 453-10

razón misma. Ya que de lo contrario, solamente nos podríamos inscribir al mundo de los sentidos, aquel que antes se había denominado como empírico, por lo tanto, si es que nos ponemos como pertenecientes a ambos mundos, debemos considerarnos antes que nada como seres racionales.

[...] por una parte, en tanto que pertenece al mundo de los sentidos, bajo leyes naturales (heteronomía), y en *segundo lugar*, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientemente de la naturaleza, no son empíricas, sino que están fundadas meramente en la razón.

Como ser racional, y por tanto perteneciente al mundo inteligible, el hombre no puede pensar nunca la causalidad de su propia voluntad de otro modo que bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo de los sentidos (algo que la razón tiene siempre que atribuirse) es la libertad.<sup>76</sup>

Queda claro entonces que para poder comprender cómo es que surge en los seres humanos la moralidad, es necesario comprender a la razón misma,<sup>77</sup> para que de esta manera podamos comprender cómo es que se justifica la idea de la libertad, pero sobre todo con el fin de profundizar en las bases de la moralidad misma, por lo que en las siguientes líneas se dedicarán a la investigación que ya se ha anunciado.

La cuestión planteada en las líneas precedentes, es poder estructurar cómo es que se justifica dentro del pensamiento kantiano la *idea* de libertad. Para ello será necesario dividir, -(como también ya se había hecho)- entre el conocimiento empírico, es decir, aquel relacionado con los fenómenos y, lo que llamaremos ideas trascendentales del pensamiento. En el primer caso, es la razón quien se encarga de formular mediante cadenas causales la naturaleza mecánica, misma que podemos percibir por medio de nuestros sentidos, dando como resultado que nos sea posible entender cómo es que ocurren los fenómenos, ya que, por medio de dichas cadenas causales es como el ser humano es capaz de conocer los

---

76 *Ibíd.*, p. 452-25/35

77 Teniendo en cuenta que el propósito de la tesis no es hacer una revisión exhaustiva de todos los conceptos de los cuales se vale Kant, para poder estructurar su teoría moral, no será lícito una revisión detenida y completa de lo que significa la razón en Kant, pues ello presupone un trabajo que rebasa los límites de la presente investigación, por lo que solamente se tocará aquello que se tome como relevante para la explicación a la cual se intenta llegar.

objetos y los fenómenos que percibimos por medio de nuestros sentidos, pero sobre todo de formar un conocimiento a partir de ellos. Es preciso decir, que la razón hace una especie de reconstrucción de las afecciones empíricas, mismas a las que denominaré intuiciones, para aclarar lo antes dicho me apoyaré en una cita del oriundo de Königsberg.

[...] la *intuición* es el modo por medio del cual el conocimiento se refiere inmediatamente a dichos objetos y es aquello a que apunta todo pensamiento en cuanto medio. Tal intuición únicamente tiene lugar en la medida en que el objeto nos es dado [...] Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensados* y de él proceden los *conceptos*.<sup>78</sup>

Hasta el momento es posible decir entonces en lo referente al ámbito de lo empírico, que la razón se sirve de las percepciones, mismas que después serán intuiciones y por último el entendimiento los convierte en conceptos.<sup>79</sup>

Ahora bien, en realidad es propio de la investigación atender al *entendimiento* dentro de la teoría de Kant, ya que es este, justamente el que nos permitirá dar cuenta de las ideas trascendentales, en específico de la idea de libertad. El conocimiento empírico se encuentra basado en la experiencia lo que nos limita a decir que solamente podemos “conocer” aquello que nos es dado por medio de los sentidos, pero aún más, bajo esta propia limitante, los sentidos solo nos proporcionan un conocimiento que se suscribe a los mismos, lo que conlleva que nunca conocemos las cosas como son completamente, o en palabras del propio Kant, nunca tenemos acceso a las cosas en sí mismas. Sin embargo, nos es lícito, por lo menos desde el lenguaje, en una primera instancia, mencionar cosas tales como la libertad, siendo que no podemos encontrar objeto alguno que nos confirme la existencia de la misma, pero ello no significa que no podamos por lo menos pensarla.

De ello se deduce que todo posible conocimiento especulativo de la

---

78 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Taurus. México, 2002. p. A19/B33

79 Es probable que la exposición que se ha hecho hasta el momento deje de lado gran parte de la teoría de Kant en torno a sus explicaciones concernientes a epistemología y metafísica, sin embargo debe recordarse que nuestro propósito no es hacer una arquitecónica del pensamiento kantiano, sino ir encontrando los argumentos que sustentan el concepto de dignidad humana, sin que ello implique abarcar toda la obra.

razón se halla limitado a los simples objetos de la *experientia*. No obstante, hay que dejar siempre a salvo -y ello ha de tenerse en cuenta- que, aunque no podemos *conocer* esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de sernos posible, al menos, *pensarlos*.<sup>80</sup>

En el pensamiento empírico, lo que la razón hace por medio de los conceptos es poder dar un sentido a aquello que nuestras intuiciones aprehenden de los fenómenos, es decir, los dota de una estructura, ya que si únicamente nos quedáramos en el nivel de la sensibilidad y las intuiciones, no podríamos tener conocimiento, sino únicamente, una especie de impresiones sobre el mundo y los fenómenos que en éste ocurren, sin embargo cuando se llega al nivel de los conceptos es porque nuestro entendimiento, a partir de las cadenas causales ha podido desprenderse de los datos puros que se ofrecen a la experiencia y los ha convertido en conocimiento, resultado de ello serán los conceptos por medio de los cuales, establecerá un absoluto, mismo que ordena las representaciones y que permita entender la naturaleza, hasta el punto de poder no solamente comprenderla, sino inclusive utilizarla, por ejemplo, ese entendimiento para manipularla. Aunque en realidad, lo que el entendimiento en primera instancia intenta conseguir es dar unidad a nuestro conocimiento. Por lo que en lo referente al entendimiento, lo que se intenta es hacer una unidad de los conceptos, que al mismo tiempo le proporcione unidad al conocimiento.

Ahora bien, si prescindimos de la sensibilidad, no podemos tener intuición alguna. Por ello mismo no es el entendimiento una facultad de intuición. Y como no hay otro modo de conocer, fuera de la intuición, que el conceptual, resulta que el conocimiento de todo entendimiento -o al menos el del entendimiento humano- es un conocimiento conceptual, discursivo no intuitivo. Todas las intuiciones , en cuanto sensibles, se basan en afecciones, mientras que los conceptos lo hacen en funciones. Entiendo por función la unidad del acto de ordenar diversas representaciones bajo una sola común.<sup>81</sup>

Para lo tocante a la libertad debe entenderse que aquello que se busca ordenar no son las series causales, ya que se había puntualizado que justamente un acto libre, no es un suceso, sino un acontecimiento que rompe en la línea del tiempo las concepciones de causa y

---

80 Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Taurus. México, 2002. p. B XXVI

81 *Ibíd.* p. A68/B93.

efecto, pues es el acto mismo de libertad el que inaugura una nueva línea causal, de tal forma que aquello que se intenta ordenar, será más bien, el acto que comienza una nueva serie de causas y efectos que no ocurren en la naturaleza, sino por actuar humano y que no obedecen a leyes de la primera, sino que más bien surgen de la voluntad humana, de tal forma que se puedan imputar a un actor específico.

Ahora bien, dado que con ello se ha demostrado (aunque no comprendido) la posibilidad de que una serie comience por sí misma en el tiempo, podemos admitir igualmente que distintas series comiencen por sí mismas en el curso del mundo conforme a la causalidad y atribuir a las sustancias de esa serie el poder de actuar por libertad [...] En efecto, no nos referimos aquí a un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal.<sup>82</sup>

Queda claro entonces que el entendimiento postula la idea de libertad trascendental como una necesidad desde la cual se busca ir más allá de la determinación de la naturaleza mecánica, ya que no podemos decir que tenemos un objeto de experiencia que pueda producir un conocimiento de la libertad, pero si nos es lícito pensarla y <<realizarla>> de tal manera que más que una prueba empírica, aquello que nos dará licencia para enunciar la libertad será nuestro propio acto voluntario capaz de inaugurar una línea causal que no dependerá de otra cosa, más que de aquel <<Yo>> que se promulga en el acontecimiento libre. Esta será, como se había apuntado con anterioridad la base de la moralidad, pues no resulta posible promulgarla sin que exista la libertad, de tal forma que la formación será de un trinomio, libertad-voluntad-ley moral, aunque no debe de presentarse necesariamente en ese orden.

---

82 *Ibíd.*, p. A450/B478

## **2.2 El reino de los fines: la naturaleza, el hombre y la voluntad.**

En el apartado anterior la finalidad era poder aclarar cómo es que surgen desde la razón pura a priori ideas tales como la libertad, que nos hacen conducirnos en el mundo de manera tal que no nos veamos supeditados únicamente a las leyes de la naturaleza, entendida ésta como una máquina que se mueve conforme a fines, mismos que ya se encuentran especificados en todo momento y que no pueden ser contrariados, ya que el funcionamiento mismo del mundo se encuentra bajo dichas leyes, y el influjo que el ser humano pueda tener sobre éstas no cambian los actos que se llevan dentro de la propia naturaleza, pues si bien podemos disponer de los recursos de ella, e inclusive modificarlos para cuantos fines nosotros mismos dispongamos, ello no implica que podamos cambiar la forma en la cual se producen, ejemplo de esto, puede ser el método que podemos emplear para obtener vegetales, pues si bien es posible acelerar el proceso, modificar genéticamente el resultado, etc.; ello no va a cambiar en nada el hecho que para hacer que una planta crezca necesitamos de una semilla, agua, tierra y sol, pues esas son las leyes mecánicas bajo las cuales se maneja la naturaleza misma, las que se inscriben al mundo de lo empírico, por ello mismo son susceptibles de esquematizarse mediante leyes, pero sobre todo de conocerlas.

Ahora bien, nosotros mismos nos conducimos por medio de estas leyes, sin embargo hay un ámbito en el cual nos separamos de todo ello y actuamos únicamente bajo el influjo de la razón y la libertad, éste será el reino de la moralidad. La moral no es algo que se encuentre de facto en la naturaleza, ni se suscribe a los fines de la misma,<sup>83</sup> por el contrario, pertenece única y exclusivamente al mundo humano, y más en específico al de la razón y libertad, por lo que se puede extender a todo ser racional que cuente con equivalentes capacidades intelectivas que los seres humanos.<sup>84</sup>

La razón humana será la base desde la cual se partirá para poder dar cabida a la libertad, la voluntad y el reino de los fines, es necesario que se comprenda que la razón humana es la semilla de donde emergen las ideas que darán sentido a todo ello, no es solamente una

---

83 No al menos en aquella naturaleza que se expresa por medio de leyes empíricas.

84 Esta extensión de la teoría kantiana no es materia de la presente tesis, pues el único ser racional del cual nos estamos ocupando es el ser humano.

herramienta que puede servirnos para comprender los fenómenos que se presentan en la naturaleza, por el contrario, una de sus finalidades es el conocimiento de la ley moral, misma que será bajo la cual se rija la voluntad humana.

Comenzaremos por tratar de especificar cuál es la función de la razón en todo ello; y es que a lo largo de la historia de la filosofía, y en específico en el caso de nuestro pasado autor, es decir, Santo Tomás de Aquino, la razón era una facultad que en el ámbito trascendental se encargaba de conocer la voluntad de Dios, de tal forma que nos es accesible su conocimiento y por lo tanto, el saber cuál es nuestra finalidad, misma que se determina como la felicidad, de tal forma que el propósito de nuestra razón en su más excelso nivel es saber cómo es que el ser humano puede encontrarse con la divinidad y, por lo tanto, lograr la felicidad; por el contrario en el caso de Kant nuestra razón no es una facultad que poseamos para poder alcanzar la felicidad, aquello que es propio de la razón y en específico del entendimiento, es conocer la ley moral, de tal forma que nuestra voluntad se vea encaminada hacia ésta, sin que ello implique como fin la felicidad.

Así pues la ley moral debe ser conocida bajo sus condiciones universales y necesarias, no como una contingencia que puede o no ser cumplida, por el contrario, lo propio de la razón es encontrarla bajo condiciones a priori que la conviertan en absoluta, frente de una ley contingente y empírica.

Todo el mundo tiene que confesar, que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta. [...] el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre, o en las circunstancias en el mundo en el que está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura.<sup>85</sup>

De tal forma que pueda encaminar a nuestra voluntad, por medio de la libertad y el conocimiento de la ley moral a actuar conforme a la misma. Debemos puntualizar que nuestra voluntad al contrario de nuestros impulsos o apetitos, no actúa sólo según el deseo o ciertas leyes de la naturaleza, sino que su motor, debe ser la libertad y la razón, ya que

---

85 Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 389/10-15

ésta última dota de condicionamientos a priori a la voluntad para actuar y la segunda la libera de cualquier condicionamiento externo a dichos principios a priori.

[...] nos está concedida razón como facultad práctica, esto es, como una facultad que ha de tener influjo sobre la *voluntad*, tenemos que el verdadero cometido de la razón ha de ser producir una *voluntad* buena no acaso como *medio* con otro respecto, sino en sí misma. [...] Esta voluntad, por tanto, no puede ser lícitamente el único ni todo bien, ciertamente, pero tiene sin embargo que ser el bien sumo y la condición para todo el restante, aun para todo anhelo de felicidad, caso en el cual se puede muy bien armonizar con la sabiduría de la naturaleza.<sup>86</sup>

Surge con la cita anterior la concepción de aquello que se llamará una <<*buena voluntad*>>, esta se denominará de esa manera en cuanto actúe guiada por la razón con el fin de cumplir la ley moral. Debemos hacer una vez más una distinción entre el horizonte de lo empírico y de lo teórico, ya que una buena voluntad no se encuentra supeditada a los efectos que se produzcan por su acción, ya que sus fines no son prácticos, sino más bien, su estatuto de *buena* se ve cumplido cuando actúa conforme a la ley moral, es decir, cuando su motor es ésta, de tal forma que no importa el efecto, sino la causa por la cual actúa. “La buena voluntad es buena no por lo que efectúe o realice, no por su aptitud para alcanzar algún fin propuesto, sino únicamente por el querer, esto es, es buena en sí”.<sup>87</sup>

Por lo que debe quedar claro que no se busca que la voluntad en sus acciones tenga efectos positivos en la realidad concreta, pues de ser así lo que importaría serían los efectos y no las causas, en cuyo caso, las segundas se encontrarían bajo el mandato de qué es aquello que se espera conseguir, lo cual haría cambiar las condiciones de la razón, ya no en una razón pura a priori, sino más bien, la voluntad se regiría por la razón práctica, conllevando que no se busca una ley universal y absoluta, por el contrario, una que se enmarque por lo empírico, de tal forma que el fin sería un cierto efecto positivo para quien actúa o para aquellos en favor de quién se actúa; sin embargo, esto no es lo que se propone desde la ética de Kant, pues de ser así, entonces no podría existir nada que justificara nuestros actos desde la libertad y la razón, ya que todo aquello que pertenece al espacio de lo empírico se ve,

---

86 *Ibíd.*, p. 396/15-25

87 *Ibíd.*, p. 395/15



*necesariamente*, bajo el régimen de lo contingente. Entonces pues debe entenderse que una buena voluntad no es buena por sus efectos, sino por los principios bajo los cuales decide actuar.

Ciertamente, resulta claro que los únicos fundamentos para determinar la voluntad capaces de volver propiamente morales a las máximas y otorgarles un valor moral, la representación inmediata de la ley y el cumplimiento objetivamente necesario de la misma en cuanto deber, han de verse representados como los móviles de las acciones por excelencia; pues, de lo contrario, se originaría la *legalidad* de las acciones, más no la *moralidad* de las intenciones<sup>88</sup>

A lo largo de la exposición se ha intentado se comprenda que la voluntad humana, por medio de la razón logra escapar de las leyes naturales, siendo de esta manera libre, puede darse a sí mismo el individuo leyes bajo las cuales actuar, de tal forma que éstas sean la base del actuar moral y voluntario. Siendo esto así, podemos promulgar que el ser humano, en tanto ser racional se encuentra entre dos mundo, el de lo empírico y los fenómenos y el de la razón y la voluntad, espacio éste último que lo separa del resto de la naturaleza mecánica, a la que sin dejar de permanecer, se separa de ella para encontrar su espacio de actuación, realizándose a sí mismo como humano, ya que de no ser así, podría quedar en el mismo lugar que el resto de los seres vivos que están en la naturaleza. La razón entonces será el medio por el cual el ser humano se da así mismo las leyes que le permiten actuar de manera ética, sus leyes deben comprenderse como universales y encerrar en sí mismas necesidad.

La razón, única instancia de donde puede surgir toda regla que deba entrañar necesidad, también deposita en esta disposición suya cierta necesidad (ya que sin ella no constituiría imperativo alguno), pero dicha necesidad sólo se halla subjetivamente condicionada y no cabe presumirla con igual intensidad en todos los sujetos. Ahora bien, para su legislación se requiere que precise presuponer únicamente *a sí misma*, dado que la regla sólo resulta válida objetiva y universalmente cuando vale sin esas condiciones tan azarosas como subjetivas que diferencian a

---

88 Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, Alianza, Madrid, 2007 p. <Ak. V,151> [A 269]

Siguiendo con la línea de argumentos que hasta el momento se ha ido construyendo y con el fin de poder hacer más clara la explicación, tomo el espacio para poder diferenciar entre dos categorías kantianas, mismas que hasta el momento no se han mencionado, éstas son, el imperativo hipotético y el imperativo categórico. El actuar humano puede decirse se comete bajo una sola premisa, estas es, los fines que se buscan al momento de actuar. En el caso del primer imperativo, aquello que el ser humano realiza es poner se un cierto fin, cualquiera que éste sea, el cual en la mayoría de las ocasiones tiene un impulso de sus emociones y deseos, siendo entonces, que estos fines dependerán de los intereses particulares de cada sujeto, pudiendo ser estos muchos y muy variados. Para que se efectúe un imperativo no solo resulta necesario tener un fin, sino que se pongan en práctica todos aquellos elementos necesarios para poder alcanzar el fin que se ha decidido. Ejemplo de ello, puede ser el siguiente caso. Supongamos que una persona desea ser ingeniero, para ello necesita antes que nada poder terminar una educación media superior, para poder entrar a un sistema universitario, una vez logrado ello, entonces tendrá que cumplir con las obligaciones que la institución le imponga con el fin de poder tener el título de ingeniero, si esta persona pone todos los medios necesarios para alcanzar su fin, entonces podemos decir que ha actuado conforme a un imperativo hipotético, en el cual, su característica principal, es que aquello que importa es el cumplimiento del fin deseado, utilizando cuantos medios sean posibles para ello.

Por el contrario, en el caso del imperativo categórico, lo que se busca cumplir no es un fin que nosotros mismos buscamos realizar conforme a nuestros deseos e inclinaciones, por el contrario, este se encuentra subordinado a condicionamientos a priori en la razón, y en donde no siempre se especifican cuáles son los medios que debemos emplear para poder alcanzarlo, por el contrario, lo único que indican, es cuál será la máxima que guíe nuestras acciones, conllevando que tampoco serán los efectos los que nos permitan decir que hemos actuado conforme a un imperativo categórico, sino el haber actuado conforme los principios que nuestra razón nos indica debemos seguir para actuar conforme a la ley moral.

---

89 *Ibidem*, p. <Ak. V, 20> [A 38]

Es así como entonces los imperativos categóricos obtienen su condición de universales, ya que no es algo que podamos decir queremos es un determinado momento o no, más bien, son leyes que constriñen nuestro modo de conducirnos en el mundo, no implicando por ello que actuamos bajo un tirano sistema que se nos impone desde fuera, pues es nuestra propia razón quién dicta los imperativos categóricos, misma que por medio de la libertad y la voluntad diseña las formas de estos imperativos. Las formas de este imperativo se enuncian de la siguiente manera.

FÓRMULAS DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO:

**Fórmula de la ley universal:**

"Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal"

**Fórmula de la ley de la naturaleza:**

"Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"

**Fórmula del fin en sí mismo:**

"Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio"

**Fórmula de la autonomía:**

"Obra como si por medio de tus máximas fueras siempre un miembro legislador en un reino universal de fines"<sup>90</sup>

En este trabajo se tomará particular atención a la fórmula del fin en sí mismo, ya que será en este donde podemos encontrar nuestro tanpreciado concepto con mayor nitidez, a saber, el de la dignidad humana. Tal y como se enuncia líneas anteriores lo que se intenta hacer es una división entre medios y fines. Y es que un medio es algo que podemos utilizar, para el cumplimiento de nuestros fines, no le debemos ninguna especie de respeto ni consideración, pues para lo único que se utiliza es para alcanzar un bien mayor, por el contrario un fin en sí mismo es algo que no puede ser *utilizado*, ya que su existencia no es para que nosotros alcancemos aquello que deseamos, será un fin, por que no necesita ser moldeado para que se convierta en uno, ya es por sí mismo un fin, imponiendo un impedimento a cualquiera que quisiera entenderlo como un medio para algo.

Pues bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional, *existe*

---

90 Véase, Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las dirigidas a otros seres racionales, siempre *a la vez como fin*. [...] en cambio, los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado *meramente* como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo arbitrio (y es un objeto del respeto). Estos no son, así pues, fines meramente subjetivos, cuya existencia como efecto de nuestra acción tiene un valor *para nosotros*, sino *fines objetivos*, esto es, cosas cuya existencia en sí misma es fin y, por cierto, un fin tal que en su lugar no se puede poner otro fin al servicio del cual estuviesen *meramente* como medios, porque sin esto no encontraríamos en lugar alguno absolutamente nada de *valor absoluto*, pero si todo valor fuese condicionado, y por tanto contingente, no podríamos encontrar en lugar alguno un principio práctico supremo para la razón.<sup>91</sup>

El comprenderse como fines en sí mismo, permite que el ser humano pueda desarrollarse como libre y autónomo, pues no será lícito, éste se encuentre supeditado bajo los deseos subjetivos y necio de cualquier otro, ya que su propio estatuto de humano, le confiere el ser un fin en sí mismo, que debe ser considerado como libre.

Se puede cuestionar por qué es que el ser humano debe ser considerado como un fin en sí mismo y no como un medio, ello puede comprenderse si es que se ha seguido con atención las exposiciones anteriores y, es que, diferenciándose del resto de los demás seres existentes en la naturaleza, el humano es el único dotado de razón, voluntad y libertad, siendo estas las que permiten que se dé a sí mismo una ley moral, y por lo tanto ser parte de la comunidad del reino de los fines, misma que no sería posible sin el antes mencionado trinomio.

[...] pero aquello que constituye la condición únicamente bajo la cual algo puede ser fin en sí mismo no tiene meramente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor interior, esto es, *dignidad*.

Ahora bien, la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser

---

91 Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 429/10-25

racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad.<sup>92</sup>

La dignidad es enunciada por primera vez, y se encuentra cobijada bajo la razón y su más excelso producto, a saber, la ley moral. No podemos ser dignos si es que no contamos con ninguno de estos componentes, ya que si no fuéramos capaces de formular la ley moral, no habría nada que nos pusiera en el estatuto de fines en sí mismos, podríamos ser una parte más de la naturaleza que solamente es un eslabón en las cadenas causales que la conforma, de tal forma que podríamos ser utilizados como medios. Un concepto que debemos incluir es el de la autonomía, y es que no podemos comprender una ley moral sin esta, pues ante todo, no es que nos encontremos obligados a actuar conforme a ley moral, de lo contrario actuaríamos *por deber*, siendo contradictorio con el mismo reino de los fines y con las condiciones de la razón que se necesitan para formular una ley moral, pues esta, recordemos surge de la razón de manera a priori, es decir no hay nada que la condicione, y es necesaria nuestra voluntad para la ejecución de la ley, por lo tanto debe ser autónoma de toda determinación ajena a la propia razón, es decir, de nuestros impulsos.

Pues nada tiene otro valor que el que la ley le determina. Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener precisamente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, para el cual únicamente la palabra *respeto* proporciona la expresión conveniente de la estimación de un ser racional tiene que efectuar de ella. La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional.<sup>93</sup>

La dignidad humana será entonces a priori a todo ser humano y se dará por igual, en tanto este tiene las capacidades necesarias para ser tenido como digno, aunque sean solo en potencia, pues no podemos decir que desde las primera edades el ser humano conocer la ley moral, y no porque no se encuentre en su razón, sino porque no ha sido “entrenado” por así decirlo, en hacer un uso tal de su razón que le permita conocer la ley moral, pero en el momento en que pueda actuar conforme a estos principios, entonces se encontrara en el

---

92 *Ibíd*em, p. 435/5

93 *Ibíd*em, p. 436/5

reino de los fines como un legislador más. Podría parecer que entonces, mientras no se llegue a ello no será lícito considerarlo digno, sin embargo, en cuanto que el imperativo categórico nos exige considerar a todos los seres humanos como fines en sí mismos, sin condicionante alguna, entonces no podemos postular un momento a partir del cual se *es* humano, ya que nacemos siendo parte de esta comunidad e insisto poseemos, al menos en potencia todas las cualidades que nos permitirán llegar a conocer la ley moral.

¿Qué es lo que se busca con la ley moral?, dirá el prusiano, que en primera instancia es el poder ser legislador del reino de los fines, lo cual conlleva ser libre y racional, pero al mismo tiempo podemos decir que se busca el sumo bien, y es que, ya que la felicidad no es la meta que se persigue alcanzar, aquello que busca la ley moral será una buena voluntad, misma que se adscribe al sumo bien.

En cuanto razón pura práctica busca asimismo lo incondicionado para cuanto se halla condicionado en términos prácticos (aquello que descansa sobre las inclinaciones y la necesidad natural) y, ciertamente, no como fundamento para determinar la voluntad, habida cuenta de que, aun cuando éste también haya sido dado (en la ley moral), sigue buscando la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica bajo el nombre de *sumo bien*.<sup>94</sup>

En tanto que el sumo bien es aquello que escapa de los condicionamientos de la naturaleza, pues no depende de su funcionamiento, sino de la capacidad humana para darse a sí mismas una ley y con ello poder ser autónomos, es decir, incondicionados, pues no pertenecen sus propósitos a los de la naturaleza, por el contrario es él mismo quien se marca fines, sin que necesariamente tengan que obedecer al orden de lo natural. Sin embargo no debe confundirse al sumo bien como el motor de la acción moral, pues esta es la libertad, la autonomía.

La ley moral es el único fundamento para determinar la voluntad pura. Pero como dicha ley es simplemente formal (exige únicamente la forma de la máxima como legisladora universal), hace abstracción de toda materia en cuanto a fundamento determinante y, por consiguiente, hace abstracción de cualquier objeto del querer. Por ende, aun cuando el sumo

---

94 Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Alianza, Madrid, 2007 p. <Ak. V, 108> [A 194]

bien siempre haya de ser el *objeto* integro de una razón pura práctica, ósea, de una voluntad pura, no por ello ha de ser tenido por su *fundamento de determinación*, y la ley moral es lo único que ha de ser considerado como tal como fundamento para convertir al sumo bien en un objeto a realizar o promover.<sup>95</sup>

Después de todo lo antes dicho, me permitiré pasar a la cuestión del reino de los fines y, es que se ha insistido mucho es que por medio de la ley moral es como podemos escapar de la mecánica de la naturaleza y promulgarnos a nosotros mismo como fines, libres y por lo tanto dignos. Pero no se ha explicado por qué es que se tiene que enunciar todo esto como un fin, ni cómo es que nos separamos por completo de la naturaleza, es decir, cómo es que llega la razón a dicho cuestionamiento. Para poder explicarlo entonces tenemos que entender que para la razón humana, en el horizonte de lo empírico, lo organizamos por medio de cadenas causales, sin embargo, se nos presenta el problema de decir cómo es que se han establecido dichas cadenas o si es que tienen alguna finalidad, pues la razón trata de unir todo el conocimiento, de tal forma que pueda tener acceso al mismo.

La razón se pregunta entonces si es que existe una finalidad en la naturaleza, ya que al observarla y ordenarla por medio de cadenas causales, surge la interrogante si es que acaso todo ello tiene un propósito, es decir, un fin, mismo que es impuesto, ya sea por la naturaleza misma o por una especie de inteligencia externa a ella misma.

[...]«la idea del conjunto de la naturaleza como un sistema según las reglas de los fines», porque «para esa conexión tan manifiesta de las cosas con arreglos a causas finales ha de pensarse una causalidad diferente a la del mecanismo, a saber, la de una causa (inteligente) del mundo que obra conforme a fines; tal principio es una mera máxima del discernimiento, donde el concepto de aquella causalidad es *una mera idea* [RRA] a la que no se trata de conceder realidad alguna, sino *que sólo se utiliza como hilo conductor de la reflexión* [RRA], la cual permanece siempre abierta a todo fundamento de explicación mecánica, sin extraviarse fuera del mundo sensible»<sup>96</sup>

---

95 *Ibíd.*, p. <Ak. V, 109> [A 197]

96 R. Aramayo, Roberto, *Estudio preliminar en Kant, Immanuel, Crítica del discernimiento*, Mínimo tránsito, Madrid, 2003, p. 33-34

Y es que le es necesario a la razón el pensar en un ordenamiento de la naturaleza, pues de lo contrario no podría pensar los fenómenos, o no al menos como un todo que tiene un fin, que funciona de manera mecánica, sino como una línea de causalidades, y aunque llegará a formular algunas conexiones no podría proclamarlas como leyes, dando como resultado la imposibilidad de la ciencia<sup>97</sup>.

El pensamiento o discernimiento en específico se divide en dos tipos, el determinante y el reflexivo, los cuales se encargan de poder dar unión a los conocimientos que se obtienen tanto por medio de los fenómenos como aquello que es parte del entendimiento, es decir, las ideas.

El discernimiento en general es la capacidad de pensar lo particular contenido bajo lo universal. | Si está dado lo universal (la regla, el principio, la ley), entonces el discernimiento, que subsume lo particular bajo lo universal ( también cuando como discernimiento trascendental indica *a priori* las únicas condiciones conforme a las cuales puede subsumirse bajo ese universal), es *determinante*. Si sólo está dado lo particular, para lo cual el discernimiento debe buscar lo universal, entonces el discernimiento es tan sólo *reflexionante*.<sup>98</sup>

Aquel discernimiento que nos permite pensar a la naturaleza como un algo organizado que actúa conforme a fines es el denominado reflexionante, ya que este quiere llevar al plano de lo universal lo que es particular, de tal modo que no solamente comprende los fenómenos por separado, sino que además los intenta agrupar en un todo universal, como lo será el caso de los objetos de la naturaleza, con el propósito de poder entenderla. De tal forma que propone un fin de la naturaleza, este entendido como una forma de organización que la hace ir más allá de lo contingente para poderla establecer como un funcionamiento que actúa conforme a una necesidad.

Así pues, el enjuiciamiento teleológico es propio del discernimiento reflexionante y no del determinante. El concepto de los enlaces y formas de la naturaleza conforme a fines sí supone al menos *un principio más*, para colocar los fenómenos de la naturaleza bajo reglas allí donde no

---

97 Debate que no es el propio de la tesis, pero que resulta necesario para poder explicar la siguiente parte, por lo que no se ahondará mucho en el tema.

98 Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, Mínimo Tránsito, Madrid, 2003, p. <Ak. V 179> [B XXVI]



alcanzan las leyes de la causalidad con arreglo al simple mecanismo de la naturaleza. Pues aducimos un fundamento teleológico allí donde atribuimos causalidad a un concepto del objeto con vistas a un objeto, como si dicho concepto se encontrara en la naturaleza (no en nosotros), | o más bien nos representamos la posibilidad del objeto según la analogía con una causalidad tal (semejante a la que hallamos en nosotros), con lo cual pensamos técnicamente a la naturaleza en virtud de su propia capacidad; por contra sino le imputamos tal modo de actuar, su causalidad tendría que representarse como un ciego mecanismo<sup>99</sup>

¿Ante todo ello, cuál es el papel del ser humano dentro de este pensamiento teleológico? Y es que si entonces todo se encuentra bajo un discernimiento que intenta organizar la naturaleza conforme a un fin, entonces tenemos que preguntarnos, cuál es ese fin que tenemos nosotros, y si nos es impuesto por la naturaleza. En un principio se nota la contradicción con todo aquello que ya se había enunciado anteriormente, pues el ser humano se da a así mismo su ley bajo la cual actúa de manera libre y voluntaria, de tal forma que no se encuentra entonces bajo el mismo régimen que la naturaleza mecánica, ya que de lo contrario no podría darse una ley moral que no provenga de aquélla. Siendo esto así, lo humano se soporta entonces en dos planos, en el de lo fenoménico y el de lo inteligible, ya que en el primero sí está atado a ciertas fuerzas de la naturaleza, pues también nosotros actuamos conforme a ciertos impulsos que se podrían denominar naturales, tales como el comer, dormir, etc. Pero dentro de todo ello existe algo que nos separa de esa naturaleza y ello es nuestra razón y autonomía, ya que por ello es que promulgamos la ley moral, misma que nos hace ser fines en sí mismo, somos entonces, dignos. Pues no servimos como medios para ningún fin, que no haya sido dado por nuestra propia razón. La pregunta que Kant propone para separarnos de la naturaleza es la siguiente:

Cuando se pregunta <<¿para qué existe una cosa?>>, la respuesta puede ser doble: o bien su existencia y su producción no tienen relación alguna con una causa que obra conforme a propósitos, y entonces siempre se comprende su origen a partir del mecanismo de la naturaleza; o bien hay algún fundamento intencional de su

---

99 *Ibidem*, p. <Ak. V, 360> [B 269]

existencia (en cuanto ser contingente de la naturaleza) y, este pensamiento difícilmente puede dissociarse del concepto de un ser organizado: porque una vez que hemos de asumir para su posibilidad interna una causalidad de causas finales y una idea que subyace como fundamento de tal causalidad, sólo podemos pensar la existencia de este producto como fin.<sup>100</sup>

Como fin en sí mismo se promulga como el fin último de la naturaleza, ya que en realidad no se encuentra supeditado a ésta, pero aún así nos pensamos como pertenecientes a un reino de los fines, y es que estos fines no son para que nosotros seamos partes de la cadena causal, de no ser así no podríamos ser libres, pero el entendimiento necesita pensarnos como fines que también se proponen fines, ya que de lo contrario nuestro actuar se convertiría en uno azaroso y contingente, lo cual también nos privaría de la posibilidad de ser libres y por lo tanto dignos.

El único fin hacia el cual encamina la naturaleza al hombre es hacia la cultura, pues es en este espacio donde nos podemos realizar como humanos, pues no es producto de la naturaleza mecánica, sino de nosotros mismos, además de ser el espacio por medio del cual podemos realizar el imperativo categórico, pues como bien se habrá podido notar, la ley moral no es para que se cumpla en solitario, sino que es pensada justamente porque vivimos en conjunto, de lo contrario no sería necesaria.

Así pues, de todos los fines del hombre en la naturaleza resta tan sólo la condición formal subjetiva, o sea, la aptitud para proponerse fines en general a sí mismo (independientemente de la naturaleza en su determinación final) y a la naturaleza, utilizándola como medio adecuado para las máximas de sus fines libres en general, lo cual puede cumplir sobradamente la naturaleza con vistas a un fin como su fin último. La producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad) es la *cultura*. Por tanto, sólo la cultura puede ser el fin último que uno tiene motivo para atribuir a la naturaleza con respecto al género humano (no su propia felicidad sobre la tierra, ni tampoco ser tan sólo el principal instrumento | para instaurar orden y armonía en esa

---

100    Ibídem, p. <Ak. V, 426>

naturaleza que, al margen de él mismo, carece de razón).<sup>101</sup>

Por lo que la cultura será el punto de encuentro entre el fin último de la naturaleza y el reino de los fines que el ser humano en uso de sus capacidades cognitivas y de autonomía puede encontrar el espacio del actuar humano y de apreciarse a sí mismo como digno, como un ser que si bien, puede estar bajo ciertos condicionamientos, es al mismo tiempo él mismo incondicionado, así como lo es su ley, al igual que su dignidad.

Una beta de oportunidad se abre a través de lo que se ha venido apuntando y es que, si la cultura es aquel fin último de la naturaleza y el espacio donde se lleva a cabo la ley moral, no será necesario que solamente sea válida, en principio, por lo menos, una sola forma de cultura, pues de ser así no existirían las diferencias culturales, pues de no ser así, entonces no solo serían ilegítimas ciertas formas culturales, sino que además en tanto que todos somos seres humanos y contamos con las mismas capacidades a priori, y el que la naturaleza es ciega ante cuáles son subjetivamente sus objetos, pues solamente (o al menos eso es lo que podemos afirmar conforme a nuestro conocimiento) atiende a reglas que rebasan lo subjetivo; toda forma cultural cumple en sí misma con el fin último y permite que se realice en reino de los fines de la ley moral humana. Siendo así que no se puede negar el estatuto de igualdad y de dignidad a ningún ser humano, sin importar el marco cultural bajo el que se encuentre, ni tampoco se podrá hacer ello con sus formas culturales, pues sería caer en la misma contradicción.

Concluyendo entonces que no hay manera de negarle igual dignidad a un ser humano, bajo ninguna circunstancia ni el descalificarlo por su cultura, por el contrario todas deben ser respetadas como creaciones humanas, aunque no por ello quiere decir que todas se apeguen a reino de los fines, ya que es posible que muchas de sus formas incumplan el imperativo categórico, lo cual muy probablemente conllevaría que se tratara de modificar aquellas formas que los contradicen, sin que ello signifique que existe una única cultura válida, sino que más bien, en todas debe buscarse y garantizarse que se cumpla la ley moral, y por lo tanto todos tengan el acceso al reino de los fines como legisladores autónomos. Pues ese es el fin propio del ser humano, y negárselo por ciertas prácticas culturales, sería tanto como negarle su propia dignidad y su condición humana, pero debe entenderse que esto no es

---

101 Ibídem, p. <Ak. V, 431> {B 391]

argumento válido para la dominación de una cultura sobre la otra, pues debe buscarse el camino del uso legítimo de la razón<sup>102</sup>, mismo que contradiría a todo uso de violencia.

---

102 Sobre el significado de ello se tratará en el próximo apartado.

### **2.3 El paso de la ética a lo jurídico-político.**

En este apartado tal y como lo anuncia el título mismo es un intento por comprender la teoría kantiana, en su adecuación a las leyes y al tipo de acción y comunidad política que puede desarrollarse según las propias teorías de Kant, de tal forma, que retomaremos sin duda muchos de los aspectos que se explicaron en las páginas precedentes, con el fin de que la exposición sea más lúcida y con bases más sólidas.

En las ideas del pensamiento trascendental, lo que se busca es ir más allá de la experiencia en búsqueda de las ideas que permitan dar coherencia y *legalidad* a la realidad de los fenómenos, de tal forma que podamos comprenderlos bajo categorías de índole universal y no en el caos de la contingencia; tal había sido el caso de la libertad trascendental, pues recuérdese, que ésta se presenta a priori en la razón y si bien no tenemos ningún objeto de experiencia posible que de cuenta de la misma, no por ello nos vemos impedidos en pensarla, y al mismo tiempo es necesaria tomarla como condicionante del actuar humano, pues de lo contrario no se podría dar estructura a la voluntad y mucho menos a la moralidad, de tal forma que debemos, por lo menos, *suponer* su realidad, ya que de lo contrario no sería posible ningún sistema ético, pero además nos veríamos supeditados a la naturaleza mecánica, perteneciendo al mismo *espacio* que el resto de las criaturas existentes dentro de la misma, sin que pudiéramos esgrimir dignidad alguna a nuestra existencia.

Como sabemos, la deducción trascendental es un modo de justificar proposiciones de las que no podemos asegurarnos mediante un prueba directa: precisamente las proposiciones que Hume a puesto en duda y que no pueden probarse como teoremas. Se trata con ella de establecer la *questio iuris* sobre determinados hechos, cuya legitimidad puede revelarse mediante el acuerdo de los jueces: se trata de transitar de una cuestión de hecho a una cuestión de derecho.<sup>103</sup>

Ahora bien, lo que necesitamos es comprender cómo es que se pasa de las ideas trascendentales a un estado de derecho, cómo es que se justifica el que existan leyes coercitivas que nos obligan a actuar exteriormente<sup>104</sup>, de una cierta forma que se encuentra

---

103 Estudio preliminar en, Kant Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, España, 2002 p. XXV

104 Cabe hacer en estos momentos la aclaración de como estarán siendo utilizados los conceptos de exterior e interior como fueros separados, y es que, nosotros entendidos como pertenecientes a una

estipulada en una legislación.

En el particular caso de Kant, su iusnaturalismo no debemos comprenderlo como unas ciertas leyes que se desprenden de nuestra condición como seres naturales, ya que no nos es posible conocer la naturaleza humana más que por medios empíricos, lo que conlleva que entonces no puede ser tomado como universal dicho conocimiento, por ello mismo, no debemos de comprender como con algunos otros filósofos que el iusnaturalismo sea aquel que se realiza en un cierto estado hipotético de naturaleza, ya que para él solamente será, justamente eso, una *hipótesis*, que únicamente surge como principio necesario para la razón de explicar el contrato social, pero no como un hecho en el cual nos podamos basar para la estipulación de las leyes. Ya que entonces no nos es posible conocer la naturaleza humana, pero si sus capacidades, es decir, su razón y la forma en la cual esta regula y construye todo el conocimiento, será natural esperar que entonces, sea la razón quien regule al derecho.

En el caso de Kant, el derecho positivo se ve supeditado al racional, que le proporciona el criterio y la legitimación: precisamente porque cada individuo tiene naturalmente -racionalmente- derecho a lo suyo, posee originalmente el derecho de coaccionar a los demás a respetar su libertad y, por tanto, el derecho de coaccionarles de entrar en un derecho civil.<sup>105</sup>

El iusnaturalismo en Kant, se refiere entonces a las condiciones a priori de la razón, las cuales se manifiestan en cualquier ser humano, de tal forma que más que una ley de la naturaleza, sus principios son los que se establecen de acuerdo a un ámbito teleológico, pues no debemos olvidar que si bien somos parte de la naturaleza mecánica, también pertenecemos al mundo de lo inteligible, pero que en el discernimiento teleológico se encuentra justificado un fin hacia el cual nos dirigimos como especie, no entendida como

---

comunidad, nuestras acciones se pueden llamar exteriores, pues competen una cierta legislación que se encarga de regular las relaciones sociales, en concordancia con la máxima de resguardar lo que se denominara, “lo tuyo y lo mío” de tal forma que todas las formas de las legislaciones se verán guiadas por este principio, mientras que en el fuero de lo interno, aquello que nos debe impulsar a actuar será la ley moral, pues no solamente se suscribe a lo antes mencionado, sino que va más allá de ello, en tanto que no se busca perdurar un estado de derecho que garantice las posesiones de aquellos que pertenecen al mismo, sino que más bien, se basa en toda acción de dignidad que se debe guardar para como los demás, pues ante todo lo que se busca es la conservación de ésta, por medio de los imperativos categóricos. Por ello su carácter será universal e independiente de la sociedad en la cual se viva, por el contrario, el derecho se regula según ciertos condicionamientos de la sociedad civil.

105     Ibídem, p. XLV

biológica, sino más bien como racional, y ese fin es el de la cultura, pero esta no puede verse realizada si cada uno de nosotros nos encaminamos a fines egoístas, por lo que es preciso nos conformemos como sociedad civil, pero atendiendo a las premisas de la razón, que como se enuncia en la cita anterior, son que todos somos libre y podemos coaccionar a los demás en que respeten nuestra libertad y viceversa, así como también podemos ser dueños de los objetos, jamás de la personas, pues estos son fines en sí mismos. Para que ello cobre sentido y realidad debemos concertarlo bajo un pacto, mismo que será el pacto civil.

En el caso del derecho político, el pacto de unión civil es el único de los pactos sociales cuyo fin se debe tener, porque consiste, no en la felicidad, sino en el derecho de los hombres, y tal deber faculta a los individuos para obligar a los demás a ingresar en una constitución civil, bajo el poder de una persona física que representa el supremo poder del Estado. La idea de un jefe del Estado es necesaria a la idea de voluntad unida del pueblo, pero el jefe es un producto mental mientras falte la persona física que representa el supremo poder del Estado.<sup>106</sup>

Se comienza a dar cuerpo y sentido a aquello que regula y legitima el contrato social, que debemos entender debe tener como consecuencia directa un corpus jurídico que permita garantizar se cumpla lo estipulado en el contrato. Algo que cabe resaltar es que, ya que las leyes tienen una conexión directa con ciertos principios a priori, mismos que permiten estructurar una legislación que nos coaccione a actuar de cierta manera, hay de igual forma unos ciertos estatutos que todos los seres humanos conservamos como principio ontológico, y deben de ser tomados en cuenta en la estructura política.

La *libertad* (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo del otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad. -La *igualdad* innata, es decir, la independencia que consiste en no ser obligado por otros sino aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles; por consiguiente la cualidad del hombre de ser su *propio señor* (*sui iurus*); da igual modo, la de ser un hombre *íntegro* (*isuti*), porque no ha

---

106    *Ibíd.*, p. L

cometido injusticia alguna con anterioridad a todo acto jurídico; por último, también la facultad de hacer a otros lo que en sí no les perjudica en lo suyo, si ellos no quieren tomarlo así.<sup>107</sup>

Podemos entonces contemplar dos aspectos que resultarán primordiales en la estructura política y jurídica de un Estado, serán la libertad y la igualdad, dos condiciones que son a priori para los seres humanos y que nos pueden ser otorgadas por ningún estado, ya que son inherentes a todos los seres humanos por igual. Sin embargo, hay algo que debe notarse en el especial caso de la igualdad, y es que si bien se establece que nadie puede ser obligado por otro a hacer aquello que él mismo no pueda obligarle, ello no equivale a una igualdad ante las leyes, solo a cierto tipo de leyes, pues no estipula que en la esfera de lo político todos seamos iguales, entendiéndose dicha esfera como el espacio en el cual nos consumamos como actores políticos. Y es que será muy distinta la concepción jurídica que se entiende por igualdad a aquella que se extiende a lo político, en la primera será un reconocimiento por parte del corpus jurídico de todos los miembros de la comunidad como iguales, de tal forma que nadie se encuentre exento de las leyes, pero ello no significa que políticamente seamos iguales.<sup>108</sup>

Ahora bien continuando con la línea que se ha trazado en el comienzo de este apartado, lo que se busca es saber cómo es que surge el estado civil y cuáles son sus condiciones, ya se ha dicho que debe tener como base los mandatos de la razón, y por lo tanto aquello que surge del contrato que se hace para pasar del estado de naturaleza a la sociedad civil se ve legitimado por la razón. Por ello mismo se encuentra ya desde su concepción justificado el contrato social que da pauta a la instauración de un orden jurídico.

La idea de contrato expresa, pues, la idea de la voluntad unida del pueblo; y, puesto que el soberano ha recibido el poder por acuerdo del pueblo, ha de utilizar la representación de lo que el pueblo hubiera podido querer para comprobar la justicia de un mandato. El contrato parece, pues, legitimar el dominio y, por tanto, el soberano ha de

---

107 Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, España, 2002, p. 238.

108 Este será un tema a tratar en cuanto se llegue a los conceptos de ciudadanía y qué es lo que establece Kant en ese particular caso, mismo que servirá para hacer notar una serie de inconsistencias en el sistema Kantiano.



permanecer fiel a él.<sup>109</sup>

El observar que existe de primera instancia una correlación directa entre aquello que estipula la razón y lo que se estipula en el horizonte de la praxis, pues de lo contrario no se podría encontrar un soporte que diera la pauta necesaria de legalidad al propio contrato social y a la instauración de la sociedad civil, en la cual se ven todos los miembros supeditados al mandato y cumplimiento de la ley. Es importante resaltar de nuevo que la idea del contrato social es solamente un supuesto que la propia razón necesita para justificar el que exista una jurisdicción, ya que si no fuera de este modo no habría forma de coaccionar a los miembros de la comunidad a que obedecieran las leyes, esto no debe interpretarse como una simple artimaña de la razón para justificar algo, sino que debe comprenderse es un paso necesario en la estructura de la misma, tampoco es que se intente describir cómo es que debe *ser* el Estado, sino que únicamente se busca que la misma razón se encuentre dentro de sus términos y no resulte contradictoria. Y es que no solamente se busca que las leyes jurídicas seas de coacción, sino que al mismo tiempo se involucren en el ámbito de la moral, de tal forma que también se conviertan en un deber, pero para ello la razón debe tener bien sedimentadas sus extensiones a la praxis.

Sin embargo, el hecho de que se trate de una <<idea de la razón que tiene, sin embargo su indudable realidad (práctica)>>, le incluye en ese ámbito de lo <<hipotético>> o lo <<ficticio>>, en el que se sitúa quien desea organizar la convivencia desde la perspectiva de la razón práctica. Ciertamente, <<el pacto no es real, sino ideal, porque la coacción es anterior a él>>, pero aunque la coacción sea fácticamente anterior, vivir según la razón supone dar un sentido a los hechos, y si el estado civil permite defender los derechos naturales mejor que el estado pre estatal, es menester regular la dominación desde la idea de la voluntad unida del pueblo. Se trata, pues, de un idea regulativa, y no constitutiva, de la experiencia.<sup>110</sup>

Lo que se busca entonces es garantizar los derechos de cada uno de los integrantes de la sociedad, pero dado que no resulta posible en un estado de naturaleza, pues no habría

---

109 Estudio preliminar en, Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, España, 2002, p.

LVI

110 *Ibíd.*, p. LXII

fuerza alguna que los coaccionara, sin embargo, en el estado de naturaleza no desaparece la sociedad ni las pertenencias de los seres humanos, lo que no hay es una instancia y un corpus que garanticen el orden, y es por ello que resulta más beneficioso e imperioso que exista un aparato jurídico, con el fin de que se pueda mantener el orden y los derechos de todos no se vean violentados.

Desde esta perspectiva se comprende cómo es que queda justificado entonces todo lo anterior y que por ello mismo no puede negarse que exista un orden jurídico ni mucho menos que se intente disolver. Para Kant en el sentido estricto del uso del término aquello que se entenderá por derecho es, como ya se había señalado la capacidad de coaccionar con el fin de que se puedan respetar los derechos de todos los integrantes de una comunidad, dividirá en tres los tipos de derechos que se encargarán de ello, y son los siguientes.

#### División general de los derechos

1) De los derechos, como *preceptos (Lehren)* sistemáticos: *derecho natural*, que sólo se basa en principios *a priori*, y *derecho positivo* (estatutario), que procede de la voluntad de un legislador.

2) De los derechos, como *facultades (Vermögen)* (morales) de obligar a otros, es decir, como un fundamento legal con respecto a los últimos (*titulum*), cuya división suprema es la clasificación en *derecho innato* y *adquirido*; el primero de los cuales es el que corresponde a cada uno por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico; el segundo es aquel para el que se requiere un acto de este tipo.

Lo mío y lo tuyo innato puede también llamarse lo *interno (meum vel tuum internum)*; porque lo externo ha de ser siempre adquirido.<sup>111</sup>

Queda entonces estipulado cuál es la función de la razón en la elaboración de los conceptos de contrato social y del supuesto de un estado de naturaleza, pero además el cómo es que debe regular la estructura de los derechos que deben ser parte del estado civil, que es el fin para el cual es implementado, que no solamente tiene un poder coercitivo, sino que además intentan ser a la vez obligaciones morales, ya que es por ello que se busca en la razón misma su justificación. Hay algo que no debe pasar desapercibido en la teoría del derecho kantiana, que es el hecho de que toda ella ve su máxima expresión en el concepto de propiedad privada, ya que aquello que en primera instancia se intenta salvaguardar por

---

111 Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, España, 2002 p. 237

medio de un sistema tal es el derechos a ella, es por ello que resulta ser esencial aquella distinción entre lo “mío y lo tuyo”, pues es, como se había ya apuntado, justamente lo que no se encuentra asegurado en un estado de naturaleza. Y es que deberemos de puntualizar que en el estado civil lo que se encuentra de base es el derecho público aquel que tiene que ver con la sociabilidad inevitable en la cual nos encontramos, pues como el mismo Kant señalará en alguna de sus obras<sup>112</sup> somos seres que tenemos una tendencia natural a formar sociedades, sin embargo también tenemos un impulso a querer disolverlas. Es por ello que en el derecho que atañe a lo público aquello que se intenta hacer es poder conservar la propiedad privada de cada uno y no ser un mandato específicamente moral, ya que ello concierne en específico al derecho privado. No por ello el derecho publico no contiene pretensiones de universalidad, todo lo contrario lo que se busca es que sea válido para todos los integrantes de la sociedad.

El conjunto de leyes que precisan ser universalmente promulgadas para producir un estado jurídico, es el *derecho público*. -Este es, por tanto, un sistema de leyes para un pueblo, es decir, para un conjunto de hombres, o para un conjunto de pueblos que, encontrándose entre sí en una relación de influencia mutua, necesitan un estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, bajo una *constitución (constitutio)*, para participar de aquello que es de derecho. -Este estado de los individuos en mutua relación es el estado *civil (status civilis)*, y el conjunto de ellos en relación a sus propios miembros es el Estado (*civilitas*), que se denomina *comunidad (res publica latius sic dicta)* en virtud de su forma, por cuanto está unido por el común interés de todos de hallarse en el estado jurídico<sup>113</sup>

La figura que se presenta como necesaria para que pueda darse sentido a la sociedad civil es la del soberano, que si bien en primera instancia es la representación de la voluntad popular, misma que busca que se gobierne en función para todos, ya que su poder deviene de aquel hipotético contrato social en el cual se busca que haya un poder tal que representa los intereses de todos, de tal forma que éste mismo de el sustento de aquello que establezca

---

112 La cual más específicamente es un pequeño ensayo titulado, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, mismo que se encuentra publicado en conjunto a otros ensayos bajo el nombre de, *Filosofía de la historia*.

113 Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, España, 2002, p. 311

el soberano mediante las leyes.

Kant establece que el *soberano* es origen de la ley pública . El soberano es entendido aquí como el conjunto de los miembros de la comunidad en tanto *colegisladores* (y no ya en tanto *con súbditos*, como se les ha denominado al invocarse el *principio de la igualdad jurídica*). Ahora bien, si el poder soberano parece integrar a todos y a cada uno de los miembros de la comunidad, la *ciudadanía* es restringida sin embargo sólo a aquellos que pueden acreditar su independencia (entendida ésta en el sentido de *autonomía* -autonomía que, sin embargo, se expresa en el plano socio- económico como independencia del *propietario*.<sup>114</sup>

Atendiendo a la pauta marcada por la cita anterior se tocará el tema de la ciudadanía, mismo que venía ya enmarcado en el de la propiedad privada como parte constitutiva del derecho público, pues se comprenderá que existe una muy estrecha relación entre lo que el filósofo de Königsberg comprende por ciudadanía y la propiedad privada.

Ya anteriormente se había especificado que si bien las leyes tratan de buscar su sustento en la razón y que se tienen como pilares fundamentales la igualdad y la libertad, mismas que se promulgan a priori de manera universal y por lo tanto sin diferenciar a ningún ser humano, pero sobre todo como constituyentes ontológicos, ello no significaba que en el horizonte de la ciudadanía se cumplieran estos mismos principios, ya que, más que atender a estos la ciudadanía se basa en un estatuto que solamente puede ser alcanzado por cierta libertad, pero en esta ocasión no será la promulgada libertad trascendental sino la económica, de tal forma que se irá constituyendo una desigualdad, pero desde la política.

[...] la ciudadanía no sólo consiste en un conjunto de derechos y deberes jurídicos, sino que también implica la noción de “independencia civil”, es decir, una noción relacionada con lo que podemos denominar las condiciones materiales de existencia o subsistencia de la ciudadanía en general.<sup>115</sup>

Un nuevo concepto se ha introducido, el denominado “independencia civil” con dicho

---

114 P. Beade, Ileana, *Liberalismo y republicanismo en la concepción kantiana de <<ciudadanía>>*, en *Reflexión política* año 9, núm. 17, junio de 2007, p. 66

115 Cubo Ugarte, Óscar, *Pensando la ciudadanía y la globalización a partir de Kant*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, p. 1

concepto comienza a perfilarse la desigualdad política que se ve justificada desde un parámetro que no atañe a la naturaleza o a la conformación ontológica del individuo, es decir, no es que sea constitutiva al individuo mismo, sino que se desprende de las condiciones de posibilidad bajo las cuales se desempeñen las sociedades por separado, ya que entra en un reducto de lo económico, el cual no depende necesariamente y de manera independiente del sujeto, sino que por el contrario, este se encuentra en una maraña de condiciones ajenas a sí mismo que le impiden en muchos casos tener una *independencia civil*. Por lo que no parece estar justificada esta categoría por ninguna condición a priori de la razón, ni siquiera es una exigencia teórica necesaria para justificar, como lo sería en el caso del estado de la naturaleza, por el contrario tiene que ver con una perspectiva muy peculiar de Kant, el cual se encuentra en la construcción de algo que de cierta manera podríamos delimitar desde el mercantilismo y el capitalismo, pues se comienza a dar un *valor* al sujeto ya no desde su composición antropológica-ontológica, sino que se centra únicamente en un aspecto que no puede contener en sí mismo ningún valor, a no ser que se le agregue a una condición que, justamente en su particularidad de condición, delimita y determina al sujeto desde fuera.

Los alcances de dicha independencia civil llegan no solo a lo político, sino también a lo jurídico, los imbrica de una manera complementaria que estructura una desigualdad entre los integrantes de la comunidad, ya que se separa a los miembros entre ciudadanos pasivos y ciudadanos activos, los primero son aquellos a quienes solo les resta obedecer las leyes, que si bien son promulgadas para también salvaguardarlos del resto de los integrantes, no por ello puede ser capaz de participar de las acciones públicas y de las promulgaciones de las mismas leyes, pues en cierto sentido se le comprende como inferior en relación a los ciudadanos de la segunda clase. Para poder pertenecer a éstos será necesario que se cumpla con lo siguiente.

A los ciudadano activos, esto es, a los ciudadanos en el sentido propio de la palabra, les corresponden los siguientes atributos: 1) La <<libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que aquella a la que ha dado su consentimiento. >> 2) la <<igualdad civil, es decir, no reconocer a ningún superior en el pueblo, sólo a aquel que tiene la capacidad moral de obligar jurídicamente del mismo modo que éste

*puede obligarle a él>>, 3) la <<independencia civil, es decir, no deber la propia existencia y conservación al arbitrio de otros en el pueblo, sino a sus propios derechos y capacidades, como miembro de la comunidad, por consiguiente, la personalidad civil que consiste en no poder ser representado por ningún otro en los asuntos jurídicos>>. En resumidas cuentas: “La libertad legal”, la “igualdad civil” y la “independencia civil” son las condiciones necesarias para la verdadera ciudadanía dentro de un estado de derecho erigido según principios jurídicos puros.<sup>116</sup>*

Se muestra a sí mismo como un sistema que se basa en condicionamientos empíricos que no encuentran una justificación racional y mucho menos universal, ya que recordemos que no se puede hacer una ley universal de algo que se suscribe dentro del espectro de lo empírico, de tal manera que no puede ser tomado como necesario ni mucho menos como algo universal.

Este espectro de la teoría Kantiana no parece ser igual de incluyente que su teoría moral en donde todos los seres humanos podemos ser legisladores del reino de los fines, y en donde nuestra libertad, autonomía e igualdad no tiene que ver con lo empírico, sino con la razón misma. Dicha distinción se da porque lo que compete a la primera es el derecho privado, mientras que en el derecho público no se busca llegar a un reino de los fines, sino en un sentido estricto se busca la conservación de los bienes de cada uno, pues ese es el principal motor del cual surge la necesidad de un derecho público.

Podemos finalizar diciendo que así como el concepto de dignidad humana es algo que converge con el contexto histórico lo mismo sucede con todas las teorías y es por ello que podemos ver un enorme sesgo de la época en la cual se encuentra situado Kant al momento de la elaboración de su teoría jurídica, sin que ello haya impedido que se trasnaran sus ideas más allá de su tiempo y aunque en la actualidad se puede tomar como una inconsistencia con la dignidad humana el no poder desempeñarse como ciudadano activo de su sociedad, ya que se le pondría en una posición de inferioridad con respecto de los demás, esto no significa que para la modernidad lo haya sido, pues la participación política se ha contemplado en gran parte de la historia humana como un privilegio del cual no todos pueden gozar.

---

116    *Ibíd.*, p. 3

Es por ello que no puede tomarse todo el corpus del pensamiento de Kant para una elaboración actual de los derechos humanos, pues suspende como agentes de los mismos a muchos sectores de la sociedad que, sin embargo, se encuentran en la misma posición como seres humanos, y en tanto que lo político es algo que solo los seres humanos podemos realizar, no resulta coherente que se les niegue dicho espacio a algunos por no contar con ciertas condiciones empíricas, cuando aquello que intenta dar cuenta de lo humano no son estas condiciones, pues no solo niega en un caso particular a ciertos agentes de una cultura, sino que inclusive podría anular a sociedades enteras que se encontraran bajo el dominio de otra.

La dignidad humana debe abarcar todo aspecto humano, pues de lo contrario no podría denominarse a las actividades del mismo como humanas, pues desecharían de estas a ciertos miembros de una comunidad humana, no mal entendiéndose como comunidad global, pues no se suscribe únicamente a lo político, sino a una comunidad que se basa en la condición de *ser* humano de sus integrantes.

## **2.4 De la dignidad humana como condición universal a la dignidad humana en la esfera de lo político.**

En la culminación del apartado anterior se intento hacer una reflexión sobre los límites que se asoman entre líneas en la teoría kantiana con respecto a los derechos humanos y el por qué algunas de sus concepciones o constructos sobre la dignidad humana no podríamos adecuarlos en nuestras sociedades si es que aquello que se busca es, la inclusión de todos los que componen la comunidad, sin embargo, parece necesario puntualizar el por qué Kant hace el paso de la conceptualización de la dignidad humana desde la moral a lo político de una manera tan distinta, y será precisamente ello lo que se pretende mostrar en esta sección.

En las obras de índole moral del filósofo alemán, cuando se enuncia al ser humano, se hace desde una pretensión de universalidad, es decir, no se dedica a tratar de hablar del hombre concreto, por el contrario, lo que se busca es poder dar cuenta del género humano en su totalidad y no en su especificidad. Ésta será justamente una de las primeras características desde las cuales podemos ir comprendiendo los horizontes de cómo es que formulan sus teorías y por qué la dignidad humana se comprende de formas distintas en sus obras más políticas que aquellas en las cuales se busca lo universal.

En la obra titulada, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant da una definición de la dignidad humana que puede comprenderse como aquellas que se asocia con todo el género humano y que tienen que ver con una condición que resulta irrenunciable y al mismo tiempo nata en los seres humanos. Se hace pues, la designación de la dignidad desde lo moral, acaparando con ello a todo ente que puede decirse pertenece al género humano.

Tomar al ser humano como 'humanidad' en este sentido equivale a tomarlo única y exclusivamente en su dimensión racional-práctica, que potencialmente comparte con otros seres racionales, consistente en la capacidad de ser legislador con respecto a sí mismo, una capacidad que Kant asocia a la idea de 'dignidad' (Würde): "... la idea de la *dignidad* de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a si mismo". En virtud de esta capacidad el ser humano es considerado como 'persona' o como ser dotado de 'personalidad moral': "La *personalidad moral*, por tanto, no es sino la libertad de un ser



racional sometido a leyes morales...de donde se desprende que una persona no está sometido a otras leyes más que las que se da a sí misma.<sup>117</sup>

Por lo tanto, dando seguimiento a la cita anterior, una de las formulaciones más comunes que son enunciadas con respecto del pensamiento kantiano, es aquella que tiene que ver con la moral y que se construye teniendo en cuenta nuestra condición racional, ya que es ésta misma la que nos permite un grado de igualdad entre seres humanos, en tanto que todos contamos con dicha capacidad, pues no debe comprenderse que lo racional tiene que ver con un tipo de inteligencia o de capacidades intelectuales, sino más bien de condicionantes a priori que poseemos en tanto que seres humanos. Pero no solamente se limita a enunciar nuestra igualdad por medio de nuestras capacidades racionales, sino que éstas también fungen como base para toda concepción moral y más allá, inclusive de sí misma, como fundamento de lo legal.

En resumen, el argumento de Kant consiste en demostrar que las exigencias morales son exigencias racionales y que por ello es posible unir el concepto de ley moral con el de agente racional. Entendemos por agente racional aquel que se concibe como autor de sus actos, y a éstos últimos como expresión de principios racionales que guían su conducta. Ser un agente racional consiste en justificar sus principios de acción, en otras palabras, para considerar una acción como racional, habremos de mostrar que tal acción concuerda con aquello que la razón misma exige.<sup>118</sup>

Entendiendo entonces que la moral tiene que ver con la razón<sup>119</sup> y que no puede comprenderse la primera si es que no contamos con la segunda. Llevados de la mano de lo antes dicho se comprende entonces que cuando Kant habla de moralidad siempre tiene en

---

117 Vázquez Lobeiras, María Jesús. *EL SER HUMANO COMO INDIVIDUO Y LA HUMANIDAD COMO 'CONDICIÓN HUMANA' Y COMO 'GÉNERO HUMANO' EN EL PENSAMIENTO DE KANT*, en *ÁGORA* (2011), Vol. 30, no 1, p. 70

118 Granja Castro, Dulce María, *La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana* en "Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos", Suprema Corte de Justicia de la Nación-UAM, México, 2011, p. 357

119 No se ahondará más en el tema, teniendo en cuenta que dicho tópico es analizado de manera más amplia en el primer apartado, por lo que solamente se retomará en la medida que resulte necesario para la estructuración del argumento que se intenta desarrollar en esta sección.

mente la razón como capacidad con la cual todos contamos como humanidad, y que no es de su interés investigar a nivel particular si es que acaso hay algunos que la desarrollen con mayor claridad que otros o por qué las capacidades cognitivas se presentan de distinta forma y medida entre los sujetos, sino que más bien, postula que en tanto que la razón es a priori, entonces todos los seres humanos somos agentes morales.

Como seres racionales no solamente estamos en la predisposición de conformarnos como agentes morales, sino que al mismo tiempo, tenemos por decirlo de una forma, una cierta inclinación a desarrollarnos en sociedad, y como se había puntualizado con anterioridad, una de las justificaciones del Estado es el contrato social, éste al ser de naturaleza humana cuenta o se estructura, por lo tanto, de la misma forma en la que en primera instancia nos daríamos un orden en el estado de naturaleza<sup>120</sup>, es decir, tiene como fundamento la misma estructura que la moral por lo que el mismo contrato es una representación de nuestras naturales capacidades racionales.

La diferencia radicaría en que el contrato social establece una fuerza coercitiva, a la cual podemos denominar como orden jurídico, el cual se encargará de defender y proteger los derechos y mandatos de la voluntad general, pues no solamente le atañe el interés de un solo grupo, por el contrario, su acción se extiende a todos aquellos que conforman la comunidad, ya que son justamente ellos los firmantes del contrato social, en ese sentido, en contraposición con la moral, la cual no tienen en sí misma una fuerza coercitiva en un sentido colectivo, en tanto que no puede sancionar las acciones cometidas por los demás en contra de una persona en particular, el contrato cumple justamente ese papel.

La legitimidad del Estado se basa, pues, en un contrato originario; su tarea es legislar y hacer valer los derechos individuales mediante el poder coactivo otorgado por los ciudadanos, en la medida en que se le reconoce como representante legítimo de la voluntad común establecida en el contrato originario. Antes del establecimiento de la voluntad común, la

---

120 Debe recordarse que en el estado de naturaleza no nos encontramos en un completo caos, según como lo plantea Kant, más bien aquello que nunca se encuentra garantizado en el espacio público son las diferencias entre lo “tuyo” y lo “mío”, por lo que resulta necesaria la instauración de una legislación que pueda garantizar que ello se respete. Pero en tanto que somos agentes morales, no resulta necesario una constitución que nos obligue a actuar de manera racional y libre, de tal forma que la moralidad no se ve inscrita a lo jurídico.

coacción es unilateral y, por ende, ilegítima. Sólo una voluntad común, es decir, colectiva-universal y poderosa puede servir de ley coactiva para todos.<sup>121</sup>

Podemos encontrar, como en la mayoría de las teorías contractualistas una idea particular, aquella en la cual se estipula que uno de los motores del contrato social es que se haga valer la voluntad general, entendiendo por ello, que no se busca la protección de unos ciertos tipos de derechos que beneficien exclusivamente a una cierta sección de la población, por el contrario lo que se intenta es que se vean reflejados los intereses de la mayoría y bajo esta idea rectora, en una primera instancia aquellos derechos que se postulan dentro del contrato social tienen carácter de universales, aunque como ya se había apuntando, en el estado civil, que es aquel que se instaura con el contrato social, una de los principios rectores será la protección de la propiedad privada. Sin embargo, al menos a la luz de aquello que nos señalará la filósofa mexicana Dulce María Granja, el paso de la moral al derecho se encuentra basado en que ambos se construyen a partir de nuestra capacidad racional.

Esta ley universal impone una obligatoriedad que consiste en que la razón se reconoce a sí misma como sometida a su propia ley, la cual incluye la posibilidad de ser limitada por otros. Esta ley universal es un postulado de la razón entendiendo que es una presuposición necesaria en sentido práctico; un presupuesto necesario para hacer posible el seguimiento de las leyes que proceden de la propia razón. Esto significa que la razón es la fuente de la que brota la posibilidad del derecho y la legislación; por ello, aunque la legislación recaiga en acciones externas y pueda ejercer coacción sobre ellas, la autoridad de las leyes emana de la razón y no de su poder de ejercer coacción.<sup>122</sup>

De tal forma que podemos ver claramente cómo es que se pasa de los conceptos morales, recordando cómo es que se constituye el imperativo categórico y lo que éste representa para la razón, como una ley que se da así mismo el ser humano en tanto que es capaz de formularlo y, al mismo tiempo, por supuesto de conocerlo y en esa misma medida de acatar aquello que su propia razón le impone como una ley. Lo mismo pasa entonces desde lo

---

121 Granja Castro, Dulce María, *La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana en "Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos"*, Suprema Corte de Justicia de la Nación-UAM, México, 2011, p 367

122 *Ibidem*, p. 368-369

jurídico, con la diferencia que aquello que se intenta regular, más que en primera instancia el propio actuar, es justamente las acciones que los demás pueden tener en tanto que integrantes de una comunidad, es decir, lo jurídico no tiene como principio inmediato legislar las propias acciones, sino la de los demás, y por ello mismo, resulta necesario que el derecho tenga la fuerza necesaria para sancionar a todo aquel que intente romper con el pacto social, ya que justamente bajo el amparo del contrato social es como resulta posible la instauración de un orden ajeno al propio individuo que tenga la autoridad suficiente de poder coaccionar sus acciones con respecto de todos aquellos que conforman la sociedad en la cual se desempeña.

Ahora bien, el derecho no solamente se encargará de legislar las relaciones humanas que tengan que ver exclusivamente con actividades, en las cuales se requiera de una legislación que garantice que los tratados o contratos que se celebran, ya sea de manera explícita o implícita entre los involucrados<sup>123</sup>, sino también de regular las relaciones humanas a tal nivel que no se vean atropellados derechos que no se puede decir dependan de un ámbito jurídico, tales como los que hoy conocemos bajo la categoría de derechos fundamentales.

Para Kant la seguridad jurídica es el fundamento del Estado; este fundamento es de índole racional, es decir, el Estado es una institución racional necesaria para garantizar, mediante las leyes, derechos humanos inalienables, tales como la vida, la libertad, la integridad corporal, así como la propiedad de las cosas, los contratos, el matrimonio, la familia, etc. Es importante señalar que para este filósofo la vida, el cuerpo y la libertad no son derechos adquiridos gracias a un acto jurídico; se trata más bien de derechos congénitos o nativos (*angeboren*), i.e., son derechos anteriores e independientes a todo posible acto jurídico. Sin duda, tales derechos individuales necesariamente reclaman una autoridad

---

123 Comprendiendo por todo ello que toda actividad humana conlleva hasta cierto punto la celebración de un contrato, por ejemplo, existen casos tales como los de compra-venta en los que se requiere de contratos específicos que permitan que ambas partes estén de acuerdo con el trato y que lo respetaran, pero hay otros muchos en los cuales ni siquiera existe una especie de contrato escrito que enuncie el compromiso que se realiza, tales como aquellos que tienen que ver con relaciones más íntimas entre los ciudadanos, podríamos ejemplificar el caso de la amistad, que si bien el propio Kant lo pone como ejemplo de lo moral, la amistad cuando cobra un espacio político, como sería el famoso caso del préstamo de bien materiales, queda implícito que las dos partes están confiando en el otro, ya sea aquel que presta y confía en la promesa de la remuneración o la devolución de aquello que ha sido prestado, así como del otro que espera en verdad contar con aquello que le ha sido prometido.

política para que ésta los legisle y los haga valer, vigilando que no sean atropellados y cuidando que se respeten y promuevan. Pero eso no significa que dicha autoridad política funde u otorgue tales derechos; significa que la autoridad política es una condición necesaria para el pleno ejercicio de tales derechos.<sup>124</sup>

Se van enunciando aquellos derechos que no tienen un sustento jurídico, sino que más bien podríamos enmarcarlos bajo el auspicio de una cierta condición ontológica que hace sean válidos inclusive sin que haya el respaldo de una autoridad jurídica, pues su validez no depende de un contrato social o de una cierta organización política, estos se encuentran ya justificados desde la propia naturaleza humana.

Las relaciones sociales entonces son comprendidas desde la moral y desde lo jurídico, ya que en primera instancia somos nosotros mismos los que somos capaces de darnos una ley que responde a principios meramente racionales y que perpetran solamente al individuo, pero que además justo esta condición es la que nos abre la posibilidad de celebrar contratos sociales que nos dicten el contenido de las relaciones sociales, ya que la forma se encuentra determinada por aquella condición de seres sociales con la que contamos. Es digamos pues una especie de destino el que nos conformemos en comunidades en las cuales podamos desarrollarnos. Entiéndase entonces que las leyes pasan de un estado de naturaleza en donde es el individuo mismo quien se da una ley moral que lo cohesionan solamente a él a un estado social en el cual nos vemos en la necesidad de tener que conformar un código que permita la convivencia, ello no significa que la moral sea reemplazada por lo jurídico, sino que en tanto que no obliga a los demás, no resulta suficiente cuando se trata de la vida en sociedad.

Esta sociabilidad nos va permitiendo el desarrollar muchos y variados roles como seres humanos, pues nuestra existencia se ve interpelada por los demás, en un sentido tal, que ya no solamente podemos decir que actuamos por un beneficio propio, sino que debe comprenderse que el *estar* en sociedad nos compromete de cierta manera los unos con los otros, y aunque los seres humanos nos encaminemos con mayor facilidad hacia una vida en

---

124 Granja Castro, Dulce María, *La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kantiana en "Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos"*, Suprema Corte de Justicia de la Nación-UAM, México, 2011, p 367-368

solitario que además queremos sea complementada por los placeres, no podemos evitar la sociabilidad.

El ser humano está destinado, por su razón, a estar en sociedad con seres humanos, y a *cultivarse, civilizarse y moralizarse* en ella mediante el arte y las ciencias, por muy grande que sea su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los encantos de la comodidad y la vida placentera, a la que él llama felicidad; sino que más bien [está destinado] a hacerse digno de la humanidad *activamente*, en lucha con los obstáculos que le son inherentes por la rudeza de su naturaleza.<sup>125</sup>

Aparece una nueva forma de enunciación de la dignidad humana, aquella que tiene que ver con la vida justamente en sociedad, y es que si bien no podemos negar una condición digna a ningún ser humano, ya que como se había estipulado esos derechos no obedecen a un marco jurídico. Pero lo que sí se puede hacer es una especie de diferencia en cuanto a las capacidades desarrolladas por los individuos y sus consecuencias tanto en un espectro individual como en el común, primeramente se hace notar en la cita anterior que la gran mayoría de los seres humanos tendemos hacia los placeres y que buscamos en mayor medida la felicidad en relación a la perfección moral, sin embargo, para Kant la felicidad no es el fin que tenemos en tanto seres racionales, este fin será más bien la perfección moral, por lo que no debemos de ocuparnos tanto en procurar la primera como si la segunda.

[...] Kant señala que existen otras dignidades diferentes a aquellas propias de los oficios públicos que, sin embargo, también hacen de sus poseedores miembros de un estado elevado incluso sin ningún servicio especial de su parte. Kant se está refiriendo en este caso a las dignidades de la nobleza. Finalmente, en esta misma observación, Kant afirma que en un Estado no puede existir ser humano que no tenga algún tipo de dignidad ya que toda persona tendrá al menos la dignidad del ciudadano.<sup>126</sup>

---

125 María Jesús Vázquez Lobeiras, *EL SER HUMANO COMO INDIVIDUO Y LA HUMANIDAD COMO 'CONDICIÓN HUMANA' Y COMO 'GÉNERO HUMANO' EN EL PENSAMIENTO DE KANT*, en *ÁGORA* (2011), Vol. 30, no 1, p. 80

126 Aguirre-Pabón, Javier, *DIGNIDAD, DERECHOS HUMANOS Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT* en *Vniversitas*. Bogotá (Colombia) N° 123:45-74, julio-diciembre de 2011. p. 65

Es por ello que en sus disertaciones Kant establece que a nivel social no todos se presentan como iguales y, por lo tanto, no todos gozan de los mismos derechos, al menos en un sentido civil, pues habrá aquellos que ganen un cierto nivel de superioridad con respecto de los demás, en tanto que desempeñan papeles de primordial importancia para la sociedad en su conjunto o que, por lo menos no son vistos como una especie de parásitos que se alimenten del trabajo de los demás, es por esto, que una de las condicionantes para ser un ciudadano de primer nivel es justamente aquella que se refiere a la propiedad privada, pues para Kant, ello indicaría que esa persona es responsable y contribuye por medio de un trabajo que le es remunerado y por medio del cual es capaz de pagarse una propiedad, con el bienestar de la comunidad. Este tipo de dignidad será ganada entonces por el mismo ser humano, es decir, en primera instancia no se le encuentra negada a nadie, en tanto que no se postula en un primer nivel que existan aquellos que se encuentren por su naturaleza mejor dispuestos para obtenerla. Un punto importante que debe ser tomado en cuenta de la cita anterior, y que resulta imprescindible para que no se tergiversen las ideas del filósofo alemán, es que no se puede negar la dignidad moral y en el ámbito político ni siquiera la dignidad de ser ciudadano a cualquiera, ya que en el caso de la primera la dignidad se tiene en tanto que se *es* humano y no por alguna condición especial, y en el segundo caso si se negará la dignidad de la ciudadanía, entonces no se tendría ningún tipo de compromiso político ni jurídico con respecto de esa persona, lo cual estaría negando entonces su condición de participante de la comunidad y del mismo contrato social.

Por ende, si la humanidad misma es una dignidad, todo ser que pertenezca a la humanidad tendrá un rango especial que le da un título a una demanda legítima de respeto de parte de los otros seres humanos, pero también lo somete a un respeto debido hacia todos los demás así como también así mismo.<sup>127</sup>

Pareciera entonces, como conclusión, que si bien tenemos una justificación para aquellos derechos que se postulan como universales teniendo en cuenta nuestra condición ontológica y que no podemos excluirlos de ningún sistema político, pues no se encuentran condicionados por el mismo, también parece justificable el que exista una distinción entre los seres humanos, dependiendo de su dignidad en su sentido político. Se enuncia entonces

---

127    *Ibíd.*, p. 69

una igualdad y una desigualdad al mismo tiempo entre los seres humanos, pero con la diferencia que la igualdad no se genera por las acciones del agente, mientras que en el caso de la desigualdad esta es propiciada por la virtud o carencia de la misma de la persona, del individuo y parece ser importante para Kant que exista una diferencia en la manera en la que concebimos a las personas, políticamente hablando y que se haga una especie de reconocimiento a aquellas que se esmeran por llevar a cabo su condición de seres morales, libres, racionales y capaces de imponerse una ley a sí mismos.

Todo ello puede darnos un sistema de derechos civiles y humanos, justamente haciendo un énfasis en la condición de <<humanos>> y <<civiles>>, pues responden a horizontes muy distintos y no tratando de justificar los segundos como igualmente universales con respecto de los primeros, al menos bajo la sombra de Immanuel Kant ello no parece del todo coherente.



## Conclusiones

Dos fueron los autores que acompañaron la presente tesis, dos de los más representativos en sus correspondientes épocas y, que sin duda, han dejado a lo largo de la historia de la filosofía política y en lo que ello atañe a la concepción de la dignidad humana, un legado que les es innegable. Varias son las diferencias y puntos de encuentro que se observan en sus teorías y que como conclusión de este trabajo intentare señalar, no solo a forma de conclusión, sino como reflexión del trabajo que se debe seguir haciendo con respecto del concepto que se trató a lo largo de toda la exposición.

Ambos autores intentaron, desde sus propios horizontes dar cuenta de algo, que sin duda, tomaron como de vital importancia, no solo como disciplina, sino también en lo que respecta a la vida de todos los seres humanos, ¿Por qué es importante hablar de dignidad humana en dos épocas tan distantes? No debemos olvidar que entre estos dos autores hay cinco siglos de diferencia, aunque claro, ello no indica que en todos esos siglos no hayan existido teóricos al respecto, todo lo contrario, muchos fueron los que siguieron atendiendo el problema, y de igual manera desde muy diversos puntos de vista, ya sea desde la Escolástica, los ilustrados, los modernos y entre ellos muchas fueron las corrientes de pensamiento que podemos encontrar y diferencias substanciales entre las mismas que hicieron de esos cinco siglos un campo prolífero para la reflexión del tema. No debemos dejar de lado todos los cambios políticos y sociales que sucedieron en Europa, América, y otras latitudes. Desde la reforma protestante, hasta la Revolución francesa, pasando por la colonización en América, fueron acontecimientos que cuestionaron constantemente qué se debía entender por dignidad humana, muchas defensas se presentaron con distintos argumentos: Suárez, Calvino, Rousseau, Voltaire, etc. Son algunos de los muchos que ayudaron a la reflexión al respecto y de los cuales se fue nutriendo esos cinco siglos hasta que llegamos a Immanuel Kant. Sin embargo, no se ha dado respuesta a la pregunta inicial, ¿por qué seguir hablando de dignidad humana o, más bien, por qué hablar de ella? La respuesta la daré desde los propios autores utilizando sus categorías.

Para el caso de Tomás de Aquino, lo primero que se intenta investigar es: ¿qué es el ser humano? Con esa pregunta en mente es como se comienza la investigación sobre el tópico, lo que se tiene entonces es la duda primera sobre la naturaleza del ser humano, qué se

puede esperar de él, qué se le puede exigir, cómo es con respecto de sus capacidades y si acaso tiene inclinaciones naturales y cuáles son. Ahora bien, a lo largo de todo el primer capítulo de esta tesis se expuso el problema y las respuestas que ofrece el aquinate respecto de ello, se resume de manera breve cuáles son las categorías más importantes a que se expusiera para comprender el desarrollo del concepto de dignidad humana. Lo primero que debe tenerse en cuenta es nuestro origen, es decir, quién nos creó y cuáles son las características que nos otorgó dicho creador, así pues, se resuelve que somos criaturas de Dios y que fuimos creados a su imagen y semejanza, de tal forma, que ontológicamente tenemos una serie de condiciones que nos otorgan una superioridad con respecto de las demás creaciones, y aunado a ello, una <<dignidad>>. ¿Qué o cuáles son las características que nos permiten hablar de una dignidad? Pues bien, somos seres racionales, con voluntad y libertad. La razón nos ayuda a conocer la ley natural para que nos guiemos en nuestra vida diaria, tanto en la vida interna como en la comunitaria. Poseemos voluntad, porque somos capaces de elegir cuál es el camino que queremos seguir en nuestra existencia, sin embargo, no debemos olvidar que en tanto seres racionales e hijos de Dios, nuestras capacidades racionales tienen una inclinación natural al conocimiento de la antes mencionada ley natural y conforme a ella actuar, de tal manera que nuestra voluntad también cuenta con una inclinación natural al cumplimiento de esta ley. Con respecto a la libertad (o libre albedrío para hablar en términos tomistas) ésta consiste en escoger el camino que mejor nos convenga para el cumplimiento de la ley natural, de tal forma, que nuestra dignidad se expresa en un telos que como hijos de Dios nos es señalado. Cabe hacer una acotación con respecto de esto último que se señaló, la dignidad de la persona humana no se encuentra condicionada al cumplimiento de la ley natural, basta con que nosotros contemos en potencia con las cualidades necesarias (razón, voluntad, libertad) para su cumplimiento para que seamos dignos, así pues, se tiene desde el momento de nuestra creación y no es algo que se nos pueda arrebatar, ya que cada uno es singular en su dignidad, es propio a nuestro *ser* el contar con esa dignidad, la de todos los seres humanos es igual, si bien es cierto que hay una diferencia en los grados de virtud que un hombre puede poseer con respecto de sus actos, ello no convierte a unos más dignos, pero sí respecto a su igualdad, es decir, se refiere a su igualdad proporcional.

Es correcto decir entonces, que la dignidad es un estatuto de igualdad entre los seres humanos, algo que como especie nos coloca en un peldaño más alto, que además en el aspecto ya no de especie, sino como sujeto, equivale a decir que nuestro valor como ente individual es incuestionable, no se podrá cuestionar si es que acaso hay seres humanos que deben valer más que otros, y con ese respecto darles un trato diferenciado. Sin embargo, no debemos confundir estas palabras e interpretarlas desde un horizonte contemporáneo, que nos haga creer que entonces Tomás de Aquino aboga por una igualdad social en donde todos los componentes de la misma tienen el mismo valor y deban establecerse una serie de derechos que garanticen la protección y respeto de todos por el simple hecho de ser humanos. No, el aquinate no está pensando desde una perspectiva liberal moderna, si bien es cierto que la dignidad de cada persona es incuestionable, al menos en un sentido ontológico, para él existirá una diferencia clara dentro de las labores sociales que otorguen legítimamente<sup>128</sup> una diferencia entre los componentes. Se puede ver con mayor claridad lo antes dicho en la separación del trabajo, recuérdese que no tiene el mismo valor el príncipe que un zapatero, si bien reconoce que la labor de ambos es necesaria para el mantenimiento y funcionamiento de la comunidad, ello no significa que su valor sea el mismo, en ese sentido, el príncipe, en tanto que se acerca con mayor claridad a la realización del bien común, que como se expuso es el fin último hacia el cual se debe encaminar cualquier sociedad, es considerado entonces como alguien más virtuoso y que merece un reconocimiento social mayor e inclusive monetario de su labor.

La manera en la cual traslada la teoría metafísica y ontológica hacia lo político Santo Tomás de Aquino, se puede decir, resulta ser muy peculiar, en tanto que, aquella igualdad que se plantea en una primera instancia, desaparece en cuanto nos encontramos en el espacio de la comunidad, parece ser que, al menos para éste filósofo, no puede otorgarse el mismo valor a todos, pues ello impediría el desarrollo y sustento de la sociedad, es por ello que se requiere de una distinción muy clara entre las labores a desarrollarse y la importancia que cada uno de ellos tiene y, como ya se había mencionado, ello será la base del derecho distributivo

---

<sup>128</sup> Con ello debe entenderse que la misma ley natural, es decir, la ley divina permite una especie de escalafón social y de reconocimiento de “valor” a las actividades a realizarse dentro del entramado social y que por ello, habrá los que tengan una mayor virtud y con respecto de ello una mayor ganancia, entendiéndose desde el derecho distributivo de aquello que se produce y logra a nivel social.

¿Por qué se marca una diferencia entre la esencia del ser humano y sus distinciones en la sociedad? Recordemos que la pregunta que antecede a la hecha por la dignidad humana es: ¿qué es el hombre? Pareciera que no es solamente la duda por nuestras capacidades y todo aquello que ya se ha enunciado, sino tiene que ver con un ideal de aquello que es lícito exigírsele al ser humano en cuanto a su desarrollo, es por ello que se hace una distinción tajante en cuanto al valor que tiene el papel que cada individuo desarrolla, pues el Aquinate, a través de su teoría ha <<descubierto>> todo aquello de lo que es capaz el ser humano a realizar, se ha creado un *ideal*, mismo que se encuentra como base de la dignidad humana. Él mismo hace una distinción entre los seres humanos, al menos a nivel social, lo hace en base a ese ideal que acompañará su teoría política, de ahí que su concepción del derecho (tanto el derecho de gentes, como el derecho distributivo), se encuentre todo el tiempo acompañado de escalas de valor, es decir, de virtud. Recuérdese, por ejemplo, que aquel que desempeña la labor del príncipe es quien en un mayor grado ha comprendido de manera más excelsa la ley natural, y es por ello capaz de instaurar una ley del hombre que se corresponda con la primera, pero para que ése príncipe logre esa mejor comprensión, es debido a que ha desarrollado en mayor medida su capacidad intelectual y por ello mismo ha llegado a ese nivel de conocimiento.

Siguiendo en esa misma línea de pensamiento es que logramos empatar de mejor forma el pensamiento kantiano con el tomista. Para el filósofo prusiano, la pregunta por la dignidad humana comienza a formularse ya desde su obra titulada: *Crítica de la razón pura*, en esta obra, Kant se propone descubrir los límites del conocimiento humano, cuáles son las categorías que permiten el pensamiento, cómo es que conoce y qué es aquello de lo cual es lícito hablar y de que no. Ahora bien, en cuanto a la dignidad humana, Kant comienza a esbozarla a través de la teoría moral, ésta se encuentra directamente ligada con la libertad, como se expuso en el primer apartado del segundo capítulo, el filósofo piensa a esta categoría como un trascendental que permite la acción de la voluntad, que rompe con la naturaleza mecanicista en tanto que no sigue una línea de causa y efecto, no porque ella no tenga efectos, sino porque nada le antecede, en ese sentido, no podemos decir que hay una causa de la libertad, es ella misma su causa. La libertad instaura la posibilidad de la ley moral, en tanto que, no hay nada fuera de ella que le indique cómo actuar, la libertad se encuentra en el accionar de la razón, ésta última es quien formula la ley moral, pero para

realizarla necesita de la voluntad y la libertad. Así pues, cuando formula la dignidad humana en la obra: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, lo hace bajo la formulación del fin en sí mismo; el individuo es digno porque es capaz de darse a sí mismo una ley moral y, a la vez, no puede ser tomado como medio para las acciones y fines de los demás, en tanto que es un ser libre y racional. Se ha dado un *ideal* nuevamente, el ser humano es libre y racional<sup>129</sup>, y ello le confiere una dignidad, aunque al mismo tiempo se espera de él un comportamiento que denote todo lo anterior. Es por ello que, al igual que Santo Tomás de Aquino, cuando el prusiano da el paso a la teoría política comienza a hacer una serie de distinciones entre los seres humanos en el nivel social, quiénes son aquellos a los que se les puede otorgar un mayor nivel dentro de la sociedad, es claro cuando se habla de ciudadanía, en una primera instancia ésta se encuentra supeditada a una serie de condicionantes que tienen más que ver con un ámbito económico, para pasar después a un espectro de la virtud, en donde solo aquellos que son, vamos a decirlo, totalmente libres, en tanto que han logrado conocer de mejor forma la ley moral son los que pueden ser considerados plenamente como ciudadanos, en ese sentido, se vuelve una cuestión de Aristocracia<sup>130</sup>, entendida como el gobierno de los mejores, moralmente hablando. Para ser una persona libre dentro del ámbito político primero debes serlo como persona, por ello son

---

<sup>129</sup> Encontraremos una similitud en la manera en que enuncian la dignidad ambos autores, como lo señala la siguiente cita: “En efecto, Tomás ha creído aristotélicamente que, en virtud de su capacidad (<<aptitud>>)de conocer y de amar, y de abrirse así al ámbito entero del ser, cada hombre tendría que ser considerado un <<todo>> metafísico, o sea, una realidad cuya perfección es relacionalmente inconmensurable(no mensurable), y no una <<parte>>, es decir, un simple elemento del <<todo>>. <<Toda naturaleza racional es de alguna manera infinita en acto o en potencia>>(Compendium Theologiae , cap. 103)Traducido en términos menos metafísicos y más estrictamente éticos, esto significa para Tomás que –como más tarde dirá Kant- nadie está autorizado a <<usarse>> a una persona, esto es, a tratarla como si fuese un simple instrumento puesto al servicio de un fin que le es extraño, y al que se podría eventualmente sacrificarlo.” Chalmeta, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*. Ediciones Universidad de Navarra, España, 2002, p. 124.

<sup>130</sup> Es preciso hacer un paréntesis en aquello que se acaba de enunciar, en ningún momento se dice en la teoría kantiana que la Aristocracia sea la mejor forma de gobierno, para él es la República. Utilicé el termino refiriéndome no a la forma, sino al contenido, en cuanto que, si bien todos tienen derechos y son consideramos ciudadanos, hay quienes tienen un nivel mayor de ciudadanía, y esto tiene que ver directamente con una concepción de quiénes son mejores que otros. Por ello se les otorga más libertades y derechos políticos que al resto. Pero insisto, la República es la forma de gobierno que él mismo propone como la mejor.

los hombres, blancos, educados y burgueses los que pueden aspirar a la ciudadanía, cumplen con las condicionantes del ideal ilustrado-moderno.

Cabe hacer una distinción que resulta pertinente con el fin de no caer en confusiones ante lo expuesto, se hizo una comparación entre los dos filósofos, pero debe entenderse que el empate es dado por la búsqueda de un ideal y no por la forma a la cual llegan a la construcción del mismo, es decir, como se hizo notar, el concepto de dignidad humana funciona en sí mismo como ese ideal, sin embargo la búsqueda y las conclusiones son completamente distintas, para Santo Tomás de Aquino esa búsqueda implica a Dios, aunque no podemos decir que Kant es ateo, él hace la búsqueda desde las capacidades humanas sin recurrir necesariamente a algo externo a nosotros, aquello que le importa es cuáles son nuestras capacidades, mientras que, para el primero es necesaria la facultad de la razón, pero ésta sólo es explicada a partir de nuestro origen como criaturas de Dios, para el segundo, esa búsqueda nada tiene que ver con nuestro origen o, al menos, no representa una duda que deba importar en la disertación. En cuanto a las conclusiones, hay una distinción que es primordial para comprender las diferencias, para el Aquinate nuestro fin último es el cumplimiento de la ley divina en donde encontraremos la felicidad, de tal forma que nuestra razón, voluntad y libertad se encaminan hacia ese fin, por el contrario, para Kant, nuestro fin último es el cumplimiento de la ley moral, la felicidad no es algo que se busque, -la naturaleza no nos dotó de razón para conseguir la felicidad-, en palabras del prusiano. Es ésta una primera distinción entre la búsqueda y la conclusión, pero el camino tiene muchas otras diferencias, entre ellas el tipo de derecho que se formula, no debemos dejar de lado el hecho de que Santo Tomás de Aquino no persigue un derecho universal, pues éste ya existe, la ley divina lo expresa por medio de la ley natural, si bien es cierto que la ley de los hombres puede ser particular, ésta debe guiarse por las dos primeras, por lo que no es necesario construirlas sino conocerlas, el derecho tiene una base divina, en realidad quien instauro el derecho es Dios, se nos ha indicado cuál es el fin, nosotros lo que debemos hacer como sociedad es buscar cuál es la mejor forma de llevarlo a cabo, esa será la base de cualquier tipo de derecho en Santo Tomás de Aquino. Por ello se debe comprender que el derecho se divide en dos: derecho distributivo y derecho de gentes. El primero se encarga exclusivamente de distribuir de manera justa los bienes de la comunidad entre sus integrantes, lo justo vendrá dado del papel que se desempeñe y el valor aportado a la

sociedad. Debemos tener en cuenta el contexto social del siciliano, para él es importante el reconocimiento de la comunidad hacia la persona, todas las funciones son necesarias para el desarrollo del todo, es por ello que no existe por ejemplo una ley laboral, en donde se impida la esclavitud, ésta es necesaria para el todo, no puede desaparecer, lo que sí reconoce es que se les debe retribuir su aporte. En cuanto al derecho de gentes, él no está pensando en derechos civiles como lo comprendemos desde la modernidad, por el contrario, lo único que interesa es la forma en la cual se organizara la sociedad para el cumplimiento del bien común, esa es la meta del derecho en el Aquinate, por todo ello es que resulta imposible pensar en la posibilidad de derechos humanos desde la teoría tomista, el único derecho que es humano es aquel que deviene directamente de la ley natural y ésta nunca piensa en el individuo, todo momento su función es social.

En el caso de Kant, el derecho natural es tomado como una hipótesis necesaria de la razón para dar cuenta del contrato social que mantiene unido a la comunidad, recordemos que la base del derecho es la propiedad privada, el cuidado de lo tuyo y lo mío, desde ahí se instaura la necesidad de un derecho civil, reglas que permitan garantizar a cada uno su propiedad. El derecho en ese sentido tiene que ver con una condicionante del sujeto, éste es capaz de darse a sí mismo una propiedad, pero en la ley de la naturaleza no hay el concepto de lo tuyo y lo mío, eso lo permite el derecho civil, creación humana. Ahora bien, la ley es un producto de la razón, es por medio de ella que encontramos los sustentos de la ley moral y del derecho, es el sujeto quien se da así mismo su propia ley, no tiene que buscar fuera de sí mismo, ni tener que buscar un creador para poder conocer esa ley, solo tiene que ir la formulando por medio de la razón y la encontrará, así pues, la base del derecho es el ser humano mismo y su razón. ¿Cómo es que se pasa de la ley moral al derecho civil? La base de la ley moral es el imperativo categórico, formulaciones que nos indican cómo es que debemos respetar la persona de los otros y por qué, recuérdese que todos somos tomados como fines en sí mismos y nunca como medios, esta ley es de carácter universal, emana del individuo, en tanto que es él mismo quien la formula, en el caso del derecho civil, surge a partir de la necesidad del vivir en comunidad aquí su iusnaturalismo y de una fuerza que coaccione a todos a respetar, en una primera instancia la propiedad de los demás, pero también es aquello que permite el cumplimiento de la ley moral, pues se instauran una serie de leyes que garantizan el respeto de la dignidad humana de todos aquellos que son parte

del contrato social, éste contrato tiene como base la dignidad de todos, pues se hace con el propósito de vivir en sociedad y de dar un sustento que permita el respeto de todos los componentes de la misma.

La dignidad humana como concepto ético, como ideal se encuentra directamente ligado tanto a la vida íntima como a la social, al principio de las conclusiones se señaló una diferencia entre lo público y lo privado, para ambos autores estos campos no refieren a lo mismo y se viven de formas distintas, en el caso del Aquinate, en el ámbito privado uno debe buscar su felicidad como cumplimiento de la ley divina, que establece el fin último es la felicidad, en ese sentido, la realización de la dignidad se encuentra ligada con esa búsqueda, todos “merecemos” esa felicidad y es nuestra obligación encontrarla, sin embargo, no es ese nuestro destino como especie, como sociedad, nuestra dignidad la encontramos realizada en ese sentido en cuanto más aportamos a la comunidad en la cual vivimos, por lo tanto, en el ámbito público debemos cumplir con la ley de los hombres, siempre y cuando esta nos encamine a nuestro fin último. Se debe aclarar que en la teoría tomista no existe una división tajante sobre el tópico, es decir, para Tomás de Aquino lo primordial es la comunidad. Lo privado se enumera cuando hace metafísica y ontología, el momento en el cual investiga la naturaleza humana, en el apartado primero del capítulo uno, la realización humana estaba dirigida únicamente sobre el individuo, pero en cuanto se pasa a lo político, el individuo desaparece para convertirse en parte del todo. El derecho se concentra en el ámbito social, jamás en el espectro de lo privado.

En el caso de Kant, cuando se teoriza se parte del individuo, es de él de donde emana la dignidad humana, recordemos que la ley moral no sería posible sin la razón humana, por lo tanto, sin el individuo no es posible enunciar siquiera lo que es moralidad, mucho menos lo que significa dignidad, él la realiza, no solo la crea, sino que la lleva al mundo de lo tangible con su sola existencia. Sin embargo, la ley moral sólo tiene sentido si se vive en comunidad, no tiene sentido si el sujeto la encuentra, pero no le es posible llevarla a cabo porque se encuentra solo, es una ley para la vida en sociedad. Ello no quiere decir que no exista un ámbito privado, como bien moderno está consciente de que no toda la vida se realiza en conjunto, como bien común en sus sentido escolástico, sin embargo hay una especie de empuje que alienta al prusiano para que la vida se lleve a cabo en el ámbito



público, pues de nada sirve que se viva sino se convive, el uso del bien público de la razón, como diría el filósofo, es algo que todos debemos buscar, encaminar nuestras capacidades hacia el mejoramiento de nuestro entorno.

Hasta este punto se han explicado cuáles son las diferencias y similitudes entre ambos filósofos, es momento de señalar qué se encontró a lo largo de la investigación con respecto del concepto de dignidad humana. La hipótesis primera fue, como el mismo título lo formula, tomar a la dignidad humana como concepto, es decir, como un constructo que se construye y no como algo que podamos conocer a través de alguna especie de revelación, es algo que nosotros mismos vamos creando, ni siquiera lo podemos tomar como un concepto que se formula de manera absoluta e incontrovertible, en la exposición lo mostramos a partir de las diferencias entre ambos autores, producto de épocas muy distantes y distintas, la manera en la cual construyen su concepto se hace notoria la diferencia y ello nos señala que, efectivamente, la dignidad humana no es un concepto cerrado a la discusión, si no algo que, teóricamente se puede seguir debatiendo. Que además tiene una injerencia directa en la manera en la cual formulamos el derecho, dependiendo qué se entienda por humano y las capacidades que se le otorguen, así como el origen de esa dignidad es lo que permite la construcción de teorías del derecho, en ese sentido, éste tampoco se presenta como un absoluto, sino que al igual que el otro concepto, también se encuentra limitado por las condicionantes histórico-sociales del autor que lo enuncia. Hasta la actualidad, dependerá mucho de la idea de ser humano que se tenga, de las cosmovisiones propias de cada sociedad, así como de aquel telos que se da a sí misma la comunidad, lo que hace que se comprenda de una forma u otra la dignidad humana y el derecho.

Nos encontramos además, en un momento histórico en el cual muchas de las certezas se han derrumbado, conceptos como: Dios, razón, igualdad, libertad, se cuestionan de manera más tajante y, en algunos casos se descalifican y, por lo tanto, se les ha aniquilado como posibles pilares teóricos. Nos encontramos ante un abismo en el cual, parece que ya no nos es posible seguir hablando de la misma forma, que debemos cambiar no solo el lenguaje y el uso de las palabras con el fin de poder encontrar aquellas que todavía nos sea lícito utilizar, sino que además, parece que debe hacerse una renuncia en la búsqueda de ese

mágico y maravilloso universal que me permita explicar el todo sin atender a las particularidades, pues ello nos ha llevado a atrocidades a lo largo que la historia humana, justamente por mantener el sustento de una idea que consideramos como absoluta y que debe realizarse en cada latitud. El mismo concepto de dignidad humana se nos ha escapado de las manos, ahora que Occidente se ha permitido (a través de muchas luchas por parte de distintos pueblos) abrir sus fronteras teóricas y descubrir el mundo que se encuentra fuera de ellas se da cuenta que no todos piensan de la misma forma ese concepto, que inclusive hay los que ni siquiera lo piensan y aún sí son capaces de hacer formulaciones con respecto del derecho.

Queda como un proyecto posterior preguntarse si acaso debemos seguir buscando la dignidad humana, si es la única forma en la que podemos basarnos si es que se pretende hacer teoría de derechos humanos, o si podemos contar con otros presupuestos, de ser así, cuál o cuáles serían o, de ser negativa la respuesta, cómo es que debemos pensar actualmente la dignidad humana, si debe tomarse aún como un universal, o por el contrario comenzar a pensarlo como un concepto que tiene una historia y un desarrollo muy distinto en cada una de las latitudes de las culturas humanas. Con ello no solo de piensa a los derechos humanos, sino que conlleva a toda la sociedad, la pregunta central sigue siendo: ¿qué es el hombre, el ser humano? Y como consecuencia de ello: ¿qué podemos construir y esperar en el ámbito político? Debemos prepararnos como filósofos ante dos escenarios posibles: que haya múltiples respuestas a la pregunta o que, simplemente no la hay y nos tocará inventarla.

## Bibliografía

Andereggen, Ignacio. *Antropología profunda. El hombre ante Dios según Santo Tomás y el pensamiento moderno*. Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2008.

Aguirre-Pabón, Javier, *DIGNIDAD, DERECHOS HUMANOS Y LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE KANT* en *Vniversitas*. Bogotá (Colombia) N° 123:45-74, julio-diciembre de 2011.

Aquino, Santo Tomás. *Suma de teología*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988

-----*. Del gobierno de los príncipes.* , [En línea], Buenos Aires, Editora Cultural Buenos Aires, 1945. Formato PDF. Disponible en internet: <http://www.statveritas.com.ar/Libros/Libros-INDICE.htm> .

Aramayo, Roberto, *Estudio preliminar en Kant, Immanuel, Crítica del discernimiento*, Mínimo tránsito, Madrid, 2003.

Beuchot, Mauricio. *Ética y derecho en Tomás de Aquino*. UNAM, México, 1997.

C. Corti, Enrique. *Las injusticias en la filosofía medieval*. UNSAM, Buenos Aires, 2013.

Chalmeta, Gabriel. *La justicia política en Tomás de Aquino. Una interpretación del bien común político*. Ediciones Universidad de Navarra, España, 2002.

Copleston, Frederick. *Historia de la filosofía tomo II*. Ariel. Barcelona, 2004.

Cubo Ugarte, Óscar, *Pensando la ciudadanía y la globalización a partir de Kant*. [En línea], Málaga, España, Universidad Nacional de Educación a Distancia. Formato PDF. Disponible en internet: [http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp2009/comunicaciones/1\\_lunes/cubo-oscar-globalizacion-Kant.pdf](http://www.ub.edu/demoment/jornadasfp2009/comunicaciones/1_lunes/cubo-oscar-globalizacion-Kant.pdf).

Glison, Étienne. *El espíritu de la filosofía medieval*. Rialp, Madrid, 1981.

Granja Castro, Dulce María, *La vinculación entre derecho y moral en la filosofía kanteana en “Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos”*, Suprema Corte de Justicia de la Nación-UAM, México, 2011.

Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía política y derechos humanos*. UNAM, México, 2002.

Kant, Immanuel, *Crítica del discernimiento*, Mínimo Tránsito, Madrid. 2003.

-----*Crítica de la razón pura*. Taurus. México. 2002.

-----*Crítica de la razón práctica*, Alianza. Madrid, 2007.

-----*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ariel, Barcelona, 1999.

----- *La metafísica de las costumbres*, Tecnos, España. 2002.

P. Beade, Ileana, *Liberalismo y republicanismo en la concepción kantiana de <<ciudadanía>>*, en *Reflexión política* año 9, num. 17, junio de 2007.

Vázquez Lobeiras, María Jesús. *EL SER HUMANO COMO INDIVIDUO Y LA HUMANIDAD COMO 'CONDICIÓN HUMANA' Y COMO 'GÉNERO HUMANO' EN EL PENSAMIENTO DE KANT*, en *ÁGORA* (2011), Vol. 30, no 1.

Villacañas, José Luis, *Historia de la ética*. Crítica, Barcelona, 1992.