

CAPÍTULO XII

ÉTICA, HUMANISMO Y SOCIEDAD

Javier Aldana¹

Introducción

Un elemento distintivo de la Universidad Santo Tomás es su preocupación por la formación de la persona en la ciencia y la conciencia mediante criterios humanísticos. La formación de la persona es un proceso continuo y ascendente que tiene como propósito último alcanzar el estado de virtud. Si bien la familia cumple una importantísima función nutriendo, alimentando física y espiritualmente a la persona; esta tarea necesita ser completada más allá de ella mediante la educación para la vida social. En ello contribuye la universidad a través de los componentes de investigación, proyección social y docencia. Respecto a la docencia, el Consejo Superior de la Universidad Santo Tomás estableció mediante el acuerdo 28 del 16 de octubre del 2013, que la formación institucional debe estar presente tanto en los programas académicos de pregrado, como en los de posgrado, articulándose en el caso del posgrado mediante un espacio académico

¹ Licenciado en Filosofía, Universidad Santo Tomás de Bogotá. Licenciado en Derecho, Universidad INCCA de Colombia. Magíster en Educación, Universidad Santo Tomás de Bogotá.

de formación denominado “Humanismo, Sociedad y Ética, bajo la responsabilidad directa del respectivo Departamento de Humanidades”². En consecuencia, este escrito pretende abordar una sencilla reflexión sobre la relación entre humanismo, sociedad y ética, teniendo como punto de referencia tres momentos del desarrollo de las ciencias humanas y sociales: una mirada desde el objeto, otra desde el sujeto y otra desde los sistemas sociales. Al interior de cada mirada se tendrá como criterio de análisis aquello que cada sociedad considera como verdadero y aceptado por la gran mayoría; en consecuencia, seguro de seguir al momento de tomar decisiones en relación al modelo de sociedad deseada, se efectúa esta división para facilitar la comprensión de cada momento, advirtiendo que no se trata de tipos puros (objeto, sujeto y sistemas sociales), sino más bien posibilidades de pensar el problema y dejarlo abierto a nuevos paradigmas.

En el párrafo anterior se hizo referencia a las ciencias humanas y sociales dando por descontado su estatuto epistemológico, aunque el debate sigue vigente, como lo advierten estudiosos de la filosofía de la ciencia:

Entrar dentro del campo de la filosofía de las ciencias humanas y sociales equivale a tropezar con la polémica. No hay consenso en las llamadas ciencias del espíritu, culturales, humanas o sociales acerca de la fundamentación de su quehacer. Desde la aparición de las diversas disciplinas que se acogen al sobrenombre del espíritu, humanas o sociales (historia, psicología, sociología, economía, derecho, pedagogía, etc.) se ha desatado la polémica sobre su estatuto de científicidad³.

Con la salvedad ya mencionada, parte de este debate será seguido en lo que tiene que ver con el “concepto de ciencia que se utilizará como medida”⁴ para entender el fenómeno humano y social. Desde esta perspectiva asumiremos modelos de ciencia centrados en el objeto, en el sujeto o en los sistemas sociales, y cada uno de ellos ofrecerá distintas posibilidades de pensar lo humano, lo ético y lo social.

2 Consejo Superior Universidad Santo Tomás, Artículo 2, acuerdo 28. (13 de octubre del 2013), (Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2013), 2.

3 José María Mardones, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales* (Bogotá: Anthropos, 2006), 7.

4 *Ibíd.*

Una mirada desde el objeto

Los primeros filósofos griegos se preguntaron por las cosas y sus elementos constitutivos, siendo diversas las respuestas: aire, fuego, tierra, aire. Posteriormente, otros filósofos centraron el elemento constitutivo de las cosas en el devenir; sin embargo, fueron Platón y Aristóteles quienes ofrecieron una respuesta cosmológica-antropológica distinta. Las cosas existen por alguna finalidad; en consecuencia, la naturaleza “está dotada de intenciones propias [...] Este punto de vista impone [...] al individuo el estudio de la naturaleza, con la intención que comprenda mejor sus intenciones”⁵. De esta forma es la naturaleza (el objeto) quien determina (al sujeto). Así, encontramos una primera aproximación para pensar lo humano desde aquello que Aristóteles consideró filosofía/ciencia:

Se llama filosofía es según la idea que generalmente se tiene de ella, el estudio de las primeras causas y de los principios [...] la ciencia que estudia las causas es la que se puede enseñar mejor, porque los que explican la causa de cada cosa son los que verdaderamente enseñan.⁶

Y más adelante precisa que para adquirir la ciencia de las primeras causas se deben distinguir cuatro causas cuando se cree conocer la primera:

La primera es la esencia, la forma propia de la cosa, por lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es. La segunda es la materia, el sujeto; la tercera el principio del movimiento; la cuarta que corresponde a la precedente, es la causa final de las otras, el bien, porque el bien es el fin de toda producción.⁷

Estas ideas centradas en sustancias buscan comprender el mundo en términos finalistas y afectará el modo de concebir al hombre, sus comportamientos morales y la sociedad deseada. En consecuencia, resultará oportuno tratar de intuir la finalidad pretendida por la naturaleza que se decantará, estableciendo una idea de ley natural. Se trata de una idea de ley natural por oposición a la ley de la naturaleza. Ahora bien, esta ley natural que tanto ha interesado a filósofos, juristas

5 William Adams, *Las raíces filosóficas de la antropología* (Madrid: Trotta, 2003), 135.

6 Aristóteles, *La metafísica* (Madrid: Gredos, 2011), 7.

7 *Ibíd.*

y teólogos distinta de las leyes de la naturaleza de físicos o biólogos. La ley de la naturaleza por ellos estudiada se presenta:

Inexorable e imparcial sobre animales o piedras [...] Por otro lado, la ley natural está cargada de valores y su funcionamiento se refiere a la esfera de lo humano [...] la leyes de la naturaleza son determinativas [...] la ley natural, por su parte, solamente es exhortativa [...] las leyes de la naturaleza dictan nuestras obras, mientras la ley natural nos indica cómo debemos llevarlas a cabo [...].⁸

Pero ¿qué entender por ley natural? Este tema resulta en extremo difícil porque no se trata de una doctrina unitaria, en tanto que ha sido entendida de las más disímiles formas; no obstante, y sin entrar a probar si existe o no, es de bulto reconocer que de forma práctica esta idea “ha modelado el pensamiento de filósofos sociales y morales a lo largo de los siglos”⁹, incluso hasta los albores del siglo XIX cuando ya los estudiosos de las ciencias humanas y sociales deciden no usar más el término; pero, para efectos prácticos, al acercarnos a un modelo centrado en el objeto resulta pertinente. En este contexto, la ley natural se convierte en reflejo de la intención de la naturaleza. En efecto, estas prácticas e ideas han modelado en gran medida la cultura occidental al darle unidad y universalidad en virtud de la racionalidad que implica. El razonamiento que ella encierra es sencillo, pero demoledor. Aquello que es universal, en consecuencia, debe ser natural y, si natural, en consecuencia, es correcto y seguro seguirlo. La racionalidad que exige establece de forma intrínseca que la ley natural “ni se revela ni se decreta [...] el hombre debe descubrirla, a pesar de que sea parte de la intención de la naturaleza o de la de Dios”.¹⁰

Así las cosas, la idea de naturaleza resulta pertinente al momento de hilar la relación entre humanismo, ética y sociedad, por el carácter normativo que el hombre descubre en la naturaleza como mecanismo regulador de la vida social:

La naturaleza se convierte en fuente de las normas morales al acentuar los rasgos comunes que existen entre los pueblos de todo el mundo y de todas la épocas [...] su carácter universal puede surgir tanto en momentos de fe, (en los que se atribuye a la intención divina), como de razón

8 Adams, Op. Cit., 130.

9 *Ibíd.*

10 *Ibíd.*, 133.

(cuando se vincula a la ordenación de la naturaleza) o de ciencia (en los que puede atribuirse a la programación innata de la mente humana).¹¹

Ahora bien, este modelo de ciencia centrado en las cosas, junto con el desarrollo de la idea de ley natural, convierten a la naturaleza en portadora de intencionalidades que el hombre está llamado a explicitar. De este modo pasamos de la admiración por la naturaleza, su orden y perfección a decidir sobre la mejor manera de organizar la sociedad humana y en esta tarea será crucial determinar las posibles relaciones entre la ley de la naturaleza y ley natural.

De esta manera, con el propósito de adelantar este ejercicio, es necesario dejar por sentada la existencia práctica de la ley natural y responder cómo podemos descubrirla. La respuesta se da en tres líneas: “intuitiva, teleológica y consensual”¹². En la línea teleológica encontramos una relación de equivalencia y subordinación de la ley natural con relación a la naturaleza. No se trata de una relación de identidad que se logra mediante la introspección como en Sócrates, ni tampoco una relación de contradicción entre ley de la naturaleza y ley natural. Tal contradicción exige internamente el ejercicio del consenso en el que un grupo humano decide apartarse de seguir la naturaleza y establecer mediante el acuerdo mutuo leyes humanas que no se atienen a los fines naturales, sino al consenso a modo de ejemplo: los romanos respetaron las costumbres de los pueblos conquistados porque sus costumbres jurídicas y morales funcionaban por ser producto de vivencias compartidas y acordadas de forma explícita o no. Esta tercera relación entre leyes de la naturaleza y ley natural aún genera un duro debate en sociedades como la colombiana, respecto a la aprobación de normas permisivas con relación a la habilitación del matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción de menores por parejas del mismo sexo o la práctica de la eutanasia. De este modo en la relación de contradicción; el consenso, resulta principal en tanto que:

Renuncia a la cuestión de los orígenes y defiende, por su parte, que aquellas costumbres que son comunes a todos los pueblos deben considerarse naturales...de este modo desde de la perspectiva consensual las leyes naturales y las físicas, son al menos potencialmente, dos dominios diferentes en las que están implícitas distintas naturalezas una humana y otra física.¹³

11 *Ibíd.*, 134.

12 *Ibíd.*, 135.

13 *Ibíd.*, 135.

Una vez expuestas estas ideas básicas sobre la ley natural, fundamento del derecho natural clásico, examinaremos de forma especial la relación de subordinación. Este ejercicio arrojará luces sobre las exigencias que desde una mirada centrada en el objeto y la teleología resultarán orientadoras del comportamiento ético y ciudadano.

La relación teleológica

Los griegos situaron al hombre, en la naturaleza, en constante proceso de liberación mediante la razón humana. Esta lucha les obligó a pensar la relación existente entre el orden natural y el creado por el hombre o cultural.

Aristóteles, sin referirse directamente a la ley natural, nos da elementos sobre este particular al tratar sobre la naturaleza. En su libro III de la *Política*, capítulo IV, sobre la división de los gobiernos y las constituciones, encuentra que existen muchas constituciones políticas y se pregunta:

Cuál es su naturaleza [...] cuál es el fin asignado por nosotros al estado [...] En el principio de este trabajo hemos dicho [...] que el hombre es por naturaleza sociable [...] los hombres desean invenciblemente la vida social [...] Bien que el interés del señor y el de su esclavo se identifiquen, cuando es verdaderamente la voz de la naturaleza la que le asigna a aquellos el puesto que ambos deben ocupar, el poder del señor tiene, sin embargo, por objeto directo la utilidad del dueño mismo, y por fin accidental la ventaja del esclavo.¹⁴

Pero es en la *Ética a Nicómaco* donde se puede evidenciar la tensión entre la naturaleza y ley natural al distinguir entre justicia natural y legal o mejor justo natural y justo positivo en el Libro V, capítulo IX: “Asimismo si lo juzga sin entenderlo, no hizo agravio a lo justo legítimo o legal, ni el tal juicio es injusto, sino como injusto. Porque lo justo legal es diferente de lo justo principal”¹⁵ y en el capítulo XIII, precisa “parece, pues, que así como hay dos maneras de justicia, una que no es escrita y otra puesta por ley”¹⁶. Aclara Aristóteles que la justicia natural es la que tiene la misma fuerza en todos los sitios y no está sujeta al pensamiento de los pueblos:

14 Aristóteles, *La política* (Barcelona: Gredos, 2008), 72.

15 Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (Barcelona: Orbi, 1984), 152.

16 *Ibíd.*, 251.

Justicia no escrita [...] es la ley natural, la cual consiste en las cosas a que nos obliga la naturaleza, como es a defender la vida, a amar los hijos, a buscar el mantenimiento necesario, y a las demás cosas sin las cuales el estado de nuestra vida no se podría conservar. Y así, para estas tales cosas o es menester ley puesta por escrito. Pero las demás cosas que no traen esta necesidad, para que sean obligatorias, han de estar mandadas por la mayor potestad, que es por el pueblo o por el que tiene las veces y poder del pueblo, que es el rey, o el supremo magistrado.¹⁷

Ahora bien, dando por sentado la existencia de la ley natural elemento central para la convivencia humana resulta adecuado preguntar que otros supuestos implican la relación teleológica respecto a los social y ético.

La sociedad aristotélica establece algunos supuestos que inciden en aquello que debe ser el ser humano. El más importante “se ve de una manera evidente por qué el hombre es un animal sociable, aun en mayor grado que las abejas y cuantos animales viven unidos”¹⁸ y esta sociabilidad no es mecánica y es deseable en la medida que representa un bien: “Vemos que toda ciudad es una especie de asociación y que toda asociación se forma buscando algún beneficio, pues el hombre no hace nada que no mire como un bien”¹⁹ además de ser la ciudad el lugar donde el hombre logra autoabastecerse, en consecuencia, el hombre encuentra en la polis el ideal de vida buena. Esta afirmación encierra varias premisas: i) el estado es un hecho natural, ii) el estado es responsable de la perfección moral de sus ciudadanos, iii) el estado debe alentar un modelo ideal o correcto de vida buena.

El estado es un hecho natural y debe ejercer una especie de tutoría moral sobre los ciudadanos. Así lo expresa Aristóteles en el libro primero de la *Política*, capítulo I, que trata sobre el origen del estado y de la sociedad.

Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a una bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.²⁰

17 *Ibíd.*, 254.

18 Aristóteles, *La política* Op. Cit., 5.

19 *Ibíd.*, 11.

20 *Ibíd.*, 73.

Ahora bien, dando por descontado al estado, la perfección moral de los ciudadanos se relaciona con un ideal de vida buena que debe seguirse y le corresponde a la familia, a la sociedad y al estado contribuir en su construcción.

El ideal colectivo de vida buena implica el deber ciudadano de servir a los fines del estado o, mejor, que el bien del individuo debe sacrificarse en favor del bien de la polis y su ideal de vida buena.

La consecuencia lógica es que si todos los hombres, gracias a la naturaleza, aspiramos a un ideal de vida buena, ese ideal necesita dirección y unidad, respecto del ideal correcto (alentado por el estado) en el que el hombre alcance la felicidad, en tanto que pertenece a la polis que tiene su razón de ser en otorgar felicidad con lo que “las otras formas de organización social —familia, comunidad— tienen en él su finalidad y existen solo para él”.²¹

El estado responsable de la formación moral y de la práctica de la virtud

Por lo anterior, el estado termina convirtiéndose en responsable de la formación moral de los ciudadanos. Pero ¿cómo lograr este cometido?. La respuesta será a través de la familia, la educación y la cultura. La consecuencia necesaria es que la educación se convierte en asunto público, bajo la responsabilidad de la comunidad que velará por la formación de ciudadanos buenos. Y cuando decimos público, incluimos lo privado porque ellos no hicieron esta distinción que hoy tenemos.

Una de las preguntas claves para que el estado logre su cometido es planteada en la *Política* IV “hay que investigar cómo hacer al hombre bueno”²² y la respuesta a esta pregunta se da de dos modos: la primera describiendo la naturaleza como criterio teleológico y la posterior elección que actualiza esa naturaleza en el ejercicio de la virtud.

Para alcanzar el ideal común es necesario que la educación se dirija hacia la educación del carácter porque se centra en la búsqueda de un modelo de hombre “proceso por el que se facilita a la naturaleza humana que adquiera su plenitud, un medio de crecimiento para alcanzar la felicidad”²³. De este modo, después de conocer la naturaleza, la virtud solo se aprende practicándola.

21 Juan José Botero, *Rawls contra Rawls* (Bogotá: Universidad Nacional, 2005), 16.

22 Aristóteles, *La política*, Op. Cit., 86.

23 Aurora Bernal, *La educación del carácter* (Pamplona: Eunsa, 1998), 101.

Finalmente, y a modo de resumen de esta primera parte, resulta lógico afirmar que en un modelo de ciencia centrado en el objeto, encontramos en la naturaleza una finalidad a la que tienden las cosas y el hombre mismo. De esta forma, los comportamientos humanos éticos y sociales no pueden resultar azarosos y caóticos, porque cuentan con una guía que el ser humano está llamado a descubrir y que, además, se convierte en un criterio de corrección denominado ley natural. Así, obra bien quien sigue la teleología que ella ofrece y centra su vida en la práctica de la virtud no solo como un conocimiento teórico, sino como una práctica individual y social. Pero este ejercicio es posible gracias al deseo natural del hombre de vivir en sociedad y a la tutoría del estado como responsable de la formación moral y práctica de la virtud.

Una mirada desde el sujeto

El sujeto moral ser autónomo expresado en términos universales y necesarios

Retomamos el debate abierto en la primera parte en lo que tiene que ver con el estatuto epistemológico de las ciencias humanas y sociales y nos abrimos a otra rama de la tradición del método científico, llamada galileana o la ciencia como explicación causal.

Galileo Galilei (1564-1642), hombre de origen italiano que desde muy temprana edad encontró su vocación por la matemática, es considerado padre la astronomía, física y la ciencia moderna en general. Por su trabajo científico se mantuvo en gran tensión con las autoridades religiosas y científicas de su tiempo, al proponer un nuevo modelo de ciencia.

Para el siglo XVI las categorías aristotélicas de sustancias dejan paso a una interpretación del mundo como “flujo de acontecimientos que suceden según leyes [...] el centro no es ya el mundo, sino el hombre [...] no va a preguntarse ya por el qué y para qué últimos, sino por el cómo, más inmediato y práctico, de los fenómenos”.²⁴

Las características de esta nueva visión de la ciencia tienen que ver con la influencia del lenguaje matemático, la experimentación y el desarrollo del capitalismo, pero sobre todo con la centralidad del sujeto respecto del objeto.

24 Mardones, Op. Cit., 24.

De este momento en adelante la discusión se va a centrar no en la cuestión del ser, sino en la cuestión del conocer, en otras palabras, “la filosofía del ser se ha hecho filosofía del sujeto”.²⁵ Uno de los exponentes de este nuevo giro es René Descartes (1596-1650), quien representa elementos esenciales del racionalismo en occidente. Se considera el pensamiento de este autor como una especie de pórtico de la filosofía moderna. Su punto de partida es la duda metódica, que representa un procedimiento de investigación en búsqueda de la verdad evidente, clara y distinta. En otras palabras:

Al hombre, sujeto de conocimiento, Descartes lo definió como la autoconciencia segura de sí misma en el acto de conocer cualquier cosa. La autoconciencia no es la esencia necesaria, pero es la esencia que se sabe a sí misma necesaria.²⁶

La famosa afirmación cartesiana “pienso, luego soy” empieza definiendo al hombre porque en él es donde se hallarán los fundamentos del mundo, definiendo la razón como el conjunto de principios y axiomas lógicos necesarios y suficientes para dar cuenta de la experiencia y del pensar. La verdad ya no es la determinación del sujeto por parte del objeto, sino que el centro ha virado hacia el sujeto: “toda intuición de naturaleza simple es verdadera, o en otros términos, toda idea clara y distinta es verdadera”.²⁷

Hemos tomado a Galileo y Descartes como imágenes icónicas de un nuevo entendimiento de la ciencia y del hombre. De este punto en adelante se vendrán dos ramas de esta nueva postura, una que recrea al mundo científico desde lo evidente, a través de los sentidos, que tiene como modelo las ciencias naturales y que explica el mundo al margen de valoraciones axiológicas; en contraposición, la otra corriente se centra en entender la realidad en términos hermenéuticos, desde el lenguaje o la complejidad, es decir, buscando la explicación más allá de lo positivo y mecánico.

Ahora bien, el aporte de Galileo y Descartes adquiere una nueva realidad en Emanuel Kant (1724-1804). Él fue mucho más lejos, en tanto que

Queda consumada la posibilidad filosófica de la modernidad: no se trata solo de substituir la antigua centralidad del ente por la del objeto...el objeto solo es objeto para el sujeto que lo aprehende y, como tal, no existe independiente del sujeto... Ya no solo se trata de reducir la

25 Eusebi Colomer, *El pensamiento Alemán de Kant a Heidegger*, (Barcelona: Herder, 1986), 16.

26 *Ibíd.*, 16.

27 René Descartes, *Discurso del Método*, (México: Porrúa, 1998), 9.

verdad del ser a la verdad del sujeto, a la claridad y distinción de la certeza representativa de Descartes; sino que, se trata de la conformidad del objeto con las leyes del pensamiento en Kant.²⁸

Entre Descartes y Kant existe una línea de continuidad, ya que Descartes conquista la certeza a través de la autoconciencia, mientras que Kant establece el puente entre el sujeto y el objeto de conocimiento. No se puede tener la certeza de sí mismo, sino en el acto de conocer al otro: esta es la propuesta de Kant, una nueva metafísica, ya no centrada en el ser que guiándose por la matemática de su tiempo establece dentro de qué límites el hombre puede llegar a conocer la realidad. A esta nueva metafísica él mismo la denominará metafísica trascendental. Los hombres podemos conocer la realidad, pero dentro de unos límites. No podemos conocer al ser infinito, sino únicamente al ser finito que se mueve entre la sensibilidad, el entendimiento y la razón. Kant no desconoce el objeto; en esto concuerda con Aristóteles y Tomás de Aquino, en que la cosa existe de forma independiente del sujeto, solo que el hombre la puede conocer únicamente al modo humano, es decir, a través de las formas *a priori* del espacio y el tiempo. Así es que el hombre construye la realidad mediante formas apriorísticas que son nutridas por la sensibilidad, el entendimiento y la razón.

De este modo, nos encontramos en el siglo XVIII en una nueva sociedad que direcciona al hombre en busca de mayor autonomía. El criticismo kantiano representa una ruptura y continuidad antropológica, porque le posibilita construir al hombre su propio mundo, pero al modo humano. Este modo de pensar exige una nueva ética que Kant desarrolla en toda su obra, pero de forma especial en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Metafísica de las costumbres*.

Considera Kant que así como existen unos principios *a priori* del conocimiento, abordados por él en la *Crítica de la razón pura*, deben existir unos principios *a priori* de la razón práctica que desembocarán en imperativos universales y necesarios, pero de orden moral que él llamará imperativo moral, por el que la razón determina la voluntad del acto.

Este imperativo moral reenvía a una ley moral que no necesita ser dada por medio de la sensibilidad ni del entendimiento, sino que se impone por sí misma a priori y que se halla en relación con la facultad de la conciencia. Así, el elemento fundamental de ley moral viene dado por la conciencia del deber “el deber consiste en la necesidad de realizar una acción por respeto a la ley”.²⁹

28 Mardones, Op. Cit., 17.

29 Colomer, Op. Cit., 210.

Si en la mirada del objeto que tratamos en la primera parte era necesario establecer la relación entre la naturaleza y la ley natural, dada en situación de identidad, subordinación o contradicción, en Kant el término ley natural carece de peso específico porque “la idea de deber jamás podría sacarse de la consideración de la naturaleza. Hablar de un deber ser en la naturaleza carece totalmente de sentido. Allí las cosas son lo que son y nada más [...], el deber con su sola presencia redime al hombre del mundo sensible, lo eleva por encima de sí mismo y lo hace ciudadano del mundo inteligible”³⁰ y establece el deber como algo propio y exclusivo del hombre. Como resultado, es la razón práctica la que determina la conducta humana según proposiciones “que encierran una determinación universal de la voluntad a la que subordinan diversas reglas prácticas”.³¹ Ahora bien, cuando el principio es objetivo y no una máxima personal, Kant llama a este principio objetivo imperativo categórico por ser necesario y universal. Su existencia impone una acción a la voluntad y adquiere el carácter de ley moral que no puede tener otro contenido que “la forma de la ley,” porque la aspiración a la felicidad del hombre radica en la facultad inferior de desear, que resulta siempre interesada, hipotética y *a posteriori*; por el contrario, la ley moral necesita una facultad superior *a priori* que determine la voluntad al margen de todo contenido material. Así, el imperativo categórico se justifica por la existencia de la buena voluntad que implica no solo obrar por el deber; sino por amor al deber: “obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, a la vez, como principio de legislación universal”.³²

Hasta aquí, partiendo de una mirada desde el objeto pasando por Galileo, Descartes y terminando en Kant, encontramos una nueva visión del mundo en lo referente al entendimiento de la ciencia y que traerá en Kant nuevas representaciones de lo humano. Se trata de una moral que tiene su principio de moralidad, no en la naturaleza, sino en el hombre que no cabalga sobre la experiencia ni sobre el fin buscado, sino que desde el formalismo universal y necesario de las ciencias matemáticas y la física arrima al hombre en el aspecto moral hasta un formalismo ético que se determina exclusivamente por la pura forma de la ley y que entre sus características establece la autonomía de la moral, el rigorismo ético y el personalismo ético en los siguientes términos:

30 *Ibíd.*, 210.

31 *Ibíd.*, 211.

32 *Ibíd.*, 215.

Respetando una ley que se impone a sí mismo (el hombre), se hace digno de respeto, conserva su dignidad y honra a la humanidad en su persona. El respeto se dirige siempre a las personas. Obrar por respecto a la ley es, pues exaltar por encima de todo la dignidad de la persona humana”.³³

El sujeto político de la modernidad; un ser social pero no por naturaleza

La política es una dimensión de la existencia humana que lleva a los hombres a decidir sobre cómo organizarse mejor para lograr vivir junto con otros mediante una organización política (el Estado) y regulado por leyes y otros fenómenos. Aristóteles, respecto al fenómeno político, se preguntó “por aquella esencia común que los hace pertenecer al mismo conjunto sistemático, y por el fundamento ontológico de este; tal sería la opción que yo llamaría ‘metafísica’ y las categorías con las cuales se trabajarían serían metafísica”.³⁴ Pero existe otra vía para asumir la política, se denomina vía analítica clásica: “Se propone hacer patentes nuestra concepciones y aclarar el sentido de los conceptos que usamos [...] en las teorías políticas. El objeto de esta interrogación es establecer la posibilidad y la forma que tendría un argumento racional en ese campo”.³⁵ Un estudioso de este otro enfoque fenoménico es Rawls, quien al abordar el tema de la filosofía política privilegia la ética social y económica desde una teoría de la justicia social, que tiene por objeto “las instituciones sociales, y no los comportamiento de los individuos. Y de sus instituciones, la característica que le interesa es precisamente el de ser justas”.³⁶

En este enfoque, a diferencia del aristotélico, la categoría básica no es el bien sino la justicia. O, mejor, ¿los hombres necesitamos una sociedad buena o una sociedad justa? Ahora bien, así como en el apartado anterior, se insinuaron algunas ideas sobre lo que se considera la naturaleza humana en Aristóteles, resulta ajustado presentar estos mismos supuestos dentro del liberalismo. En esta visión los hombres son “agentes libres, iguales e independientes que persiguen la satisfacción de sus propios intereses”.³⁷ Así, el estado es una creación humana y no tiene ninguna guía moral sobre los ciudadanos, porque no hay un solo ideal de vida buena a ser

33 *Ibíd.*, 230.

34 Botero, *Op. Cit.*, 12.

35 *Ibíd.*

36 *Ibíd.*

37 *Ibíd.*, 18.

impuesto, sino que existen muchos ideales de vida buena, y al Estado le corresponde respetar lo que cada persona considera debe seguir, por considerarlo un ideal valioso. Desde luego que no se trata de algo caprichoso, sino de un valor compartido por un grupo al interior de la sociedad. De este modo, el Estado no debe imponer ninguna concepción moral porque, a diferencia de la visión aristotélica, el hombre no es para el Estado, sino que lo importante es “el individuo y su bien sobre el bien del Estado o de cualquier otro grupo social”.³⁸

Así las cosas, si el énfasis es ya no educar a los hombres únicamente para la bondad, porque no se permite un ideal de vida buena que imponer, surge la pregunta ¿qué le corresponde entonces buscar a la sociedad? La respuesta es la justicia. No se trata únicamente de hacer justos a los hombres sin más, sino de crear toda una institucionalidad que “haga compatibles las opciones individuales, condiciones que, sin embargo, debemos determinar de manera colectiva y que, para que sean aceptadas por todos, tienen que ser condiciones justas”.³⁹

A modo de conclusión de esta segunda parte, encontramos una visión del ser humano ya no centrada en la naturaleza y sus finalidades. Ahora, con fundamento en los aportes de las ciencias entre comillas exitosas como la matemática y la física, en el caso kantiano, la moral se encamina hacia la búsqueda de principios universales y necesarios que fundamenten de forma autónoma el obrar humano. El criterio ya no es la naturaleza, sino el deber, que ennoblece al hombre y lo coloca en un lugar superior. En la otra orilla, encontramos que la concepción liberal centrada en el individuo no pretende de forma principal la bondad ni el cumplimiento del deber por el deber, sino propender por individuos respetuosos de la ley e instituciones justas. De tal forma que en esta concepción liberal se aceptan diversos ideales de vida buena. En consecuencia, el estado ya no es tutor de un tipo especial de vida buena y, por el contrario, le está vedado imponer un determinado ideal; tanto en el dominio privado como en el dominio público.

Una mirada desde los sistemas sociales

En el primer apartado nos centramos en el objeto, en el segundo en el sujeto. Pero hoy la realidad se muestra mucho más compleja, ya que vivimos en la era de la globalización, en un mundo en extremo complejo donde los sistemas se imponen a los ciudadanos y a los países. Hoy los sistemas

38 *Ibíd.*

39 *Ibíd.*, 20.

sociales de forma innegable han contribuido a establecer *de facto* otra visión de lo humano, de lo ético y de lo social.

Un referente de esta nueva lectura del mundo se encuentra en el libro *Teoría general de los sistemas sociales*, estudio interdisciplinario de los sistemas en general, que busca asumir los principios aplicables a los sistemas que se presentan dentro del campo de la ingeniería, tratando de responder a una gran variedad de problemas que plantea la complejidad de los sistemas en la Edad Moderna por las relaciones entre hombre-máquina, pero que trasciende lo tecnológico para reorientar “la ciencia en general, en toda la gama de disciplinas, que va desde la física y la biología a las ciencias sociales y del comportamiento y hasta la filosofía”.⁴⁰ Bertalanffy en este texto dedica un capítulo al componente humanístico, denominado “El concepto de los sistemas en las ciencias del hombre”, donde comienza haciendo referencia a la *Crítica de la razón práctica* de Kant en los siguientes términos:

Al reflexionar sobre las palabras de Kant se nos ocurre algo. Entre las cosas que pudo sentir como objetos de referencia -el cielo y la ley moral en el corazón del hombre-, bien pudo incluir algo más: no menciona la vida, tanto como organización milagrosa del organismo vivo y como microcosmo mental que abarca el universo físico.⁴¹

Disculpa a Kant por el incipiente desarrollo de la biología y psicología y considera que después de la revolución industrial, el imperativo moral categórico —que Kant centró en la física, y a quien lo otorga lo califica de “fiscalista”— resulta insuficiente o demasiado sencillo para un mundo tan complejo.

La razón de la actual insuficiencia del imperativo moral reside en el surgimiento de nuevas ciencias, “[...] las de la vida, el comportamiento y sociales. Piden un lugar en la visión moderna del mundo y deben lograr contribuir a una reorientación básica [...] llamémosla revolución orgánsmica [...]. Su modelo es la noción de sistema”.⁴²

El mundo del siglo XIX y XX fue concebido como caos; la imagen del mundo se montó sobre la idea de la casualidad atómica o genética, pero hoy puede leerse, y de hecho se lee, como organización. Este descubrimiento vuelve a producir un nuevo giro en las bases del mundo

40 Ludwig von Bertalanffy, *Teoría general del sistema social* (México: Fondo de cultura económica, 1989), 9.

41 *Ibíd.*, 195.

42 *Ibíd.*, 218.

científico y del referente humano en el pensamiento contemporáneo al posibilitar una crítica a la antigua imagen del hombre y permitir una nueva mirada anudada desde la teoría de los sistemas. A propósito de la psicología a modo de ejemplo con relación al ser humano, hay un giro trascendental:

No es la de un receptor pasivo de estímulos que le llegan del mundo externo, sino que en un sentido muy concreto crea su universo [...] que reemplaza el concepto de robot por el de sistema, subrayando la actividad inmanente en lugar de la reactividad dirigida hacia afuera, y reconoce la especificidad de la cultura humana en comparación con la conducta del animal, que habrá de conducir a una reevaluación a fondo [...] de las actitudes humanas en general.⁴³

De otra parte, el autor pone en evidencia la actual precariedad de la percepción del mundo de la visión kantiana calificada como clásica y absolutista:

De acuerdo con la tesis de Kant, hay las llamadas formas de la intuición, el espacio y el tiempo, y las categorías del intelecto, como la sustancia, la causalidad y otras, que se imponen universalmente a cualquier ser racional [...]; sin embargo, es un hecho bien conocido hace mucho tiempo que no es así [...] el determinismo estricto de la física clásica es sustituido, en la física cuántica por indeterminismo.⁴⁴

Después de esta breve presentación de los sistemas sociales en un mundo dominado ya no por el caos, sino por la sociedad del control y los sistemas, vale la pena conocer algunas ideas sobre la visión de lo humano y lo ético en un representante de este modelo, Niklas Luhmann. Este es un pensador controvertido y sus teorías hasta cierto punto resultan escalofriantes. Niklas Luhmann, como es de esperarse, pertenece a la escuela funcionalista. En un libro publicado en 1998, denominado *Sistemas sociales*, considera que los seres humanos tenemos una imperiosa necesidad de funcionar: siempre estamos solucionando problemas que se resuelven no por ser un sujeto individual, sino por ser un sistema psíquico. De plano rechaza la noción de sujeto y plantea, en su lugar, un universo de significados con sentido; ya no se trata de una conciencia humana como centro de intención. Ahora el significado o sentido está en el centro, porque el significado es el logro evolutivo que da orden a los sistemas sociales y psíquicos. Para Luhmann, la sociedad

43 *Ibíd.*, 204.

44 *Ibíd.*, 239.

Es un sistema autorreferente que evoluciona y que tiene en la comunicación su rasgo más característico. Un sistema que no se encuentra compuesto por hombres [...] sino por comunicaciones y un sistema constituido por diferentes subsistemas como son el derecho, la economía, la política y la religión.⁴⁵

En Luhmann hay dos rasgos que se han convertido en motivo de escándalo, el que trataremos aquí rechaza el concepto antropológico de hombre como componente de la sociedad.

Así el sujeto humano es un sistema; pero que no forma parte de la sociedad, sino que se encuentra en el entorno de los sistemas sociales, y el segundo [...] el concepto de acción que debe ser sustituido por el concepto de comunicación.⁴⁶

Respecto al concepto antropológico de hombre, es necesario efectuar algunas precisiones: rechaza de forma directa el modelo ético humanista que representa los ideales ilustrados, porque considera que en su tiempo fueron valiosos, pero ahora resultan obsoletos y no describen lo que realmente es la sociedad. La investigación por él adelantada busca una descripción adecuada de la sociedad y de su modo de funcionamiento. La consecuencia lógica es que al tratarse de una descripción “no puede dictar normas de comportamiento”⁴⁷ y más bien las normas de comportamiento deben surgir de la descripción del sistema. Esta propuesta se explica porque, según Luhmann, el humanismo clásico posee formas de moralización que quieren ocultar el funcionamiento implacable de la sociedad contemporánea, con ello: “Luhmann rechaza no tanto el valor del humanismo, sino la pretensión de que una perspectiva basada en el humanismo clásico puede ofrecer una explicación de la sociedad actual que no respeta humanismo alguno y carece de ternura antropológica”.⁴⁸

A modo de conclusión de esta tercera y última navegación, el hombre se convierte en un apéndice del sistema: ya no lo dirige. Ahora es el sistema quien dirige al individuo y a la sociedad. En este punto no le queda otra alternativa que adaptarse al sistema o desaparecer. Los sistemas sociales funcionan de manera autónoma, quiérase o no. Es aquí donde se percibe el más frío de los

45 Ignacio Izuzquiza, *La sociedad sin hombres* (Barcelona: Anthropos, 2008), 114.

46 *Ibíd.*

47 *Ibíd.*, 231.

48 *Ibíd.*, 230.

humanismos, que al más valiente produce escalofríos. Se echa de menos la teleología griega o el optimismo kantiano sobre la razonabilidad de la moralidad autónoma y universal, dentro de los límites posibles del conocimiento al modo humano, o pensar la sociedad desde la justicia social y la construcción de su institucionalidad. De forma irónica y contradictoria, nos enfrentamos a vivir en una moral heterónoma, centrada en los sistemas, que deja con muy poco nivel de maniobra a aquellas cosas que escapan a criterios utilitaristas como el arte, la literatura, el respeto por la naturaleza, la persona, la familia y la capacidad humana de abrirse a la trascendencia más allá del racero del consumo y la velocidad frenética de las redes del sentimiento y la emoción.

Ahora bien, aunque lo anunciado y desarrollado tan solo asumía tres miradas y pretendía reflexionar sobre la relación entre humanismo, ética y sociedad, teniendo como punto de referencia tres momentos del desarrollo de las ciencias humanas y sociales: una mirada desde el objeto, el sujeto y los sistemas sociales. Se añadirá una cuarta, porque al pensar lo humano, la sociedad y su moralidad, hay que precisar, en justicia, que existe una alternativa que asume al hombre de forma integral. Esta propuesta fue adelantada por un pensador del siglo XIII: Tomás de Aquino. La novedad de Aquino consistió en entender la realidad no desde los extremos, sino desde el justo medio. En su tiempo, se aventuró a unir dos realidades que parecían incontrastables: de un lado la filosofía aristotélica y de otro lado el cristianismo.

El pensamiento de Tomás de Aquino se corresponde con un modo de pensar lo humano, denominado filosofía del hombre, porque se basa principalmente en los aportes de la filosofía, a diferencia de los adelantos kantianos, que incluyen los aportes de las ciencias físico-matemáticas, y de la teoría de los sistemas sociales, que incluyen en sus investigaciones los nuevos descubrimientos de la biología, las ciencias naturales, sociales y sistemas sociales que pretenden en su conjunto reducir la complejidad de la sociedad moderna en sus diversos órdenes.

Aunque Tomás de Aquino no contó con los avances que han hecho posible la modernidad, sí logró el Doctor Angélico proponer un modo de asumir el problema del conocimiento, desde una postura epistemológica denominada “realismo entendido”, como:

La doctrina de los filósofos que atribuyen una realidad independiente al objeto de las sensaciones del mundo exterior, a diferencia del idealismo, que se las niega [...] Y en un sentido absoluto este realismo es profesado por todos los que aceptan que el mundo exterior tiene un ser independiente del conocimiento actual que tengamos de él”.⁴⁹

49 Gilson Etienne, *Realismo metódico* (Madrid: Rialp. S.A., 1974), 14.

Para Tomás de Aquino —a diferencia de Descartes, Kant y los sistemas sociales sobre todos estos últimos que terminan siendo otra forma de idealismo—, el punto de partida de la filosofía realista es el ser, en tanto que el punto de partida de la filosofía idealista es el conocer. Siguiendo a Gilson “la puerta por la que se entra al edificio del realismo es la aprehensión del ser [...] El ser es un principio primero, y el primero de los principios, porque es el primer objeto que se ofrece al entendimiento”.⁵⁰ Es preciso añadir que el ser es entendido aquí como “el ente informado por el ser o, en otras palabras, el ser concreto”⁵¹. De esta forma comprendemos la existencia del mundo exterior y de la misma manera el mundo exterior “es así un constitutivo del hombre mismo”⁵². En este mismo contexto, “la puerta por donde se entra al edificio del idealismo es la reflexión sobre el conocer. La aprehensión del ser, piensa el idealismo, se nos da, también ella, en una representación. No podemos llegar a captar la cosa en sí”.⁵³ Kant ilustra muy bien este asunto cuando al preguntarse por la posibilidad del conocimiento precisa que el ser humano, mediante el concurso de la sensibilidad, el entendimiento y la razón, queda circunscrito al mundo fenoménico y, de este modo, al perderse la evidencia del mundo exterior que ofrece la intuición sensible, la existencia del mundo exterior “comienza a ser objeto de laboriosa demostración”.⁵⁴

Ahora bien, dejando por descontado el realismo como posición epistemológica, se adelantarán algunas ideas sobre su concepción antropológica para finalmente establecer la relación entre el conocimiento de la realidad y la realización del bien.

El punto de partida respecto a la antropología de Tomás de Aquino consistió en ubicar al hombre en el cosmos como el ser más perfecto de la creación. Incluye en su concepción la filosofía griega, en especial el pensamiento aristotélico, algunas ideas del estoicismo y de la tradición judía pasada al cristianismo, que aporten a la razón la luz de la revelación.

Al momento de clasificar a los seres, y entre ellos al hombre, los diferencia, por el movimiento, en seres transitivos e inmanentes. Son transitivos si el movimiento les es externo o inmanentes si el movimiento permanece en ellos. Así, encuentra que existen tres niveles para los seres animados que se corresponden con tres almas: la sensitiva, la vegetativa y la intelectual. Y es la intelectual la que caracteriza al hombre, otorgándole la facultad de abrirse a la totalidad del ser. Además, es

50 *Ibíd.*, 14.

51 *Ibíd.*

52 *Ibíd.*

53 *Ibíd.*, 18.

54 *Ibíd.*, 19.

el único ser de la creación que logra leerlas desde dentro y, en consecuencia, pasar de lo singular a lo universal.

Ahora bien, afirma Aquino, que aunque la razón es importante, no es lo definitivo en el hombre. No sería nada sin los apetitos, lo que implica la presencia de la voluntad. Define la voluntad como facultad de querer y del obrar. El hombre no es solo razón ni solo voluntad; sin embargo, descubre que quien define en últimas, en el acto humano, es la voluntad, por lo que es necesario educarla para que pueda servirse correctamente de la razón. De esta forma, el ser humano, que de por sí maneja disposiciones, necesita direccionarlas de forma positiva, es decir, convertir las disposiciones en virtudes. Siendo consecuente con este razonamiento, al igual que Aristóteles, propone una ética de la virtud del justo medio, que busca la felicidad del ser humano, pero por su visión cristiana, el fin último no se encuentra de forma exclusiva en un determinado canon de perfección humana, sino que integrando fe y razón, considera la felicidad última del hombre en la visión beatífica, es decir, Dios. Entre tanto, el hombre necesita formar su voluntad mediante la práctica de hábitos que le lleven de forma paulatina hasta lograr el estado de virtud. Y para lograr este cometido, el hombre debe educar la voluntad mediante la práctica de la virtud y, en especial, las virtudes que él llama “quicio”, a saber, la prudencia, la fortaleza, la justicia, la templanza y, de otra parte, las virtudes teologales: esperanza, fe y caridad.

Acometer esta tarea le corresponde de forma conjunta a la familia, así como a la familia civil, mediante la educación, que considera un proceso ascendente y continuo para que el hombre llegue a alcanzar el estado perfecto de hombre en cuanto hombre, que es el estado de virtud entendida: “como dice Santo Tomás, *ultimum potentiae*, lo máximo a que puede aspirar el hombre, o sea, la realización de las posibilidades humanas en el aspecto natural y sobre natural [...]. El hombre virtuoso es tal que realiza el bien obedeciendo a sus inclinaciones más íntimas”.⁵⁵

Entre las virtudes morales hay una que permite conectar el conocimiento de la realidad y la realización del bien, porque la realización del bien presupone el conocimiento de la realidad. Esta virtud es la prudencia, que se convierte en la principal de todas las virtudes: “Solo aquel que sabe cómo son y se dan las cosas puede considerarse capacitado para obrar bien [...] la realización del bien presupone la conformidad de nuestra acción a la situación real”.⁵⁶ En consecuencia, lo primero que se pide al que obra es que sepa. Estas sencillas ideas dejan entrever que estamos ante una ética de carácter finalista, que da gran importancia al acto prudencial y que supera con creces el pensamiento griego y el idealismo de la modernidad extendido hasta los sistemas sociales.

55 Josef Pieper, *Las virtudes fundamentales* (Madrid: Rialp. S.A., 1976), 15.

56 *Ibíd.*, 42.

Definitivamente el realismo aristotélico tomista, al dar primacía a la realidad sobre el pensar, ofrece al hombre, en su actuar moral, la seguridad de obrar bien, porque solamente obra bien en la vida personal y social quien tiene la capacidad de saber escuchar.

Referencias

- Adams, William. *Las raíces filosóficas de la antropología*. Madrid: Trotta, 2003.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Barcelona: Orbi, 1984.
- Aristóteles. *La política*. Barcelona: Gredos, 2008.
- Aristóteles. *La metafísica*. Madrid: Gredos, 2011.
- Bernal, Aurora. *La educación del carácter*. Pamplona: Eunsa, 1998.
- Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general del sistema social*. México: Fondo de cultura económica, 1989.
- Botero, Juan José. *Rawls contra Rawls*. Bogotá: Universidad Nacional, 2005.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona: Herder, 1986.
- Consejo Superior Universidad Santo Tomás. Acuerdo 28. (13 de octubre de 2013). Bogotá, Universidad Santo Tomás, USTA, 2013.
- Descartes, René. *Discurso del método*. México: Porrúa, 1998.
- Etienne, Gilson. *Realismo metódico*. Madrid: Rialp. S.A., 1974.
- Izuzquiza, Ignacio. *La sociedad sin hombres*. Barcelona: Anthropos, 2008.
- Mardones, José María. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales*. Bogotá: Anthropos, 2006.
- Pieper, Josef. *Las virtudes fundamentales*. Madrid: Rialp. S.A., 1976.

Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo
Tomás. Se usó papel propalcote de 300 gramos para
la carátula y papel offset beige de 75 gramos para
páginas internas. Tipografía: Adobe Garamond Pro.
Impreso por

2016

Las situaciones del mundo contemporáneo han llevado a plantear la necesidad de responder de forma eficaz a los diferentes retos sociales, intelectuales, profesionales y personales que propone la realidad. En ese sentido, las cátedras humanísticas fomentan un proceso de formación de reflexión crítica, análisis de la realidad y acercamiento a las situaciones sociales que marcan los horizontes de pensamiento y acción. Este libro pretende expresar cómo se busca desarrollar este proceso desde las diferentes cátedras: cada capítulo manifiesta los mecanismos concretos y las ideas que subyacen al interior de estos espacios que fortalecen las humanidades en el ámbito universitario, profesional y social.