

FILÓSOFOS Y FILOSOFÍAS

Fecha de entrega: 13 de marzo de 2011
Fecha de aprobación: 10 de abril de 2011

HOMBRE, ΝΟΥΣ Ε ΙUSNATURALISMO*

HUMAN BEING, ΝΟΥΣ AND NATURAL LAW

*Jacob Buganza***

Resumen

En este trabajo, el autor tiene la intención de defender la genuinidad del νοῦς y, por tanto, del λόγος, como fundamento de la ley moral natural. Esta genuinidad puede encontrarse en la infinitud como horizonte hermenéutico que le brinda al hombre la noción de ente en universal. Algunas corrientes contemporáneas de corte científicista niegan que el hombre tenga dicho elemento infinito y, por tanto, una facultad así considerada. Por esto, el autor discute una de ellas, a saber, con la sociobiología, a la que contrasta con la visión iusnaturalista de la ley moral.

Palabras clave

Antropología filosófica, ética, νοῦς y iusnaturalismo.

Abstract

The writer of this work intends to support both νοῦς and λόγος's genuinity, as a foundation of Natural moral Law. This genuinity may be found in infinity as a hermeneutical horizon that provides man a concept of being in universal. Some current trends of the scientific view point deny man hold this infinite element, and therefore, that kind of faculty. For that reason, the writer discusses one of them with sociobiology, which he contrasts with the Natural Law view point of moral law.

Keywords

Philosophical anthropology, ethics, νοῦς and natural law.

* Artículo de Investigación, especial para este número de *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*.

** Instituto de Filosofía. Universidad Veracruzana. jbuganza@uv.mx

Introducción

Este trabajo se propone los siguientes objetivos. En primer término, expondremos el concepto de mundo (*Welt*) a partir de la hermenéutica, que se alimenta de la fenomenología y el existencialismo, para destacar su marco último, su horizonte último (o primero) de comprensión, que es el ser, el cual tiene por característica la infinitud, debido a que contiene todo otro horizonte. Este concepto ha de servir para destacar que el hombre no está atado por completo a su entorno, esto es, al instinto, como le llama Coreth; por el contrario, está abierto a la infinitud del ser captado por el *νοῦς* o *intellectus*, lo cual le permite desenvolverse multidimensionalmente. En segundo término, se busca demostrar que esta multidimensionalidad referida escapa a las pretensiones de la ciencia experimental, la cual, a través de algunas vertientes científicas, pretende poder apresar la actividad humana recurriendo a metodologías cuantitativas. Empero, debido a que el hombre posee *νοῦς*, es que resulta imposible apresarlo de tal manera. Igualmente, el comportamiento moral, en vez de regirse por lo que indagan las ciencias experimentales (de gran ayuda, sin duda), lo hace por el *νοῦς* que se desenvuelve en *λόγος*. En tercer lugar, se expondrá cómo es que el *λόγος* es para el iusnaturalismo clásico el fundamento (fuente) de la normatividad moral del hombre. Pero el *λόγος* es el *νοῦς* en cuanto se mueve, y el *νοῦς* es algo espiritual (de ahí también que sea posible captar bienes espirituales); por tanto, el *λόγος* es el movimiento espiritual del *νοῦς*.

En consecuencia, la normatividad moral escapa a las ciencias experimentales, pues se trata de un desenvolvimiento espiritual. Algunas corrientes científicas actuales, como la sociobiología, no comparten estas conclusiones; por el contrario, apuestan por la biologización de la ética, lo cual brindaría su normatividad exclusivamente a través del cerebro, que es el

órgano más sobresaliente que ha producido la evolución. Pero si la normatividad se reduce al órgano, no serían más que normas brindadas por la selección natural. Pero esto mismo marca la contradicción desde la razón, pues no es posible explicar que el hombre posea el elemento infinito del ser y pueda ser, como dice Aristóteles, todas las cosas. Por ello, la normatividad moral se encuentra fundada en un elemento ultrabiológico que es el *νοῦς*, el cual, al captar al ente como su fuente, es posible deducir que la razón práctica aprehenda al bien, el cual se convierte con el ente. El principio de la *sindéresis*, que se basa en la noción de ente en universal, es un principio firmísimo que guía la normatividad moral y que proviene del *νοῦς* en cuanto se mueve, es decir, que proviene del *λόγος*. De ahí también puede explicarse por qué el hombre a veces yerra al deducir las normas morales, pues el *λόγος*, aún con todo, es falible.

Hombre, mundo e infinitud

Lo primero que puede asentarse desde la antropología filosófica es que el hombre está abierto al ser. Pero si el ser es infinito, luego el hombre está abierto a la infinitud. En efecto, el ser es el horizonte de los horizontes, y a aquél está abierto el hombre. El ser es el horizonte hermenéutico donde todos los demás horizontes se hallan situados. Aunque sea a tientas, el hombre está abierto al ser; aunque no pueda apresarlo con toda su infinitud, está abierto a él. Y no puede apresarlo por la enorme distancia que hay entre la finitud humana y la infinitud de la idea de ente en universal. Sin embargo, y a pesar de esta distancia que parecería insalvable, lo cierto es que el ser es condición de posibilidad del hombre, y esto último se aprecia especialmente en que el ser es condición de posibilidad de su conocimiento y su querer. Por eso es que Coreth asegura que el hombre “Se entiende siempre en el ser y desde el ser. Su autorrealización es posibilitada y dirigida por una concepción

originaria, aunque atemática, del ser que, sin embargo, debe ser sistematizada y expresada lingüísticamente como una reflexión trascendental” (1991, p. 43).

Ahora bien, la filosofía hermenéutica, que en alguna medida depende del existencialismo, concretamente de la filosofía de Heidegger, asegura que, a diferencia del punto inicial que la filosofía racionalista moderna toma con Descartes en la subjetividad, el punto inicial de la antropología filosófica se da en la constatación de que el hombre se encuentra en el mundo (*Welt*). El hombre se comprende a través de su mundo; en otras palabras, la autocomprensión del hombre es inteligencia del ser (comprensión), pues el mundo se encuentra enmarcado precisamente en el ser. Dialécticamente el hombre ensancha su mundo, lo abre, por así decir, y puede hacerlo infinitamente, lo cual tematiza la cualidad distintiva del ser que es, como ya se dijo, la infinitud. Así pues, el hombre no se halla de inicio encerrado en su subjetividad, sino abierto a la infinitud del ser. En lugar de la autoconciencia inmanente y cerrada que arranca desde Descartes, la filosofía hermenéutica arranca desde la autocomprensión y la comprensión del mundo. El hombre se encuentra situado en un mundo, y dialécticamente se comprende a sí mismo y lo que le rodea (el mundo). Por ello es que el propio Coreth asegura que “Nos hallamos de antemano en medio de una realidad, en medio de las cosas y de los hombres con los que tratamos, que influyen en nosotros y con los que estamos en múltiples relaciones” (1991: 83). Esto último por supuesto es parte del mundo del hombre.

El concepto de mundo, desde el punto de vista fenomenológico, hunde sus raíces ya en Hegel, para quien al final del movimiento dialéctico se diluyen el sujeto y el objeto, tan fuertemente distinguidos en la filosofía moderna; igualmente, el concepto de mundo tiene sus ecos en la fenomenología de

Husserl y, como se adelantó, en la filosofía de Heidegger, para quien el hombre es un ser en el mundo (*in der Welt sein*). Esta vertiente ha continuado su cultivo en filosofías distintas como las de Sartre, Merleau-Ponty, Bultmann, Gadamer, entre otros. En síntesis, se afirma que el mundo es la totalidad del espacio vital y del horizonte intelectual. Como asegura el propio Coreth, gran conocedor de Hegel y Heidegger, el mundo “Preexiste a cualquier experiencia particular, incluso a cualquier investigación científica concreta, como un horizonte general previo y condicionante”. El mundo es, pues, el horizonte de cada hombre; es el horizonte de su experiencia, de su vivencia en general, aunque esta última se enmarque, en último análisis, en el ser. Mas el mundo como horizonte es tanto experiencia, como lenguaje, historicidad y valorización del mundo. Este mundo no solamente viene dado, sino que es el hombre quien se lo apropia. Por supuesto que este concepto debe esperar a una reflexión filosófica para apreciarlo, pues de lo contrario permanece de forma atemática. Es la reflexión filosófica la que destaca precisamente la estructura del mundo configurada por la experiencia, el lenguaje, la historicidad y la valorización de aquél.

La filosofía hermenéutica reciente ha acentuado la genuinidad de la antropología filosófica y la falta de provecho que puede tener el hecho de reducir al hombre a una de sus dimensiones. Para señalar esto, algunos filósofos han indicado una diferencia estructural que se da entre el hombre y los demás animales. Es la diferencia estructural que proviene de la fenomenología y del existencialismo contenida en el concepto de *Welt*. Empero, y de acuerdo con Coreth, a quien puede considerársele representante de la filosofía hermenéutica, es a partir de las antropologías de Max Scheler y Arnold Gehlen con quienes se pondera, de manera más patente, que la conducta universal del

hombre se caracteriza por el concepto de “apertura al mundo” (*Weltoffenheit*), en contraste con la “vinculación al entorno” (*Umweltgebundenheit*) de los otros animales. En efecto, mientras que el comportamiento animal está irremediamente vinculado al entorno, la conducta humana está, en cierta medida, “libre” del entorno; de igual manera, mientras el animal tiene un entorno limitado, el hombre tiene, en cambio, un mundo abierto; el hombre es un ente abierto al mundo, pues éste fenomenológicamente implica la apertura infinita del ser, su marco último. Para citar los términos de Coreth (1991: 99):

El comportamiento animal está fijado a un entorno preciso, delimitado y cerrado que no puede superar. En tal sentido se puede hablar de un comportamiento “ligado al entorno”. Mundo (*Welt*) significa, por el contrario, un horizonte vasto que rompe por definición cualquier limitación precisa y elimina toda fijación, siendo por lo mismo más amplio que el espacio vital inmediato [...] Toda su conducta [la del ser humano] está fundamentalmente abierta más allá de un determinado entorno.

Por su parte, Gadamer (2001: 532) lo escribe de este modo:

Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno* [...] Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo [...] La elevación o el estar elevado por encima de más coerciones del mundo es algo que se da siempre allí donde hay lenguaje y allí donde

hay hombres; esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas.

Gehlen (1993: 35) aplica algunas ideas precedentes de la siguiente manera:

El hombre es capaz de aprender las más complicadas combinaciones de movimientos en una diversidad verdaderamente *infinita*, cosa que nos muestran los artistas, los deportistas, los automovilistas y, en general, la práctica profesional. Las decenas de miles de profesiones, trabajos y oficios en que se ocupa la humanidad requieren cada cual manipulaciones distintas y especiales, todas aprendidas, y esto es posible solamente porque no existe la estrecha precisión innata de los movimientos instintivos.

El hombre se halla abierto al mundo (Scheler, 2003: 62), pues el mundo mismo es apertura. Pero el mundo se enmarca en la infinitud del ser, por lo cual el hombre se encuentra abierto a la infinitud. Y esto último no es condición animal, sino sólo humana. A pesar de los múltiples esfuerzos por reducir al hombre a un solo animal más, es decir, por hacer de las diferencias entre el hombre y los otros animales algo solo de grado, la tensión hacia la infinitud que se encuentra en el hombre no tiene paragón con los otros animales. Esto último es lo que lleva a pensar que el hombre es cualitativamente distinto a los otros animales, y aquello que lo cualifica de tal suerte es lo que la tradición llama, con propiedad, *inteligencia*, *intellectus* o, como se dice entre los griegos, *voûç*, pues es ella la que permite tener *Welt*.

La experiencia no significa únicamente percepción sensible, sino que en el caso

humano significa penetración espiritual con la inteligencia o νοῦς. Por eso, nos parece, Gadamer insiste tanto, como se desprende de la cita hecha anteriormente, en la elevación del hombre frente a lo que le rodea, elevación que tiene tintes de libertad, pues ésta se da donde hay lenguaje (λόγος). El hombre no está coaccionado irremediamente por lo que le circunda, sino que, por el contrario, es capaz de elevarse o liberarse de ello; es capaz de ensanchar y cambiar su mundo en múltiples direcciones. El hombre es capaz de modificar su mundo y, con él, a sí mismo, pues el mundo es mundo de un hombre.

Lo que permite al hombre no estar completamente a merced del entorno es, precisamente, el λόγος ο, de manera más exacta, el νοῦς. En efecto, la propia multivocidad de λόγος pone de manifiesto la multiplicidad de posibilidades que encierra lo humano. Es una multidimensionalidad que no permite apresarlos y, en cierta manera, disecarlo y estudiarlo. Esta multidimensionalidad referida se pone de manifiesto especialmente en el caso de la libertad, cualidad admitida por muchos filósofos como humana, y que permite hablar del hombre como un ente incompleto y, por tanto, abierto a aquello que de alguna manera lo colme.

Ahora bien, es cierto que el hombre comparte con los animales algunos órganos sensoriales, tesis que se aprecia al menos ya desde la filosofía antigua. A través de ellos, el animal adquiere sensaciones; es un hecho que constata la experiencia que los animales superiores se rigen a través del conocimiento que adquieren con sus órganos sensoriales. Además, algunos animales tienen memoria, a la que con propiedad puede llamarse memoria sensible. Es precisamente la memoria la que permite hablar de una cierta “conciencia”, una “conciencia sensible” en el bruto. No se trata de una conciencia elevada como la humana, pues a pesar de que el bruto percibe,

no es consciente de su percepción. Ahora bien, el bruto está ligado y, en cierta manera, encerrado en su entorno. Dice Coreth que está ligado al entorno debido a que está ligado al *instinto*. En efecto,

Sólo percibe los contenidos que le brindan una satisfacción instintiva; lo demás no existe para el animal [...] El *instinto* [es] un comportamiento hereditario, innato en cada individuo y fijado de un modo específico, que está al servicio de la conservación de la especie y de la vida del individuo (Coreth, 1991: 102).

Por su lado, el hombre no está encerrado en el entorno debido a que no está completamente a merced del instinto. Si el hombre estuviera irremediamente constreñido por el instinto, entonces el hombre estaría encerrado en sí mismo. Por el contrario, el hombre está abierto a múltiples posibilidades; el hombre tiene abierto el abanico del ser, por lo que puede escapar de los marcos del instinto y, por tanto, del entorno. Esto último redundaría en que el hombre tiene mundo, pues mundo es, como ya se dijo, apertura infinita.

Nos parece que lo anterior es la razón por la que Gehlen considera que el hombre es capaz de una *infinitud* de movimientos. El hombre está abierto al mundo; por ello, el comportamiento humano no puede estar sino igualmente abierto. De acuerdo con el propio Coreth, la conducta humana puede calificarse como *capacidad de distancia*. En efecto, el hombre puede distanciarse de las cosas porque no está ligado al instinto de manera irremediable; el hombre, al distanciarse de su entorno, es capaz de construir sus propios objetivos, de ponderar los valores, de decidir qué hacer; se trata, en síntesis, de la capacidad que tiene de dirigir su propia vida. El distanciamiento de lo inmediato es, pues, lo característico del hombre. A diferencia del

animal, el hombre no vive en lo inmediato, sino que es capaz de mediación; la conducta humana resulta ser *mediatez mediata*. El hombre, al tomar distancia de lo inmediato, es capaz de vislumbrar la realidad desde otra perspectiva y ejercer su libertad radical, es decir, la capacidad para autorrealizarse. Por ello es que Scheler considera que el hombre, como el Fausto, es *bestia cupidissima rerum novarum*. El hombre, al mediar lo inmediato, es capaz de comportarse de manera distinta a como le dicta el instinto; el hombre es capaz de realizar la libertad radical que posee y que se manifiesta, al menos, como *voluntas ut libera*.

Una antropología filosófica con una marca como la descrita en líneas muy generales anteriormente permite no caer en la absolutización de algunas conclusiones provenientes de la ciencia y que no son ya científicas, sino reduccionistas. En efecto, el reduccionismo no es ciencia, a menos que se considere como un reduccionismo metodológico, o sea, en orden a estudiar de manera muy puntual una parcela específica de la realidad. Pero la realidad es compleja en su constitución y las ciencias particulares no pueden, en principio, brindar conclusiones que abarquen toda la esfera del ser. Lo mismo aplica en el caso del hombre. La complejidad del hombre tal vez sea la mayor. Por ello, hay que tener en cuenta filosóficamente que el hombre no puede ser abrazado por las conclusiones que brindan las ciencias particulares. Incluso la filosofía es incapaz de brindar la esencia humana definitiva, como si se tratara de un εἶδος platónico. El λόγος, o más propiamente el νοῦς, como se dijo, ejemplifica muy bien esta condición del hombre: es un ente impredecible debido a su multidimensionalidad. Es incapaz de encerrarse o apresarse en una definición. Esta idea directriz rige a una antropología filosófica que evita los reduccionismos, aunque no desecha el conocimiento, al menos parcial, de la esencia humana. La antropología filosófica algo

tiene que decir sobre la esencia del hombre, aunque no la agote; ese algo es ya una cierta ganancia. Por ejemplo, constituye parte de su esencialidad la *mediatez mediata* del comportamiento humano.

El problema de los reduccionismos se aprecia con mucha claridad en el problema moral. En efecto, parece que no es posible derivar de los estudios científicos las pautas que deben regir la vida moral del hombre, pues se enfocan sólo a su descripción en principio. Empero, es cierto que los conocimientos que brindan las ciencias sobre la constitución física del hombre o de sus configuraciones biológicas y genéticas son muy útiles para la reflexión filosófica. Pero no representan los conocimientos definitivos, pues incluso carecen del ingrediente deontológico-moral que no conviene, en principio, a la ciencia. Por otro lado, consideramos, al interior de algunas corrientes antropológicas, que la fuente de la moralidad no se reduce a las dimensiones que estudian las ciencias, sino que tiene su nodo en el νοῦς que se desenvuelve como λόγος.

Naturaleza humana, iusnaturalismo y ética

La visión esencial del hombre o sobre la naturaleza humana, cometido de la antropología filosófica, resulta ser de una envergadura mayúscula, especialmente para el campo de la ética o filosofía moral. En efecto, la antropología filosófica, aunque θεωρία en sí misma, se despliega y dirige hacia la parte práctica de la filosofía, pues no deja de ser cierta la idea de Rosmini de una antropología filosófica en servicio de la ciencia moral. Para decirlo con más claridad, la antropología filosófica es la que suministra parte de la materia para la reflexión ética. Una de las corrientes frecuentemente olvidadas de la filosofía clásica, al menos en el campo de la fundamentación y no tanto en el de la acción, ha sido la que provee la antropología

hilemórfica o analógica que lleva, en algunas de sus orientaciones, al iusnaturalismo. El iusnaturalismo clásico concibe que los derechos (y las obligaciones) del hombre se desgajan o deducen de la propia naturaleza humana. Esta idea, aunque proveniente de la filosofía antigua (al menos desde Aristóteles y el estoicismo) ha sido revisitada por algunos teóricos actuales con mucho tino, como es el caso de Francis Fukuyama en su *Posthuman Society*. En efecto, de alguna manera la concepción sobre la naturaleza humana, que no por englobarla en un solo concepto implica que sea unívoca, reaparece a pesar de que se le desechó de antemano en el plano de la fundamentación. Es lo que advierte Fukuyama (2003: 198) cuando escribe lo siguiente:

Opino que este distanciamiento general de las teorías del derecho basadas en la naturaleza humana es erróneo por muchos motivos [...] Casi todos los filósofos que intentan formularlas acaban reintroduciendo diversos supuestos sobre la naturaleza humana. La única diferencia es que lo hacen de forma solapada y poco honrada, en lugar de explícitamente, como en la tradición anterior desde Platón a Hume.

Esta naturaleza referida anteriormente es el objeto de la antropología filosófica, la cual tiene como cometido englobar las distintas dimensiones humanas, no sólo las materiales, sino también las que, aún teniendo por base aquellas para sus operaciones humanas, las sobrepasan o exceden en algún sentido. Por ello, cuando en antropología filosófica se habla de naturaleza humana, no se utiliza la expresión para referirse a las distintas partes naturales del hombre que estudian las ciencias particulares. De esta suerte, las leyes morales, expresadas en fórmulas clásicas como la “ley moral natural” propuesta por el iusnaturalismo, no son necesariamente

continuas o continuaciones de las leyes, por ejemplo, evolutivas, objeto de estudio de la biología evolutiva, aunque aplicadas también a otros ámbitos.

Ahora bien, la antropología filosófica que propone la apertura del hombre al ser, es expresada por la tradición, ya se dijo, como *voûς*. Scheler actualiza su utilización y habla de *Geist*, de espíritu. Una de sus tesis fundamentales es que no puede darse una objetivación del *Geist* humano, pues es incapaz de ser objeto por completo. En efecto, una manifestación o fenómeno de esta espiritualidad es la que Scheler expone así (2003: 65):

El *acto espiritual*, en la forma en que el hombre puede realizarlo y en contraste con este simple anuncio del esquema corporal del animal y de sus contenidos, está ligado esencialmente a una *segunda* dimensión y grado del acto reflejo. Tomemos juntamente este acto y su fin y llamemos al fin de éste “recogimiento en sí mismo” la conciencia que el centro de los actos espirituales tiene de sí mismo o de la “conciencia de sí”. El animal tiene, pues, conciencia, a distinción de la planta; pero no tiene conciencia *de sí*, como ya vio Leibniz.

Así pues, con el concepto de *Geist*, que germaniza al *voûς*, se entienden los actos que no están sujetos por completo a las leyes de la materia. Desde antaño, se considera que la conciencia de sí, aunque resulta un acto del hombre en cuanto tal, es decir, en su unidad, contiene un elemento que contradice parcialmente a la materia: la capacidad de volver sobre sí misma. Por ello es que, para diferenciarla de la materialidad, se suele llamar espiritual a dicho acto, pues éste exige un ser de dicha naturaleza que lo realice. Filosóficamente, el sujeto de este acto, a saber, el

hombre, debe incluir en su naturaleza, como parte de la concepción de índole filosófica, dicho elemento.

El νοῦς, como se adelantó, es el fundamento del λόγος. Si el λόγος es la fuente de la ley moral natural, como sostiene el iusnaturalismo clásico, entonces resulta que su fundamento es algo distinto a la materia y, por tanto, a sus leyes. Es a partir de esta consideración que el iusnaturalismo clásico (no a la usanza de Hobbes, es decir, no a la usanza mecanicista) parte para elaborar la teoría que, en ética, suele llamarse ley moral natural. La ley moral natural, aunque no se exprese necesariamente de manera positiva, es considerada como previa precisamente a esta última, que son las leyes de la costumbre y, posteriormente, del derecho positivo. En efecto, desde la filosofía clásica se sostiene que la ley positiva requiere sustentarse en la ley natural, es decir, que el derecho procede de la naturaleza, si no se convierte en una pura convención y, por tanto, en una ficción. La ley positiva no tendría ningún sustento más que en el acuerdo entre los seres humanos. Por eso es que Tomás de Aquino, uno de los máximos exponentes del iusnaturalismo clásico, afirma que la ley humana o positiva se desprende de un raciocinio análogo al raciocinio especulativo. En efecto, el λόγος o la razón entendida como razón especulativa y razón práctica realizan el movimiento denominado precisamente raciocinio. La razón especulativa parte de ciertos principios evidentes por sí mismos, como acontece con el principio de no-contradicción, para alcanzar nuevas conclusiones. En otros términos, la razón especulativa parte de ciertos principios para llegar a determinadas conclusiones especulativas. De esta manera, las conclusiones, que conforman la ciencia, no son algo innato, sino algo alcanzado mediante el discurrir, es decir, mediante la *rationis industria*. De igual manera, la razón práctica, que lo es en cuanto tiene como objetivo la conclusión de algo en

vistas a la acción (lo cual es, a su vez, algo singular, contingente y, por ello, operable), razona de manera análoga, partiendo de los principios conocidos mediante la evidencia para alcanzar conclusiones más particulares. Las leyes humanas o positivas son precisamente estas conclusiones. Para caracterizarlas, el Aquinate cita la *Retórica* de Tulio, quien asegura que el derecho positivo tiene la característica de sancionar externamente (*Summa theologiae*, I-II, q. 91 a. 3c.). Ahora bien, debido a que la razón práctica versa sobre lo operable, es decir, sobre lo singular y contingente, es posible que algunas conclusiones sean equivocadas o erradas. Las leyes positivas o humanas no son, pues, infalibles, pues la propia ley natural no está dada con toda claridad, aunque sí aparecen algunos preceptos diáfanos a partir de ella, como sucede con algunos mandatos mosaicos.

Además de sus eficiencias teóricas, como por ejemplo, servir de sostén para rebelarse ante la ley positiva injusta, el derecho natural tiene una ventaja práctica indudable que atisba uno de los grandes sistematizadores de la modernidad, a saber, Christian Wolff (quien ciertamente recuerda a la Escuela de Salamanca). Para él, la naturaleza o esencia del hombre implica ciertas obligaciones; por tanto, implica ciertos derechos. Ahora bien, debido a que la esencia humana es algo universal (*l'Essence Humaine étant une chose commune à tous les hommes*), se sigue que el derecho natural es precisamente universal (*tout Droit Naturel est un Droit Universel*). En consecuencia, es un derecho que no le es dado, sino que nace con él (*l'homme n'a point acquis, mais qu'il apporte avec lui, en venant au monde*) (Wolff, 1758, nn. X-XI)¹.

1 “Este hombre es hombre porque tiene naturaleza humana. Es este hombre porque esa naturaleza humana está individuada en cuanto la forma substancial (el alma) informa una materia cuantitativamente determinada y así distinta.

Ahora bien, si se acepta que la ley natural tiene su fuente en el λόγος y, por tanto, en el νοῦς, y que el νοῦς resulta de una índole distinta a la materia, entonces se sigue que la ley natural tiene su fuente en lo espiritual. Si es así, se sigue que las normas que indica la ley moral no son dadas al hombre a través del estudio de sus dimensiones materiales, como sucede, por ejemplo, con las leyes evolutivas, sino que pertenecen a una dimensión distinta que tradicionalmente adquiere el nombre de espiritual.

Esto último puede entenderse también a través de la axiología de Scheler. En efecto, de acuerdo con este filósofo alemán, el hombre, además de poder acceder a los valores vitales y agradables, también tiene acceso a los valores espirituales. Scheler escribe en su *Der Formalismus* que “Los actos y funciones en que los aprehendemos son funciones del percibir sentimental *espiritual* y de actos de preferir, amar y odiar *espirituales*, que se diferencian de las funciones y actos *vitales* sinónimos, tanto fenomenológicamente, como también por sus *leyes peculiares (irreductibles a cualquier tipo de leyes ‘biológicas’)*” (2001: 176). Las leyes de lo justo y lo injusto pertenecen a una esfera distinta de las leyes biológicas o leyes que descubren las ciencias naturales. Por eso es que puede afirmarse que las leyes morales naturales son genuinas de los entes inteligentes. Tales leyes constituyen una dimensión distinta, por lo que su fundamento se encuentra no en las leyes naturales que estudian la biología, la física o la química, entre otras ciencias, sino en el λόγος como facultad humana. En efecto, gracias a la elevación que el hombre adquiere gracias a su λόγος o a su νοῦς, no se somete de manera irremediable a su entorno. Por eso,

Pero en definitiva este hombre es porque tiene efectivamente acto de ser, por el que esta vida humana subsiste realmente y es sujeto de su vida y de sus actos” (Cardona, 1987: 76).

precisamente, es el qué hombre tiene mundo, pues el mundo humano no se limita sólo a la experiencia empírica, sino que implica otras dimensiones en principio inaccesibles a los sentidos externos, como es precisamente la normatividad moral que tiene su fuente en el λόγος.

Noῦς y sociobiología

Una de las corrientes contemporáneas que difieren de las conclusiones anteriores es la sociobiología. Aunque el principal impulsor de la sociobiología, Edward O. Wilson, no tiene la intención de hacer una crítica sistemática a la ética y a sus diversos sistemas, y mucho menos la construcción de una visión filosófica sobre la moral, sí brinda algunas pistas sobre el tema en su *Sociobiology: the new Synthesis*. Si lo que afirma Wilson al inicio de su *Sociobiology* es cierto, entonces la ética debe dejar de pertenecer al ámbito filosófico y ha de incorporarse al ámbito de las ciencias experimentales, específicamente a la biología (*the time has come for ethics to be removed temporarily from the hands of the philosophers and biologicized*). Esta incorporación de la ética a la biología sólo puede entenderse en el sentido de que esta ciencia experimental ha adquirido ciertos conocimientos que esclarecerían el comportamiento moral, los cuales son inaccesibles a los filósofos y, también, a los psicólogos. Es un conocimiento que la sociobiología apuesta a favor de la neurobiología, hoy más trabajada que nunca. A futuro es lo que vislumbra Wilson, pues escribe al final del libro que: “Habiendo devorado a la Psicología, la nueva neurobiología proporcionará un conjunto duradero de principios primarios a la Sociología”, a la cual vislumbra todavía en su fase de historia natural.

En *Sociobiology*, Wilson menciona tres sistemas éticos. Describe brevemente al in-

tuicionismo ético, al conductismo ético (con su contraparte en la concepción evolutivo-genética de Kohlberg) y la evolución genética de la ética (*the genetic evolution of ethics*). Sin embargo, parece que sus esperanzas teóricas no se encuentran fundadas en los sistemas antedichos, sino que escuetamente menciona que, como se adelantó, apuesta por la neurobiología. Con respecto al intuicionismo asegura que si la mente tiene un conocimiento directo de lo correcto y lo erróneo (*right and wrong*), entonces su error fundamental se halla en el acto de intuición mismo, puesto que el intuicionismo “Confía en el juicio emotivo del cerebro (*the emotive judgment of the brain*) como si este órgano debiera tratarse de una caja negra”. Relacionado con esto último, pero en el marco de la evolución genética de la ética, asegura que los filósofos intuyen los cánones deontológicos de la moral, consultando los centros emotivos de su propio sistema hipotalámico-límbico, lo cual tiene razón de ser “Sólo mediante la interpretación de los centros emotivos como una adaptación biológica, [de tal suerte que] puede descifrarse [así] el significado de los cánones” (Wilson, 2000: 562-564). De ahí que afirme al final del libro: “Sólo cuando la maquinaria pueda verificarse sobre un papel a nivel de célula, y reunirse después, se aclararán las propiedades de la emoción y el juicio ético”.

El juicio ético, entonces, pende por completo de la maquinaria cerebral. De ser así, las indagaciones de la biología o de la neurobiología tendrían por cometido dilucidar o aclarar las leyes, a través de las cuales ha de guiarse el comportamiento moral humano. En consecuencia, la ética no pertenecería al dominio de la filosofía, como pide Wilson, sino al de la biología. Empero, si se acepta el marco infinito de la (pre)comprensión humana y, por tanto, de su apetito, entonces ha de aceptarse que las ciencias que buscan encasillar al hombre llevan, irremediabilmente, a su

reducción o limitación. Parece que es el caso de la sociobiología y de la apuesta de Wilson por la neurobiología. El hombre contiene este elemento infinito que no hay que confundir con el hombre mismo. La infinitud de la idea de ente en universal no es el hombre, sino simplemente su horizonte de comprensión. El hombre no deja de ser finito en otros sentidos, a saber, en el caso de sus limitaciones estructurales, por ejemplo. Pero el hombre tiene el elemento infinito como horizonte de (pre)comprensión, el cual se vincula o es posibilitado por el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$.

Para poner los argumentos sociobiológicos en un tono más filosófico, en el fondo de esta controversia se encuentra que los actos del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, es decir, del *Geist* del hombre, no se explican sino recurriendo a las ciencias exactas como la neurobiología. Por ello es que la normatividad moral brota de la compleja maquinaria del cerebro; pero debido a que el cerebro es un órgano producido por la evolución (por la selección natural), se sigue que, por decirlo de manera clara o llana, las normas que de ella brotan o con las cuales “juzga” que debe guiarse la conducta moral humana no son otra cosa que leyes que provienen de la selección natural (Buller, 2005: 53-58; Rose, 2005: 297ss).

Pero este mismo razonamiento ha de aplicarse no sólo a las normas que rigen la conducta moral, sino a todas las verdades que la ciencia tiene por cometido averiguar. En consecuencia, lo que suelen llamarse verdades de razón, como la matemática, en realidad usurpan el nombre de verdad, pues son producto del cerebro y, consecuentemente, de la evolución. Si la evolución hubiese seguido un sendero distinto, tanto las verdades de la matemática como las verdades morales podrían haber sido distintas. Por supuesto que dichas conclusiones no llevan sino al escepticismo.

Precisamente es lo que una filosofía hilemórfica o analógica del ser humano, atravesada por las distintas corrientes filosóficas que han surcado los tiempos recientes, permite sortear estos derroteros filosóficamente para no caer en el escepticismo. Es lo que parece logra condensar atinadamente Ramón Lucas (2008: 121-122):

La originalidad humana no radica solamente en el espíritu, sino en la simbiosis de éste con el cuerpo [...] Una verdadera explicación de los hechos debe tener en cuenta tanto la originalidad biológica, como el papel en que esa originalidad tiene el elemento ultrabiológico del alma espiritual. No otro, de hecho, es el significado del hilemorfismo aristotélico. El hombre es todas las cosas, no sólo por su forma sustancial espiritual, sino también porque su corporeidad, informada por aquella, está impregnada de apertura morfológica y funcional, capaz de adaptación y no prisionera de los instintos.

En efecto, es el elemento ultrabiológico de Lucas, que hemos llamado *voûs*, el que permite explicar no sólo el pensamiento humano, que puede explayarse infinitamente, sino también su apetito, el cual atraviesa no sólo un tipo concreto de bienes, sino que se despliega también infinitamente. Esto en razón de que el *voûs* es de una naturaleza distinta a la materialidad orgánica del cerebro. Aunque dependiente en algún sentido del cerebro, el *voûs* trasciende lo orgánico y, por tanto, lo material. Por eso es que la normatividad ética, es decir, las normas que señalan qué debe hacerse moralmente, son resultado de la potencia del *voûs*. En caso contrario, ¿cómo es que lo material u orgánico podría contener como horizonte último algo infinito? ¿Cómo es que lo finito contendría lo infinito? ¿Cómo es que el hombre tendría mundo en su acep-

ción fenomenológica si no es gracias a que tiene *voûs*? El *voûs* no está sometido por completo a la materia. Sin esta distinción, que incluye virtualmente al *lóγος* y a la *βούλεσις*, la ética se volvería imposible.

Ciertamente, no aceptar este elemento ultrabiológico representa encasillar al pensamiento humano y al apetito voluntario y no dilucidar lo que *de facto* se experimenta en los actos antedichos. No parece que haya manera de aclarar cómo es que la materia, siempre limitada, tenga la plasticidad para ser todas las cosas que señala Aristóteles, es decir, para ser infinita. Si el pensamiento y el apetito que le sigue se aclararan recurriendo únicamente a lo material, entonces estaría encasillada bajo un aspecto determinado, como acontece con los sentidos externos. Pero sucede precisamente lo contrario: el pensamiento humano y el apetito racional, capaz de dirigirse hacia lo infinito, no se encuentran limitados por la materialidad, sino que la trascienden. Por ello, el materialismo, en su faceta de sociobiología, no busca dilucidar cómo es que el hombre puede guiarse por una normatividad distinta de las leyes de la materia. En cambio, una antropología hilemórfica que busca conjuntar el elemento de infinitud del hombre en su explicación, y que da origen a un iusnaturalismo, es capaz de aclarar por qué el hombre no se rige, en su actuar moral, por las leyes que descubren la física, la química o la neurobiología, a la cual apuesta la sociobiología.

Noûs, ética y iusnaturalismo

¿Cómo es que el *voûs* es fuente de la normatividad moral? Ya hemos adelantado, en el tercer apartado, que la razón práctica parte de al menos algún principio evidente por sí mismo. Se trata del principio de la *sindéresis*. La *sindéresis* es un principio de orden operativo que se encuentra basado en la noción o idea de ente en universal, por lo cual man-

tiene *in potentia* su infinitud. Sin embargo, la sindéresis como fundamento de la vida moral no permite todo moralmente, aunque la infinitud sea un constitutivo de la idea de ente en universal. De no ser así, la moral no tendría sentido alguno, pues se justificaría cualquier conclusión práctica. En efecto, la sindéresis, aunque indeterminada debido a su fundamento, contiene virtualmente una limitación: el bien. Por otro lado, y como ya apuntamos, el hombre se caracteriza por la *Weltoffenheit*, esto es, por la apertura al mundo, lo cual, aunque sea en cierta medida, lo vuelve “libre” del entorno. El hombre es libre para guiarse en su mundo, y para ello puede regirse de distintos modos.

El hombre es, por su apertura infinita, capaz de tomar cualquier camino o dirección (como apunta Gehlen), para lo cual es capaz de realizar los actos conducentes. Pero la sindéresis, principio operativo de la razón práctica, indica que, moralmente, han de realizarse acciones buenas en vez de malas. Esto mismo señala que hay un cierto orden en lo referente al conocimiento humano, como es el caso de la ley moral natural. Pero antes de la ley moral natural se encuentra la idea universal de ente. Por ello el Aquinate asegura que “*quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnis quaecumque quis apprehendit*”. El ente en universal, es principio de cognición, del cual se desprende, antes que nada, *primum principium indemonstrabile*, a saber, “*non est simul affirmare et negare*”, pues “*fundatur supra rationem entis et non entis: et super hoc principio omnia alia fundatur*”. Es lo que se afirma en la *Metafísica* del Estagirita, para quien el principio (ἀρχή) es poseído (ἔχειν) no como hipótesis (ὑπόθεσις), sino como lo más firme (βεβαιότητα) de todo (IV, 3, 1005b-15-18). Ahora bien, “*Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quod ordi-*

natur ad opus”. Y esta tesis resulta sustentarse en el adagio *omne agens agit propter finem, qui habet rationem boni*. En efecto, todo lo que hace el agente lo lleva a cabo por un fin, el cual tiene razón de bien; es un principio operativo evidente. Así pues, el principio de la razón práctica se funda precisamente *supra rationem boni*, el cual es, de acuerdo con el propio Aristóteles en la *Ética nicomáquea*, *quod omnia appetunt* (οὐ πάντ' ἐφίεται). En efecto, si todo agente obra por un fin, el cual tiene razón de bien, y el bien es lo que se apetece, entonces, el primer principio de la razón práctica ha de fundarse en la acción y el bien, por lo cual la sindéresis consiste en “*quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”. Si la sindéresis es el principio, la ley moral natural se halla *in nuce* ahí contenida, lo cual quiere decir que se va deduciendo poco a poco de acuerdo con lo que la razón naturalmente aprehende como bien humano. No es otra la idea del Aquinate: “*Et super hoc [por supuesto que se refiere a la sindéresis] fundatur omnia alia praecepta legis naturae: ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana*” (*Summa theologiae*, I-II, q. 94 a. 2c).

Las acciones buenas son el resultado de una valoración objetiva, que corresponde al λόγος (lo cual marca una diferencia radical con las posiciones científicas, pues para algunas de ellas la valoración sería fruto exclusivo del cerebro y, por tanto, algo situado en los complejos sistemas neurobiológicos). Esto quiere decir que una acción es buena si la valoración que se toma como base para aquella ha sido justa con el objeto en cuestión, donde entra la libre voluntad de juzgar recta o desordenadamente. Esta tesis mantiene abierto el abanico de posibilidades que se hallan implicadas en la apertura estructural del hombre debida al ser. Por lo mismo, esta complejidad, que implica la vida moral del

hombre, no puede ser objeto de las ciencias experimentales. No puede serlo porque el νοῦς, que incluye la infinitud, no es posible que se someta a los cánones y reglas de la investigación cuantitativa, pues lo infinito no se da en acto.

Es la filosofía, y concretamente la ética, la que tiene como cometido dilucidar los preceptos que han de guiar la vida moral del hombre. Y para ello el conocimiento de lo que es el hombre, es fundamental. Por ello, el iusnaturalismo, que defiende la existencia de inclinaciones naturales del hombre, propone que la ley moral natural se desprende de la misma naturaleza humana. La naturaleza humana es, para el hilemorfismo o antropología analógica, una suerte de microcosmos, por lo cual se encuentran en él algunas tendencias que comparte con todos los entes y otras que sólo le pertenecen a él, pues de lo contrario la distinción entre el hombre y otros entes sería vana. En el caso de los bienes exclusivamente humanos, resuenan las palabras de Scheler al concebir al bien de manera amplia, implicando valores espirituales como la justicia. Es el νοῦς, a través del λόγος, de donde se desprenden estas direcciones morales que la tradición convenientemente llama bienes o valores espirituales. Por ello, al ser espirituales, caen fuera de la consideración de las ciencias experimentales y, por tanto, corresponde su estudio a las ciencias del espíritu, donde descuella, de acuerdo con Hegel, la filosofía y, en su seno, la ética.

Conclusión

La normatividad moral se trata de una legalidad racional y, por tanto, humana. No se encuentra en los otros animales, ni tampoco puede estudiarse recurriendo exclusivamente a los métodos de la ciencia experimental. Es una legalidad genuina, *sui generis*, del hombre, y lo es precisamente porque brota del νοῦς. Por supuesto que es precisamente

este último concepto el punto clave de la discusión, y al tomar partido por él nos parece que es lo que permite al hombre su infinitud de posibilidades, pues éstas se enmarcan en la idea de ente en universal, que es infinita y no vacía, como pretendería Hegel. El hombre, al poseer νοῦς, es capaz de tener mundo, es decir, un horizonte que puede trascenderse, pues el ser es su horizonte último de comprensión. Gracias a que el hombre tiene mundo, no está sujeto a su entorno, como sí lo están los otros animales. Se ha visto que afirmar lo anterior equivale a que el hombre no está amarrado al instinto, sino que puede superarlo. Tal es la condición del hombre que le permite, al no estar supeditado del todo al instinto, actuar de distintas maneras y, debido a que puede hacerlo, es que se afirma su *voluntas ut libera*. Debido a que el hombre es libre, su actuar puede o no sujetarse a la normatividad moral, lo cual redundaría en que la normatividad ética es exclusiva del hombre, el cual, al contener el elemento espiritual del νοῦς, es capaz de visualizar otras bondades que van más allá de las presentadas en la inmediatez a través de la sensibilidad. Igualmente, debido a que el hombre es libre en su actuar, y que puede o no sujetarse a la normatividad, puede regir su actuar mediante el λόγος o razón, fuente de la ley moral natural. Esta legalidad moral natural es distinta a la normatividad que descubren las ciencias experimentales, por lo cual no es posible someterla a sus cánones. El iusnaturalismo, por su parte, no desaparece del todo en la discusión ética, sino que vuelve fortalecido, como la ha hecho ver Beuchot (1995). Es el iusnaturalismo una filosofía que ve al hombre como microcosmos, como un modelo, pues el derecho está en función de la naturaleza humana, la cual es la razón. Propone, igualmente, que hay algunos principios universales, es decir, contiene un núcleo estable, aunque también implica adaptación e historicidad en algunos puntos. Ha dicho Beuchot, y estamos de acuerdo con él, en que el derecho natural es universal y, sin embargo,

se encarna en lo particular; es una estructura dinámica, con un aspecto fijo y necesario, pero igualmente con un aspecto de movilidad y singularidad. Estos aspectos estables, como el principio de la sindéresis, son universales y necesarios, aunque en su desarrollo histórico el λόγος se mueva y aplique los principios a casos más particulares, lo cual, como bien se sabe, es parte de la propia naturaleza de la razón.

Referencias

- Aquinatis, Thomae. *Summa theologiae*. (Varias ediciones).
- Aristóteles, (2000). *Metafísica*. (a cura di Giovanni Reale). Milano: Bompiani.
- Beuchot, M. (1995). *Derechos humanos. Iuspositivismo y iusnaturalismo*. México: UNAM.
- Buller, D.J. (2005). *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge: MIT Press.
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: Eunsa.
- Coreth, E. (1991). *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*. (Traducción de Andrés Ortíz-Osés). Barcelona: Herder.
- Fukuyama, F. (2003). *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. (Traducción de Paco Reina). Madrid: Club de Lectores.
- Gadamer, H-G. (2001). *Verdad y método*. (Traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito), t. I, Sígueme, Salamanca.
- Gehlen, A. (1993). *Antropología filosófica*. (traducción de Carmen Cienfuegos). Barcelona: Paidós.
- Lucas, R. (2008). *Horizonte vertical. Sentido y significado de la persona humana*. Madrid: BAC.
- Rose, S. (2005). *The Future of the Brain: The Promise and Perils of Tomorrow's Neuroscience*. Oxford University Press.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. (Traducción de Hilario Rodríguez). Madrid: Caparrós.
- Scheler, M. (2003). *El puesto del hombre en el cosmos*. (Traducción de José Gaos). Buenos Aires: Losada.
- Wilson, E.O. (2000). *Sociobiology: the new Synthesis*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wolff, C. de. (1758). *Principes du droit de la nature et des gens*. (Traducción de Marc Michel Rey). Amsterdam.